

Zur Kernproblematik des Reformdiskurses in der katholischen Kirche

VON CHRISTOPH BRUNS

Auf meine Kritik an seinem Buch *Dogma im Wandel*¹ hat Michael Seewald mit einer in der Sache wie im Ton ausgesprochen scharfen Replik reagiert.² Durchweg unterstellt er mir darin eine theologische oder gar kirchenpolitische Agenda: Ich sei von der „Absicht“ geleitet, der gegenwärtigen Kirchenkrise „etwas Stabilisierendes entgegenzusetzen“.³ Deshalb würde ich „das Lehramt als Schutzwall gegen die [...] diagnostizierte Krise“ aufrichten und „in Anspruch“ nehmen.⁴ In diesem Sinne attestiert Seewald mir ein „Streben nach dogmatischer Eindeutigkeit“, in dem ich mich „nicht beirren“ lasse.⁵ Es sei, so behauptet er schließlich, mein „Bemühen, die Kirche als die ‚Säule und das Fundament der Wahrheit‘ auszuweisen“.⁶ In diesem „Bemühen“ offenbare sich mein „Sicherheitsbedürfnis“ angesichts der Glaubens- und Kirchenkrise der Gegenwart.⁷

Mit diesen Behauptungen gibt Seewald das Anliegen, das ich in der Auseinandersetzung mit seinem Buch erkennen lasse, allerdings völlig unangemessen wieder. Ich verfolge mit meiner Kritik keinerlei theologie- und kirchenpolitischen Absichten, sondern setze mich bloß kritisch mit der systematischen Kernthese seines Buches auseinander, die da lautet: „Der Spielraum für Veränderung und Reform in der Kirche ist größer als gedacht.“⁸

Der fundamentale Dissens, in dem ich mich mit Seewald auch nach der Lektüre seiner Gegenkritik befinde, besteht darin, dass ich die Glaubenshermeneutik und das dieser Hermeneutik entsprechende Lehrrecht der katholischen Kirche, den „dogmatisch-kanonistischen Befund“⁹, wie ich die gemeinte Sache genannt habe, anders interpretiere und deshalb die Veränderungsspielräume *in rebus fidei et morum* – allein in diesem Bereich kann es nach katholischer Lehre ja unveränderliche Wahrheiten geben – weniger großzügig vermesse als er. Anders formuliert: Ich streite gar nicht über das, was an Reformen und Veränderungen in der Kirche pastoral wünschenswert,

¹ Ch. Bruns, Mehr Spielraum als gedacht? Eine kritische Auseinandersetzung mit Michael Seewalds Buch *Dogma im Wandel*, in: ThPh 95 (2020) 72–82.

² M. Seewald, Zur Kritik von Christoph Bruns an *Dogma im Wandel*, in: ThPh 95 (2020) 83–92.

³ Seewald, Kritik, 83.

⁴ Ebd. 83 f., 86.

⁵ Ebd. 88.

⁶ Ebd. 91.

⁷ Ebd. 91 f.

⁸ Diese These vertritt Seewald auch in einem weiteren Buch, das erst erschienen ist, als ich das Manuskript meiner Kritik an „*Dogma im Wandel*“ schon abgeschlossen hatte: M. Seewald, Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg i. Br. [u. a.] 2019. Auf die wichtigsten Aspekte dieses „zu lang gewordenen Essay[s]“ (ebd. 10) werde ich in einigen Anmerkungen eingehen.

⁹ Bruns, Spielraum, 77.

angebracht oder notwendig sein könnte, sondern darüber, was gemessen am lehrrechtlichen Anspruch der katholischen Kirche dogmatisch tatsächlich möglich ist. Sehen wir uns die Kritik im Einzelnen genauer an, die Seewald meinen Argumenten entgegenhält:

1. Im Zentrum der Debatte steht der Begriff der lehrenden Kirche. Meine Behauptung, „dass Christus die getreue Weitergabe und verbindliche Auslegung des *depositum fidei* allein den Aposteln und ihren Nachfolgern anvertraut“¹⁰ habe, hält Seewald „in dieser Pauschalität“¹¹ für „sachlich falsch“ und durch die von mir angeführten Belegstellen aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanums nicht gedeckt. Ich habe verwiesen auf LG 21–25, DV 7 und CD 2. Um der Kritik entgegenzutreten, reiche ich hier die Sätze nach, die ich im Auge hatte. So heißt es in der Kirchenkonstitution:

Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der *Lehre* und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach *nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums* [also dem Papst und den anderen Bischöfen] ausgeübt werden können.¹²

Aufgrund ihrer Weihe, so lesen wir weiter, haben „die Bischöfe *in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters*“ inne und handeln „*in seiner Person*“.¹³ „Die Ordnung der Bischöfe aber“, so ergänzt der folgende Abschnitt, „*die dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt*, ja, in welchem die Körperschaft der Apostel immerfort weiter besteht, ist *gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt*, [...] Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche.“¹⁴ LG 24 besagt sodann:

Die Bischöfe *empfangen als Nachfolger der Apostel vom Herrn*, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, *die Sendung, alle Völker zu lehren und das Evangelium jedwedem Geschöpf zu verkündigen*. [...] Zur Erfüllung dieser Sendung verhiess Christus der Herr den Aposteln den Heiligen Geist und sandte ihn am Pfingsttag vom Himmel her. *Durch dessen Kraft* sollten sie *ihm Zeugen sein bis ans Ende der Erde*, vor Stämmen, Völkern und Königen (vgl. Apg 1,8; 2,1 ff.; 9,15).¹⁵

LG 25 fährt fort:

Unter den hauptsächlichlichen Ämtern der Bischöfe hat die Verkündigung des Evangeliums einen hervorragenden Platz. Denn die Bischöfe sind Glaubensboten, die Christus neue Jünger zuführen; *sie sind authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer*. Sie verkündigen dem ihnen anvertrauten Volk die Botschaft zum Glauben und zur Anwendung auf das sittliche Leben und *erklären sie im Licht des Heiligen Geistes, indem sie aus dem Schatz der Offenbarung Neues und Altes vorbringen* (vgl. Mt 13,52). So lassen sie den Glauben fruchtbar werden *und halten die ihrer Herde drohenden Irrtümer wachsam fern* (vgl. 2 Tim 4,1–4). *Die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem römischen Bischof lehren, sind von allen als Zeugen*

¹⁰ Ebd.

¹¹ Seewald, Kritik, 84.

¹² LG 21 [Hervorhebung von mir].

¹³ Ebd. [Hervorhebung von mir].

¹⁴ Ebd. 22 [Hervorhebung von mir].

¹⁵ Ebd. 24 [Hervorhebung von mir].

der göttlichen und katholischen Wahrheit zu verehren. Die Gläubigen aber müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös begründetem Gehorsam anhängen. Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist *in besonderer Weise* dem *authentischen Lehramt des Bischofs von Rom*, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten.¹⁶

An diese Ausführungen schließen sich in LG 25 die lehrrechtlichen Bestimmungen über das unfehlbare Lehren an, das einzig und allein unter bestimmten Bedingungen dem mit dem Papst geeinten Bischofskollegium oder exklusiv dem Papst allein (*ex-cathedra*-Definition) zugesprochen wird. Diese Bestimmungen sind auch in den aktuell verpflichtenden *Codex Iuris Canonici* übernommen worden und müssen – was aus logischen Gründen zwingend ist – als rechtliche Bedingungen unfehlbaren Lehrens ihrerseits den Anspruch auf Unfehlbarkeit für sich erheben.

Sind diese Ausführungen schon hinreichend luzide, so mag als Ergänzung der siebte Abschnitt der Offenbarungskonstitution weitere Klarheit über den Begriff kirchlichen Lehrens bringen. Wir lesen dort:

Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte – so hat er in Güte verfügt – für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden. Darum hat Christus der Herr, in dem die ganze Offenbarung des höchsten Gottes sich vollendet (vgl. 2 Kor 1,20; 3,16–4,6), den Aposteln geboten, das Evangelium, das er als die Erfüllung der früher ergangenen prophetischen Verheißung selbst gebracht und persönlich öffentlich verkündet hat, allen zu predigen als die Quelle jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre und ihnen so göttliche Gaben mitzuteilen. Das ist treu ausgeführt worden, und zwar sowohl durch die Apostel, die durch mündliche Predigt, durch Beispiel und Einrichtungen weitergaben, was sie aus Christi Mund, im Umgang mit ihm und durch seine Werke empfangen oder was sie unter der Eingebung des Heiligen Geistes gelernt hatten, als auch durch jene Apostel und apostolischen Männer, die unter der Inspiration des gleichen Heiligen Geistes die Botschaft vom Heil niederschrieben. *Damit das Evangelium in der Kirche für immer unversehrt und lebendig bewahrt werde, haben die Apostel Bischöfe als ihre Nachfolger zurückgelassen und ihnen „ihr eigenes Lehramt überliefert“* (vgl. Irenäus von Lyon: *Adv. Haer.* III 3,1).¹⁷

Ergänzend zitiere ich hier noch einen Passus aus DV 10, den ich in meinem Beitrag außer Acht gelassen habe:

Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft.¹⁸

Diese Aussagen finden im „Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche“ eine weitere Bestätigung. Die „Bischöfe sind vom Heiligen Geist

¹⁶ Ebd. 25 [Hervorhebung von mir].

¹⁷ DV 7 [Hervorhebung von mir].

¹⁸ Ebd. 10 [Hervorhebung von mir].

eingesetzt und treten an die Stelle der Apostel als Hirten der Seelen¹⁹, so heißt es dort. Und weiter:

Gemeinsam mit dem Papst und unter seiner Autorität sind sie gesandt, das Werk Christi, des ewigen Hirten, durch alle Zeiten fortzusetzen. *Christus hat nämlich den Aposteln und ihren Nachfolgern den Auftrag und die Vollmacht gegeben, alle Völker zu lehren, die Menschen in der Wahrheit zu heiligen und sie zu weiden.* Daher sind die Bischöfe durch den Heiligen Geist, der ihnen mitgeteilt worden ist, *wahre und authentische Lehrer des Glaubens*, Priester und Hirten geworden.²⁰

Es war notwendig, das letzte Konzil so ausführlich zu zitieren, weil es für die weitere Auseinandersetzung mit Seewalds Kritik wichtig ist, den Begriff des kirchlichen Lehramts, wie er dem offiziellen Selbstverständnis der Kirche entspricht, sachgerecht zu bestimmen. Aus den zitierten Textpassagen geht nun aber klar hervor, dass nur die Bischöfe in Einheit mit dem Papst (und niemals ohne oder gar gegen ihn) die *authentischen* Lehrer des Glaubens sind, die *in der Autorität Christi* die Wahrheit des Evangeliums *verbindlich*, unter Umständen sogar *unfehlbar*, zu bezeugen vermögen. Diese lehrrechtliche Satzung wird an den zitierten Stellen im Übrigen ausdrücklich auf den Willen Gottes, die Offenbarung Christi und die Inspiration des Heiligen Geistes zurückgeführt und damit mit einem revelatorischen Anspruch ausgestattet, der größer nicht gedacht werden kann. Mir ist völlig unerfindlich, wie Seewald meine Feststellung, dass dem kirchlichen Glauben zufolge „Christus die getreue Weitergabe und verbindliche Auslegung des *depositum fidei* allein den Aposteln und ihren Nachfolgern anvertraut hat“, „in dieser Pauschalität sachlich falsch“²¹ nennen und den genannten Konzilsstellen die Beweiskraft absprechen kann.

2. Die Weitergabe des Evangeliums ist nach Lehre der Kirche Aufgabe aller Getauften. In diesem, aber auch nur in diesem Sinn ist Seewald zuzustimmen, wenn er feststellt: „Alle Getauften haben Anteil am *munus propheticum*, dem Lehramt Christi.“²² Wie aber der Glaube inhaltlich näher bestimmt ist, den alle Getauften zu verkündigen berufen sind, dies *verbindlich*, unter Umständen sogar *unfehlbar*, festzustellen obliegt nach kirchlichem Lehrrecht einzig und allein dem Kollegium der Bischöfe in Einheit mit dem Bischof von Rom.

Wenn Seewald im vorliegenden Zusammenhang auf LG 12 verweist und diesen Passus der Kirchenkonstitution gegen die hier aus derselben Konstitution zitierten Stellen und deren von mir vorgetragene Interpretation

¹⁹ CD 2.

²⁰ Ebd. [Hervorhebung von mir].

²¹ Unter Verweis auf LG 25 sagt auch die Glaubenskongregation: „Quod ad quaestiones fidei vel disciplinae moralis spectat, patet tantum [!] Summum Pontificem et Collegium Episcoporum in communione cum ipso commorantium auctoritate docendi fidelesque obligandi polere“ (*Congregatio pro Doctrina Fidei*, Nota doctrinalis professionis fidei formulam extremam enucleans [29. Juni 1998] Nr. 4, in: AAS 90 [1998] 544–551, hier 545).

²² Seewald, Kritik, 84.

ausspielt („*Stattdessen* lehrt die Kirchenkonstitution [...]“²³), so kann dies unmöglich überzeugen. LG 12 spricht zunächst vom *munus propheticum* aller Gläubigen, welches diese in der Weitergabe des Zeugnisses Christi „vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15)“²⁴, ausüben. Daran schließen die folgenden Sätze an, die Seewald in seiner Replik wörtlich zitiert:

Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft tut sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“ (Augustinus: *De Praed. Sanct.* 14,27) ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.²⁵

Daraus folgert Seewald: „Der Gesamtheit der Gläubigen kommt jene *indefectibilitas* zu, die die Grundlage der ‚unter Leitung des heiligen Lehramtes‘ der Kirche anvertrauten *infallibilitas* ist.“²⁶ Mit der zitierten Wendung „unter der Leitung des heiligen Lehramtes“ nimmt er Bezug auf den unmittelbar folgenden Satz in LG 12, der lautet:

Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk *unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft* es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest.²⁷

Hätte Seewald diesen Satz zur Gänze zitiert, wäre jedermann deutlich geworden, dass das „heilige Lehramt“ auch an dieser Stelle als letztverbindliche, vom *munus propheticum* aller Getauften qualitativ verschiedene Bezeugungsinstanz des Glaubens gesehen wird – im Einklang mit allen anderen Konzilsaussagen, die ich hier zitiert habe.²⁸

Dabei geht und ging es mir nicht darum, die Frage zu diskutieren, ob und gegebenenfalls wie der sich in diesen Aussagen unmissverständlich aussprechende Wahrheitsanspruch des kirchlichen Magisteriums heute überzeugend begründet werden kann. Es geht und ging mir nur darum festzustellen, wie sich die theologische Selbstpositionierung des Lehramts darstellt, damit hinreichend deutlich wird, dass die systematische Kernthese

²³ Ebd. [Hervorhebung von mir].

²⁴ LG 12; vgl. auch ebd. 10, 31; AA 10.

²⁵ LG 12.

²⁶ *Seewald*, Kritik, 84.

²⁷ LG 12 [Hervorhebung von mir].

²⁸ Vgl. G. Bier, Das Verhältnis zwischen dem kirchlichen Lehramt und den Theologen in kanonistischer Perspektive, in: R. Ahlers/B. Laukemper-Isermann (Hgg.), Kirchenrecht aktuell. Anfragen von heute an eine Disziplin von „gestern“, Essen 2004, 1–44, hier 9f.; W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick, in: D. Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes. Konkurrent oder Partner des Lehramts?, Freiburg i.Br. [u.a.] 1994, 66–131, hier 101–104; Ch. Obly, *Sensus fidei fidelium*. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die *Communio*-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum, St. Ottilien 2000.

von Seewalds Buch als dogmatisches Wunschdenken zu betrachten ist, das vielleicht sympathisch sein mag, aber dem dogmengeschichtlichen Befund nicht standzuhalten vermag.

3. Wenn Seewald im nächsten Schritt feststellt, die Theologie finde „ihren Gegenstand in der Offenbarung, wie sie in Schrift und Tradition bezeugt wird“²⁹, so steht diese Aussage für sich genommen ganz und gar im Einklang mit dem Verständnis der kirchlichen Lehrautorität, wie es uns in den Texten des Zweiten Vatikanums begegnet. Dasselbe gilt für die Feststellung, dass die „Theologie als kirchlich gebundene Wissenschaft [...] *nicht nur* eine lehramtliche Entscheidungen apologetisch kommentierende Disziplin“³⁰ ist. Aber was folgt aus alledem?

Gewiss soll die Theologie im Verständnis der sie normierenden Kirche mehr als bloße Apologie des kirchlichen Lehramts sein. Aber im Blick auf dessen unfehlbare Entscheidungen im Primär- und Sekundärbereich des Dogmas³¹ hat sie gewiss doch immer *auch* eine apologetische Funktion. Wo es ihr um den Sinngehalt eines Dogmas im eigentlichen Sinn zu tun ist, hat sie nach den Vorgaben der Kirche über die Berufung des Theologen diesen Sinngehalt zwar stets neu – *aggiornamento!* – aus dem Ganzen des Glaubens heraus zu interpretieren und existenziell zu erschließen, dabei zugleich immer aber *auch* zu verteidigen.³² In diesem Punkt unterschei-

²⁹ Seewald, Kritik, 84.

³⁰ Ebd. [Hervorhebung von mir].

³¹ Zur Differenzierung zwischen dem sogenannten „Primärbereich“ des Dogmas, der alles umfasst, was die Kirche als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt („*ea omnia quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali Magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur*“), und dem „Sekundärbereich“ des Dogmas, in dem die Wahrheiten angesiedelt sind, die mit der göttlichen Offenbarung notwendig verbunden sind, und zu dem alles gehört, was von der Kirche bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre endgültig vorgelegt wird („*omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem [sc. Ecclesia] definitive proponuntur*“), vgl. *Congregatio pro Doctrina Fidei*, Professio fidei et ius iurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo (9. Januar 1989), in: AAS 81 (1989) 104–106, hier 105. Vgl. auch *Johannes Paul II.*, Litterae apostolicae motu proprio datae „*Ad tuendam fidem*“ (18. Mai 1998), in: AAS 90 (1998) 457–461. – Die Glaubenskongregation hat mit „Billigung des Heiligen Vaters“ eine „autorisierte Hilfestellung zum Verstehen der Texte“ (so *J. Ratzinger*, Stellungnahme, in: StZ 124 [1999] 169–171, hier 171) vorgelegt und darin präzise erklärt: Die dem „Primärbereich“ zugehörigen Wahrheiten gelten als im eigentlichen Sinn von Gott geoffenbart („*tamquam divinitus et rite revelatae*“), so dass sie von allen Gläubigen mit theologalem Glauben angenommen werden müssen („*ex omnibus fidelibus assensum fidei theologalis exigunt*“). Dagegen sind die Wahrheiten des „Sekundärbereichs“ zwar nicht im eigentlichen Sinn geoffenbart („*tamquam rite revelatae non sint propositae*“), wohl aber aus historischen oder logischen Gründen unbedingt notwendig zur Bewahrung des Glaubensguts („*ad depositum fidei fideliter custodiendum et exponendum necessarias*“). Jeder Gläubige müsse ihnen fest und endgültig zustimmen („*firmiter et definitive assentiri*“). Sowohl die vom (ordentlichen oder außerordentlichen) Lehramt als geoffenbart zu glauben vorgelegten Wahrheiten aus dem „Primärbereich“ als auch die von ihm endgültig vorgelegten Wahrheiten aus dem „Sekundärbereich“ seien als *unfehlbar und unabänderlich* zu betrachten, so dass gelte: „*indoleme assensionis erga utraque praecepta eodem modo esse plenam et irrevocabilem*“ (*Congregatio pro Doctrina Fidei*, Nota doctrinalis [29. Juni 1998] Nr. 5–8, 546 f.).

³² Vgl. *Congregatio pro Doctrina Fidei*, Instructio „*Donum veritatis*“ de ecclesiali theologia vocatione, in: AAS 82 (1990) 1550–1570, bes. 1552–1569; dazu *Bier*, Verhältnis, bes. 15–32.

det sich die theologische Arbeit im Sinne der Kirche fundamental von der Arbeit des Juristen, zu der sie sonst gewisse Ähnlichkeiten aufweist: Wie der Jurist nicht selbst die Gesetze macht, sondern diese sich vom Gesetzgeber vorgeben lässt, so liegt der Arbeit des Theologen die vom Lehramt verantwortete Glaubenslehre zugrunde. Im Unterschied zum Juristen aber, der alle Gesetze nach Herzenslust in Frage stellen kann, weil sie sich rein menschlicher Setzung verdanken, muss der sich als kirchlicher Wissenschaftler verstehende Theologe die Verbindlichkeit des Sinngehalts eines Dogmas anerkennen. Diese Forderung ergibt sich jedenfalls so lange mit zwingender Notwendigkeit, wie Theologie auf dem Fundament des katholischen Offenbarungsverständnisses betrieben werden soll, der Glaube also auf der verbindlichen Auslegung der in Christus ergangenen Offenbarung durch das Lehramt des Papstes und der Bischöfe beruht.

Deshalb gibt Seewald das katholische Offenbarungskonzept unzutreffend wieder, wenn er sagt:

Die Offenbarung als Gegenstand der Theologie ist selbstverständlich eine in der Gemeinschaft der Kirche bereits interpretierte und dort fortwährend zu interpretierende Größe, weshalb ein Offenbarungsbegriff, der *völlig* an der Kirche vorbeigeht, *nicht sinnvoll* erscheint.³³

Mit dieser Aussage trägt er nämlich dem unauflöselichen Zusammenhang nicht ausreichend Rechnung, in dem der Offenbarungsbegriff nach katholischer Glaubenshermeneutik mit dem Begriff des kirchlichen Lehramts innerlich verbunden ist.

An dieser Stelle ist auch der Ort, einmal ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass das „Bild von Theologie und Glaube“, dem Seewald sich „nicht anschließen kann“, nicht von mir „entworfen“ ist, wie er formuliert,³⁴ sondern das Ergebnis meiner *Interpretation* der lehramtlichen Texte darstellt. Und bis auf weiteres bin ich eben der Überzeugung, dass meine Deutung sachgerechter ist als diejenige, die er selbst der systematischen Kernthese seines Buches zugrunde legt.

4. Wenn Seewald fordert, dass die Theologie gegenüber dem kirchlichen Lehramt „bei aller Affirmation des Kirchlichen [...] auch kritisch sein“³⁵ müsse, so ist dagegen überhaupt nichts einzuwenden. Mir liegt es völlig fern, kritisches Denken in der Theologie in irgendeiner Art und Weise zu diskreditieren. Nur bin ich zugleich der Auffassung, dass Theologinnen und Theologen immer dann, wenn sie den Sinngehalt einer nach den Normen des kanonischen Rechts unfehlbaren Lehre aus welchen Gründen auch immer für nicht (mehr) annehmbar halten, dies offen aussprechen und keine Haarspaltereien betreiben sollten, getreu dem Motto: „Die Logik des Lehramts ist festgezurr, bietet aber dem, der ihre Finessen kennt, durchaus

³³ Seewald, Kritik, 84 [Hervorhebung von mir].

³⁴ Ebd. 83.

³⁵ Ebd. 84.

Luft, um Entwicklung zu denken.“³⁶ Mit dieser Methode sind, wie Norbert Lüdecke einmal treffend bemerkt hat, im ökumenischen Dialog mehrere nicht gedeckte Schecks ausgestellt worden.³⁷ Stattdessen, so Lüdecke, sollten die Theologen daran arbeiten, „die Programmfehler zu finden und zu beheben“³⁸. Dies bedeutet im Blick auf alle unfehlbaren Lehren allerdings nichts weniger, als die kirchliche Unfehlbarkeitsdoktrin als ganze in Frage zu stellen, wie Hans Küng es bekanntlich wiederholt getan hat. Darauf habe ich am Ende meines Beitrags hingewiesen. Auch hier werde ich noch einmal darauf zurückkommen.

5. Damit sind wir bei der entscheidenden Frage angelangt: Woher weiß der Theologe, welche kirchlichen Lehren unfehlbar, mithin irreversibel sind? Dass es solche Lehren gibt, steht nach katholischer Dogmatik außer Zweifel,³⁹ nur welche es sind, das eben ist – in gewissem Umfang – strittig. Ich habe in meiner Kritik an Seewalds Buch darauf hingewiesen, dass diese Frage die Achillesferse des gesamten Reformdiskurses ist und dass jeder, der Spielräume für Reformen in der Kirche auszuloten sucht, genau diese Frage im Blick auf einzelne innerkirchliche Problemfelder (zum Beispiel Frauenordination, Ökumene, Fragen der Kirchenverfassung, Sexual- und Ehemoral) prüfen müsste. Das ist in Seewalds Buch nicht geschehen und wird von diesem auch in seiner Replik nicht nachgeholt.

Stattdessen widerspricht Seewald meiner Feststellung, über den Verbindlichkeitsgrad einer lehramtlichen Entscheidung könne „nach der Logik des katholischen Offenbarungsverständnisses ohnehin nur das Lehramt selbst entscheiden, nicht hingegen der akademische Diskurs oder die ‚Vernunft des Einzelnen‘“.⁴⁰ In dieser Aussage formuliere ich ein Sachurteil unter Voraussetzung „der Logik des katholischen Offenbarungsverständnisses“. Ich sehe

³⁶ M. Seewald, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2018, 51.

³⁷ Vgl. N. Lüdecke, Die kirchenrechtliche Relevanz der „subsistit in“-Formel. Ein kanonistischer Ökumenebaustein, in: R. Althaus [u. a.] (Hgg.), *Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche* (FS H. J. F. Reinhardt), Essen 2007, 279–309, hier 307f. Mit Recht betont Lüdecke: Die „kanonistische Sicht“ kann „als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der römisch-katholischen Kirche eine wichtige Hilfe sein. Sie kann katholischen Theologinnen und Theologen u. a. helfen, in alle Fragen die aufgrund der ständisch-hierarchischen Struktur ihrer Kirche notwendige geltungstheoretische Dimension einzublenden“ (ebd. 308). Vgl. den entschiedenen Widerspruch gegen diese Position von Seewald, *Reform*, 57.

³⁸ Lüdecke, *Relevanz*, 308.

³⁹ Nebenbei sei angemerkt, dass Formulierungen wie die folgenden historisch irreführend sind: „Das Lehramt hat die Anforderungen, die die Moderne ihm stellt, aufgenommen, indem es die Lehre der Kirche in die Form dogmatischer Lehre zu gießen – das heißt: sie zunehmend entscheidungsförmig und immer stärker autoritätssanktioniert darzustellen – versuchte“ (Seewald, *Reform*, 65); oder: „Eine spezifisch moderne Form der propositionalen Vereindeutigung des Evangeliums stellt das Dogma dar, bei dem die Kirche mit ihrer Autorität dafür zu bürgen versucht, dass der in Aussageform als wahr in Anspruch genommene Ausdruck des Evangeliums auch tatsächlich wahr ist“ (ebd. 129; vgl. ebd. 109, 113, 123). Als seien die altkirchlichen Dogmen nicht ebenso autoritative und definitive Festschreibungen von einzelnen Aspekten der Glaubenslehre durch das kirchliche Lehramt!

⁴⁰ Vgl. Seewald, *Kritik*, 85; das Zitat findet sich bei Bruns, *Spielraum*, 79.

nicht, warum ich dieses Sachurteil revidieren müsste, steht dieses doch ganz im Einklang mit den oben zitierten Texten des Zweiten Vatikanums und anderen einschlägigen Dokumenten des Lehramts.⁴¹ Die katholische Kirche kennt nun einmal kein Magisterium des einzelnen Gläubigen oder einer Gruppe von Gläubigen, die im herrschaftsfreien Diskurs – „ohne Angst, Denkverbote und Scheuklappen“, wie Seewald in seinem Buch vehement fordert⁴² – Schrift und Tradition nach eigenen Maßstäben auslegen.⁴³

Dass die Frage nach der Legitimität einer dogmatischen Entwicklung von mir „kurzerhand“ als „eine Frage des Glaubens“ deklariert werde,⁴⁴ ist eine Verzerrung meiner Aussage. Von „kurzerhand“ kann überhaupt nicht die Rede sein. Vielmehr behaupte ich:

Die Rechtmäßigkeit einer dogmatischen Entwicklung [...] lässt sich anhand rationaler Kriterien niemals *letztgültig* beurteilen. Vielmehr ist die Legitimitätsfrage *im Letzten* selbst eine Frage des Glaubens, der sich in einer Offenbarungsreligion auf ein ihm unverfügbares Offenbarungsgeschehen bezieht.⁴⁵

Stimmt dies etwa nicht? Ich betone ausdrücklich, es seien „der Entwicklung der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre in Schrift und Tradition Schranken vorgegeben, die verhindern, dass sie ins Beliebiges abgeleitet“⁴⁶ – soll heißen: Die Entwicklung des Dogmas ist selbstverständlich kein gänzlich willkürliches Geschehen, das einer rationalen Überprüfung überhaupt nicht standhalten würde. Aber dass die dogmatische Entwicklung der geoffenbarten Wahrheit entspricht, kann in der Instanz der Vernunft allein niemals beurteilt, sondern *letztlich* nur aus einem gläubigen Vertrauen heraus angenommen werden. Alles andere wäre theologischer Rationalismus, der dem Begriff übernatürlicher Offenbarung widerspricht, wie ihn der christliche Glaube voraussetzt.

Dass das in diesem Zusammenhang von mir zitierte Wort Karl Rahners – „Die Geschichte der Dogmenentwicklung ist selbst erst die fortschreitende Enthüllung ihres Geheimnisses“⁴⁷ – aus dem Zusammenhang gerissen wäre,

⁴¹ Vgl. *Bier*, Verhältnis, 17f.

⁴² *Seewald*, Dogma, 294; vgl. ebd. 55, 270, 275.

⁴³ Vgl. *Congregatio pro Doctrina Fidei*, Instructio „Donum veritatis“ de ecclesiali theologiae vocatione Nr. 34, 1564: „Primum unum sane munus theologiae est recte interpretari Magisterii documenta, quam ad rem normis hermeneuticis utitur, inter quas principium illud reperitur, vi cuius doctrina Magisterii, assistentiae divinae virtute, ultra argumentationes valet, interdum haustas ex quadam theologia particulari, quam ipsa adhibet. Quod autem attinet ad pluralismum theologicum, ipsum legitimum non est, nisi in tuto ponatur unitas fidei in suo sensu obiectivo.“ Vgl. auch ebd., Nr. 38, 1568: „Magisterio Ecclesiae magisterium supremum conscientiae opponere idem est ac principium liberi examinis, quod nec cum Revelationis oeconomia eiusque in Ecclesia transmissione conciliari potest, nec cum recta opinione theologiae munerumque theologiae.“

⁴⁴ *Seewald*, Kritik, 85.

⁴⁵ *Bruns*, Spielraum, 79 [Hervorhebung von mir].

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ *K. Rahner*, Die Assumptio-Arbeit von 1951 mit den Ergänzungen bis 1959, in: *Ders.*, Sämtliche Werke. Band 9: Maria, Mutter des Herrn, bearbeitet von *R. P. Meyer*, Freiburg i. Br. 2004, 3–392, hier 21.

kann ich nicht erkennen, im Gegenteil. Was Rahner in Anbetracht der seinerzeit diskutierten Assumpta-Definition meint, ist folgendes: Die Entwicklung des Dogmas unterliegt keinem rational *restlos* einsichtigen, also auch nicht einem prognostizierbaren Prozess⁴⁸ – eine Position, die Seewald übrigens selbst vertritt.⁴⁹ Vielmehr stellt die Dogmenentwicklung ein Geschehen dar, in dem selbst erst deutlich wird, welche Wege der Geist Gottes seine Kirche in der Explikation des *depositum fidei* führen will.⁵⁰

Der Verweis auf den Geist Gottes mag uns auch daran erinnern, dass Dogmenentwicklung im katholischen Verständnis letztlich etwas wesentlich anderes zu sein beansprucht als (stets vorläufige) Wahrheitsfindung in einem herrschaftsfreien Diskurs unter Gläubigen oder Theologen.⁵¹ Sie kann vor dem Hintergrund dessen, was nicht zuletzt das Zweite Vatikanum lehrt, im tiefsten Grund ihres Wesens nur als ein geistliches Gnadengeschehen begriffen und daher auch nur im gnadenhaft getragenen Glauben bejaht werden:⁵² Die amtlich bestellten Lehrer der Kirche und in ihrer „treuen Gefolgschaft“⁵³ das ganze Volk Gottes betrachten hörend und betend das in Schrift und Tradition überlieferte Offenbarungswort und bringen so „aus dem Schatz der Offenbarung Neues und Altes“ hervor, wie man mit LG 25 im Anschluss an Mt 13,52 sagen kann. Die Kirche als ganze kann

⁴⁸ Rahner sagt: „Das *vollendete* Gesetz der dogmatischen Entwicklung aber ließe sich erst aufstellen, wenn der ganze einmalige Vorgang abgelaufen ist. Da er echte Geschichte, und zwar eine solche unter dem Antrieb des Geistes Gottes ist, der sich nie restlos den menschlich erfassbaren Gesetzen zugänglich erweist, ist er nie bloß die Anwendung einer Formel und eines allseitig fixierten Gesetzes. Der Versuch, eine solche Formel adäquater Art zu konstruieren und damit den Ablauf dieser Geschichte eindeutig kontrollieren und eventuelle ‚Abweichungen‘ als Fehlentwicklung behaupten zu wollen, erweist sich a priori als verfehlt. Die Geschichte der Dogmenentwicklung ist selbst erst die fortschreitende Enthüllung ihres Geheimnisses“ (ebd. 21 [Hervorhebung im Original]).

⁴⁹ Vgl. *Seewald*, Dogma, 270; vgl. ebd. 290f.

⁵⁰ Rahner sagt: „Daß aber die immer mögliche Gefahr [sc. einer dogmatischen Fehlentwicklung] letztlich nicht Wirklichkeit wird, dafür sorgt die Verheißung des Geistes und sie allein“ (*Rahner*, Assumptio-Arbeit, 22).

⁵¹ Für Seewald ist ein Dogma genau dies und nur dies: das prinzipiell vorläufige Ergebnis eines prinzipiell offenen Diskurses aller Gläubigen (*Seewald*, Reform, 122, 129, 136–139, 142f., 148f.) – mit der vagen Einschränkung: „Vermutlich gibt es Irreversibles“ (ebd. 114). Dogmen stellen für ihn zwar gewisse Punktsetzungen dar. Die dadurch ausgeschlossenen Möglichkeiten der dogmatischen Lehrentwicklung könnten jedoch in späterer Zeit aktualisiert und auf diese Weise einmal erfolgte Punktsetzungen als überholt korrigiert werden (ebd. 113–115, 118, 140f.). Denn „[d]enkbar ist, dass eine Lehre einfach nicht mehr das zu vermitteln vermag, was alle kirchliche Lehre zu vermitteln hat: das Evangelium“ (ebd. 136). Ob dem so ist (und was die Bezugsgröße „Evangelium“ besagt), könne wiederum nur im freien Austausch der theologischen Argumente herausgefunden werden. Mit dieser Sichtweise stellt Seewald die lehrrechtliche Architektur der katholischen Dogmatik, wie sie sich auf dem Fundament des Zweiten Vatikanums erhebt, samt ihrer offenbarungstheologischen und pneumatologischen Begründung radikal infrage (überflüssig zu betonen, dass es sich bei dieser Feststellung um ein bloßes Sachurteil handelt, das *kein* moralisches Werturteil impliziert).

⁵² Vgl. *K. Rahner*, Überlegungen zur Dogmenentwicklung, in: *Ders.*, Sämtliche Werke. Band 9, 442–471, hier 450–452, 461–463, 465–467.

⁵³ LG 12.

letztlich nur im Glauben darauf vertrauen, dass Gott selbst sie durch die Zeiten hindurch in der Wahrheit gehalten hat und hält.⁵⁴

Wenn Seewald aus dieser Feststellung schlussfolgernd mir unterstellt: „Wer sich also kritisch zum Lehramt positioniert, zweifelt an der Treue Gottes zu seiner Kirche, da Gott als Bürge für das mit der Lehre der Kirche identifizierte Handeln des Lehramtes betrachtet wird“⁵⁵, so ist darauf in Anbetracht der katholischen Glaubenshermeneutik zu antworten: Nicht wer sich einfach nur „kritisch“ – was soll das heißen? – „zum kirchlichen Lehramt positioniert“, wohl aber wer zutiefst davon überzeugt ist, dass das Lehramt in Lehren, die es mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vertritt, definitiv einem Irrtum erlegen ist, wird natürlich – muss das eigens gesagt werden? – nicht länger daran glauben, dass das Lehramt so etwas wie die Treue Gottes oder den Beistand des Heiligen Geistes zu Recht für sich reklamiert. Eine andere Konsequenz lässt das katholische Offenbarungsverständnis nicht zu.⁵⁶

6. Fragen wir nun konkret: Welche Lehren sind nach katholischem Lehrrecht als unfehlbar und irreversibel zu betrachten? Dieser Frage kann in einem kurzen Artikel unmöglich in allen Einzelheiten nachgegangen werden. Ich habe Seewald denn auch lediglich für seine Aussage kritisiert, „[e]indeutig zählbar“ als Dogmen im eigentlichen Sinn seien nur das Immaculata-, das Infallibilitäts- und das Assumptadogma.⁵⁷ Ich habe in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass das kirchliche Lehramt „nicht zuletzt auch“⁵⁸ das Verbot der Frauenordination als unfehlbares Dogma betrachtet. Dieses Sachurteil ist über jeden Zweifel erhaben.⁵⁹ Nicht zuletzt die von mir zitierte amtliche Erklärung Kardinal Ladarias beweist dies, wonach Papst Johannes

⁵⁴ Vgl. *Rahner*, Überlegungen zur Dogmenentwicklung, 467–470.

⁵⁵ *Seewald*, Kritik, 85.

⁵⁶ Seewald meint: „Nähme man das Lehramt zu ernst, würde man vermutlich an ihm irre werden“ (*Seewald*, Reform, 95).

⁵⁷ Vgl. *Bruns*, Spielraum, 78.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Auf Nachfrage hat die Glaubenskongregation mit Billigung des Papstes unmissverständlich erklärt: „Haec enim doctrina assensum definitivum [!] exigit, cum, in verbo Dei scripto fundata atque in Ecclesiae Traditione inde ab initio constanter servata et applicata, ab ordinario et universali magisterio infallibiliter [!] proposita sit“ (*Congregatio pro Doctrina Fidei*, Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. „Ordinatio Sacerdotalis“ traditam [28. Oktober 1995], in: AAS 87 [1995] 1114). Das Verbot wird dabei qualifiziert als „ad fidei depositum pertinens“. – *Johannes Paul II.*, Epistola apostolica „Ordinatio Sacerdotalis“ de Sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda (22. Mai 1994), in: AAS 86 (1994) 545–548, hatte die Lehre über die Unmöglichkeit der Frauenordination abschließend als „sententia ab omnibus Ecclesiae fidelibus [...] definitive tenenda“ (ebd. 548) bezeichnet und zuvor mit Berufung auf Papst Paul VI. eindeutig in den Bereich des *ius divinum* eingeordnet, das für das kirchliche Lehramt prinzipiell unverfügbar ist (vgl. 546: „secundum aeternum Dei consilium“; 548: „rem magni momenti, quae ad ipsam Ecclesiae divinam constitutionem pertinet“). Eine „vis mere disciplinaria“ wird für diese Lehre dementsprechend explizit verneint (ebd. 548). Vgl. *W. Aymans*, Veritas de fide tenenda. Kanonistische Erwägungen zu dem Apostolischen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis“ im Lichte des Motu proprio „Ad tuendam fidem“, in: *G. L. Müller* (Hg.), Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung, Würzburg 1999, 380–399, bes. 389f., 397f.

Paul II. in *Ordinatio Sacerdotalis* mit der Autorität des Petrusnachfolgers „kein neues Dogma“ (also nicht eine feierliche *ex-cathedra*-Entscheidung), sehr wohl aber ein *Dogma* verkündet habe, insofern „das ordentliche und allgemeine Lehramt“ die Unmöglichkeit der Frauenordination längst „in der ganzen Geschichte als zum Glaubensgut gehörend [...] vorgetragen“⁶⁰ habe.

Am Rande nur sei an dieser Stelle auf einen Punkt aufmerksam gemacht, der in der Diskussion um *Ordinatio Sacerdotalis* viel zu wenig Beachtung findet: Hermann J. Pottmeyer hat darauf hingewiesen, dass Papst Johannes Paul II. in diesem Lehrdokument zwar festgestellt habe, das Verbot der Frauenordination sei ein unfehlbares Dogma des ordentlichen Lehramts. Der Papst könne aber für diese seine Tatsachenfeststellung formalrechtlich *keine* Unfehlbarkeit beanspruchen, so dass sein Nein zur Frauenweihe „auf fehlerbare Weise unfehlbar“ und folglich prinzipiell revidierbar sei.⁶¹ Dazu ist zu sagen: So bestechend diese Argumentation aus logischen Gründen erscheinen mag, sie hebt in der Konsequenz den Begriff eines unfehlbaren *magisterium ordinarium et universale* auf, der jedoch ein integraler Bestandteil des katholischen Lehrrechts ist. Sie impliziert nämlich, dass ein in der Infallibilität des ordentlichen Lehramts verbürgtes Dogma *als solches* solange strittig bleibt und als reversibel betrachtet werden muss, bis der Papst es in Form einer Kathedralentscheidung definiert hat, um wirklich jeden formalrechtlichen Zweifel aus der Welt zu schaffen. Die Autorität des ordentlichen Lehramts wäre damit aber *ad absurdum* geführt. Sie wäre immer nur vorläufig und letztlich abhängig von der höchsten Lehrvollmacht des Papstes (oder eines Ökumenischen Konzils). Das entspricht ganz offenkundig nicht der inneren Logik des katholischen Lehrrechts und passt im Übrigen auch nicht zur Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kollegialität der Bischöfe in der kirchlichen *Communio*. Dem Papst steht mit der *ex-cathedra*-Definition zwar jederzeit die dogmatische Letztentscheidung zu, die durch keine andere Instanz angefochten werden kann. Ja, nach den oben zitierten Aussagen des Zweiten Vatikanums vermag er in *letzter* Konsequenz im *äußersten* Konfliktfall das kirchliche Lehramt allein zu vertreten (so dass die Achillesferse des katholischen Lehrrechts bekanntermaßen das Problem des *papa haereticus* ist). Aber es ist offenkundig nicht vorgesehen, dass der Papst immer vom lehrrechtlichen Instrument der *ex-cathedra*-Definition Gebrauch machen muss, damit eine Lehre des ordentlichen Magisteriums überhaupt unbezweifelbar den Charakter eines unfehlbaren Dogmas hat.⁶²

⁶⁰ Vgl. L. F. Ladaria, Zu einigen Zweifeln über den definitiven Charakter der Lehre von „*Ordinatio Sacerdotalis*“ (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ladaria-ferrer/documents/rc_con_cfaith_doc_20180529_caratteredefinitivo-ordinatiosacerdotalis_ge.html; letzter Zugriff: 30.11.2019).

⁶¹ H. J. Pottmeyer, Auf fehlerbare Weise unfehlbar? Zur einer neuen Form päpstlichen Lehrens, in: StZ 124 (1999) 233–242, bes. 236, 240, 242. Vgl. Seewald, Reform, 16 Anm. 5.

⁶² Vgl. *Congregatio pro Doctrina Fidei*, Nota doctrinalis (29. Juni 1998) Nr. 9, 548: „Idcirco, cum de aliqua doctrina nullum in forma sollemni definitionis exstet iudicium, sed eadem a Magisterio ordinario et universali – in cuius numerum Papa necessarie confertur – doceatur

Seewald kritisiert heftig, dass ich das Verbot der Frauenordination in eine Reihe mit den altkirchlichen Konzilsentscheidungen zu Trinitätstheologie, Christologie und Mariologie stelle. Damit würde ich „dogmatische Maßlosigkeit“ offenbaren.⁶³ Mit der Aufzählung habe ich jedoch lediglich zum Ausdruck gebracht, dass all diese Lehrentscheidungen im Verständnis des Lehramts *unfehlbare* Dogmen sind. Ich widerspreche Seewald, wenn er erklärt, „das Nein zur Frauenordination“ stehe „in seiner lehramtlichen *Verbindlichkeit*“ nicht auf einer Stufe mit der Trinitätslehre und den christologischen Lehrentscheidungen der alten Kirche.⁶⁴ Denn wenn alle genannten Entscheidungen als infallibel zu betrachten sind, ist es sinnlos, hinsichtlich ihres jeweiligen Verbindlichkeitsgrads Unterschiede zu machen: Unfehlbar ist – und bleibt – unfehlbar!⁶⁵ Wenn Seewald unter dem Gesichtspunkt der „theologischen *Wertigkeit*“⁶⁶ auf einem Unterschied zwischen dem Verbot der Frauenordination auf der einen und den genannten altkirchlichen Dogmen auf der anderen Seite beharrt, so wird ihm darin niemand widersprechen. In der Hierarchie der Wahrheiten stehen Trinität, Christologie und Mariologie natürlich über dem Nein zur Frauenweihe, weil sie für die Getauften im Blick auf ihre ewige Berufung zur Gotteskindschaft existenziell ungleich bedeutsamer sind. Die Rede von der „Hierarchie der Wahrheiten“⁶⁷ darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich eben um *Wahrheiten* handelt, unter denen eine graduelle Abstufung hinsichtlich ihres Wahrseins nicht möglich ist. Die Unterscheidung zwischen dem Primärbereich der *fides credenda* und dem Sekundärbereich der *fides tenenda*, auf der Seewald insistiert und die „bis in die strafrechtlichen Konsequenzen hineinreicht“⁶⁸, ist damit keineswegs in Abrede gestellt. Sie trägt aber im Blick auf die Frage nach dem Verbindlichkeitsgrad nichts aus.

quippe quae ad patrimonium depositi fidei respiciat, intelligenda est tunc tamquam infallibiliter [!] proposita. Ergo Romani Pontificis declaratio confirmandi seu iterum affirmandi actus dogmatizationis novus non est, sed confirmatio formalis veritatis ab Ecclesia iam [!] obtentae atque infallibiliter [!] traditae.“ Ausdrücklich gilt dies gleichermaßen für alle Lehren aus dem Primär- und Sekundärbereich, die nicht „actu definitivo“, also nicht „sollemniter“ (durch eine päpstliche Kathedralentscheidung oder durch ein Ökumenisches Konzil) definiert worden sind. Zum Sekundärbereich gehört – unter dem Vorbehalt eines möglichen Aufstiegs in den Primärbereich – das Verbot der Frauenordination (vgl. ebd. 550).

⁶³ Seewald, Kritik, 85.

⁶⁴ Ebd. [Hervorhebung von mir].

⁶⁵ Siehe oben Anm. 31. Nach der dort zitierten *Nota doctrinalis* der Glaubenskongregation sind die Lehren aus dem Sekundärbereich des Dogmas keineswegs weniger verbindlich als diejenigen aus dem Primärbereich. Wohl aber bestehe ein Unterschied hinsichtlich der Autorität, welcher der Glaube sich jeweils unterwirft: „Differentia ad virtutem supernaturalem fidei spectat: assensio enim erga veritates primi commatis recta via fide de auctoritate Verbi Dei innittitur (doctrinae de fide credenda); fundamenta autem assensionis erga veritates secundi commatis in fide de auxilio a Spiritu Sancto Magisterio praebito et in doctrina catholica de infallibilitate Magisterii (doctrinae de fide tenenda) ponuntur“ (*Congregatio pro Doctrina Fidei*, *Nota doctrinalis* [29. Juni 1998] Nr. 8, 547).

⁶⁶ Seewald, Kritik, 85 [Hervorhebung von mir].

⁶⁷ Vgl. UR 11.

⁶⁸ *Aymans*, *Veritas*, 393; vgl. ebd. 397.

7. Dass der Sekundärbereich „seit dem *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992 unter den Begriff des Dogmas fällt“, bezeichnet Seewald in seinem Buch als „höchst folgenreich“, ja als geradezu revolutionär.⁶⁹ Ein Katechismus kann seiner Meinung nach nicht „kurzerhand die Festlegungen zweier Konzilien korrigieren“⁷⁰, wobei er die beiden Vatikanischen Kirchenversammlungen im Blick hat. Mir kam es in meiner Kritik lediglich darauf an, im Verweis auf eine einschlägige Aussage des Kirchenlehrers Thomas von Aquin (auf die Seewald nicht eingeht) sowie auf das Schema *De Ecclesia Christi* der dogmatischen Vorbereitungscommission des Ersten Vatikanums (dem ich mit keiner Silbe lehramtliche Verbindlichkeit zuschreibe, wie Seewald insinuiert) und auf die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums aufzuzeigen, dass die Position des Weltkatechismus keineswegs so revolutionär ist, wie Seewald es darstellt. Sie hat vor allem nicht „kurzerhand“ das Licht der Welt erblickt, als wäre sie gleichsam disruptiv vom Himmel gefallen, sondern lässt sich – nur darauf wollte ich aufmerksam machen – durchaus als legitime organische Weiterführung (eher jedenfalls denn als „Korrektur“) der bisherigen theologischen Tradition im Anschluss an 1 Tim 6,20 („O Timothee, depositum custodi [...]“) verstehen, wie es das Lehramt tut.⁷¹ Um diese Sichtweise zu untermauern, habe ich Karl Rahners Kommentar zur Formulierung „sancte custodiendum et fideliter exponendum“ in LG 25 zitiert. Wenn Seewald mir vorwirft, dass Zitat sei gekürzt, so ist das richtig, tut aber nichts zur Sache. Denn es geht im vorliegenden Kontext nicht um Rahners *Bewertung*, sondern nur um seine *Interpretation* der in Frage stehenden Textstelle.

8. Am Ende kommt Seewald auf das Problem einer „homogenen Dogmenentwicklung“⁷² zu sprechen. Dabei unterstellt er mir zunächst eine Auffassung, die ich nicht geäußert habe, indem er ein Zitat aus seinem Kontext reißt. Ich sei der Meinung, das „Verständnis des *depositum fidei*“ könne „nur derart“ „in Gestalt des Dogmas weiterentwickelt werden“, dass es – und nun folgt das sinnentstellte Zitat – „stets mit sich selbst identisch bleibt, so dass wohl eine Vertiefung, nicht aber eine kontradiktorische Revision der einmal erfolgten dogmatischen Entwicklung möglich ist“.⁷³ Wer meinen Beitrag kennt, weiß, dass meine Worte in einem gänzlich anderen Zusammenhang stehen, nämlich dort, wo ich den historischen Teil von Seewalds Buch folgendermaßen zusammenfasse: Alle von Seewald „vorgestellten Theologen“, so stelle ich fest, kommen in ihren Theorien der Dogmenentwicklung darin

⁶⁹ Seewald, Dogma, 45 f.

⁷⁰ Seewald, Kritik, 87.

⁷¹ Seewald übertreibt, wenn er behauptet, dass der Weltkatechismus mit seinem Dogmenbegriff, unter den auch solche Wahrheiten fallen, die mit den geoffenbarten Wahrheiten in einem notwendigen (!) Zusammenhang stehen, „die exklusive Bindung des Dogmas an die Offenbarung auflöst“ (Seewald, Reform, 63).

⁷² Seewald, Kritik, 89.

⁷³ Ebd.

überein, „dass das der Kirche anvertraute *depositum fidei* der Erklärung und Entfaltung im Dogma bedarf, dabei jedoch [...] *stets mit sich selbst identisch bleibt, so dass wohl eine Vertiefung, nicht aber eine kontradiktorische Revision der einmal erfolgten dogmatischen Entwicklung möglich ist.*“⁷⁴

In der von mir angeblich „vertretenen Statik“ und in „der maximalen Ausdehnung“ meines angeblichen „Dogmenbegriffs“ erscheint Seewald „das Verständnis einer homogenen Entwicklung lehramtlichen Handelns [...] unhaltbar“.⁷⁵ Dazu ist zweierlei zu sagen. Erstens sei hier ein letztes Mal darauf hingewiesen: Nicht ich vertrete den kritisierten „statischen“ und „maximalen“ Dogmenbegriff, sondern ich bin der Überzeugung, dass dies der Dogmenbegriff des kirchlichen Lehramts ist. Zweitens bin ich auf das Problem, das Seewald an dieser Stelle anspricht, am Ende meiner Ausführungen selbst kurz eingegangen. Dieses Problem ist nämlich für die ganze Diskussion schlechterdings zentral.

Seewald verweist auf die Theorie des Monogenismus, von der Pius XII. 1950 in *Humani Generis* gelehrt habe, sie sei „notwendig mit der geoffenbarten Wahrheit der Erbsünde verbunden“, wie er die Lehre des Papstes wiedergibt.⁷⁶ Diese Theorie sei aber bereits von Paul VI. „stillschweigend aus dem Sekundärbereich des Dogmas entlassen“ worden und tauche im Weltkatechismus von 1992 überhaupt nicht mehr auf.⁷⁷ Diesen Befund betrachtet Seewald nun als Beweis dafür, „dass es Verschiebungen im Sekundärbereich gibt [...] und dass diese Verschiebungen nicht bloß homogene Vertiefungen, sondern auch kontradiktorische Revisionen darstellen.“⁷⁸ Damit berührt Seewald in der Tat den neuralgischen Punkt des lehrrechtlichen Anspruchs der katholischen Kirche.

Zunächst erscheint es ja alles andere als abwegig, den Monogenismus als notwendige (logische und historische) Voraussetzung des Erbsündendogmas zu betrachten, wie dies in allen Jahrhunderten vor der Etablierung der Evolutionstheorie denn auch selbstverständlich getan wurde. Denn dieses Dogma besagt nach dem Trienter Konzil, die Erbsünde werde „propagatione, non imitatione“ von den Stammeltern Adam und Eva her auf jeden einzelnen Menschen (Jesus und Maria ausgenommen) übertragen.⁷⁹ Dass das kirchliche Lehramt die Monogenismustheorie inzwischen dem Verschweigen und Vergessen anheimgegeben zu haben scheint (obgleich gewisse Formulierungen im Weltkatechismus zumindest noch überaus deutlich an sie erinnern⁸⁰), wirft die Frage auf, ob das Magisterium damit nicht in

⁷⁴ Bruns, Spielraum, 76 [Hervorhebung von mir].

⁷⁵ Seewald, Kritik, 89.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Vgl. ebd. 89f.

⁷⁸ Ebd. 90. So auch Pottmeyer, Auf fehlbare Weise unfehlbar?, 240.

⁷⁹ Konzil von Trient, Dekret über die Ursünde, DH³⁹ 1513.

⁸⁰ Vgl. vor allem KKK 390: „Der Bericht [!] vom Sündenfall verwendet eine bildhafte Sprache, beschreibt jedoch ein Urereignis [!], das zu Beginn der Geschichte der Menschen stattgefunden hat. Die Offenbarung gibt uns die Glaubensgewißheit, daß die ganze Menschheitsgeschichte

einen Widerspruch zu seinem eigenen lehrrechtlichen Anspruch getreten ist, den es bis heute erhebt. An dieser kapitalen Frage führt – darin stimme ich Seewald zu – kein Weg vorbei.⁸¹

Ich selbst habe am Ende meines Beitrags in Gestalt einer vorsichtigen Frage behutsam ein anderes Thema anzuschneiden versucht, in dem uns dasselbe Sachproblem begegnet. Ich habe gefragt, ob uns in der „Absage an die sogenannte ‚Substitutionstheorie‘ auf dem Zweiten Vatikanum“ nicht „vielleicht“ „das beste Beispiel dafür“ vorliegt, „dass das kirchliche Lehramt eine bis ins Neue Testament zurückreichende Urgewissheit der christlichen Tradition korrigiert und damit seiner Unfehlbarkeitsdoktrin – die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramts betreffend – längst selbst widersprochen hat“.⁸² Dieses Beispiel habe ich sehr bewusst aus folgenden Gründen gewählt.

Erstens geht es bei dem, was unter dem Schlagwort „Substitutionstheorie“ verhandelt wird, um eine Frage, die im Primär- und nicht „nur“ (wie das von Seewald angeführte Beispiel des Monogenismus) im Sekundärbereich des Dogmas angesiedelt ist. Es geht nämlich um nichts weniger als um das genuin christliche Verständnis der Heils- und Offenbarungsgeschichte, also um die innere Herzmittle des christlichen Glaubens überhaupt. Es geht um die Frage, in welcher Linie die Heils- und Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes ihre gottgewollte Fortführung findet. Die Kirche hat nun aber von Anfang an die Auffassung vertreten, dass Jesus Christus der im Alten Bund verheißene Messias ist und die Heilsgeschichte des Alten Bundes in ihm und seinem Heilswerk ihr inneres Ziel gefunden hat, auf das sie nach Gottes geheimem Ratschluss immer schon ausgerichtet war. Dementsprechend hat die Kirche sich von Anfang an als einzig legitimen Erben des Alten Bundes, als das neue Volk Gottes, und damit, so könnte man sagen, als das „wahre Judentum“ verstanden.⁸³ Deshalb hat sie dem nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels sich formierenden („rabbinischen“) Judentum, der „Synagoge“, abgesprochen, die altbundliche Heils- und Offenbarungsgeschichte rechtmäßig fortzusetzen. Dieser theologiegeschichtliche Befund ist unbestreitbar.⁸⁴

durch die Ursünde gekennzeichnet ist, die unsere Stammeltern freiwillig begangen haben.“ (Hervorhebung im Original; in einer Fußnote wird u.a. verwiesen auf *Pius XII.*, Enzyklika „*Humani Generis*“.) Vgl. außerdem die traditionellen Formulierungen in KKK 374, 375, 376, 388, 391.

⁸¹ Vgl. auch die weiteren Beispiele expliziter oder stillschweigender Selbstkorrektur des Lehramts (Definition des Weihesakraments, Bewertung der Religionsfreiheit als Menschenrecht), die Seewald, *Reform*, 74–109, problematisiert.

⁸² Bruns, *Spielraum*, 81.

⁸³ Dieses urchristliche Selbstverständnis bringt im Horizont einer intensiven apokalyptischen Naherwartung der Völkerapostel Paulus in Röm 9–11 zur Sprache. Vgl. N. Slenczka, *Römer 9–11 und die Frage nach der Identität Israels*, in: F. Wilk/J. R. Wagner (Hgg.), *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*, Tübingen 2010, 463–477, bes. 471–477.

⁸⁴ Die traditionelle Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Judentum fasst z.B. zusammen E. Krebs, *Art. Juden. II. Judentum und Christentum*, in: LThK 5 (1933) 678f. Vgl. auch H. Sciwie, *Art. Ecclesia und Synagoge*, in: LThK 3 (1995) 438.

Unbestreitbar ist auch, dass das Zweite Vatikanum eine Neubewertung des nachbiblischen Judentums vorgenommen hat.⁸⁵ In der Erklärung *Nostra aetate* hält die Kirche zwar nach wie vor an dem Anspruch fest, dass sie selbst „gewiss [...] das neue Volk Gottes ist“ und dass ihre heilsgeschichtliche „Aufgabe“ darin besteht, „das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle *aller* Gnaden zu verkünden“.⁸⁶ In radikaler und unmissverständlicher Weise distanziert sich die Kirche dabei aber zugleich von jeglicher Form des Antijudaismus, der ihre Verkündigung des Evangeliums bisher zu allen Zeiten der Kirchengeschichte noch immer begleitet hatte: Man dürfe „die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern“⁸⁷.

Im Gebetschatz der Kirche – man beachte das Axiom *lex orandi lex credendi* – lässt sich diese dogmatische Neubewertung an einer prominenten Stelle des Gottesdienstes greifen, nämlich in den großen Fürbitten der Karfreitagsliturgie.⁸⁸ Hieß es in der Fürbitte für die Juden jahrhundertlang:

Lasset uns auch beten für die *treulosen* Juden [*pro perfidis Iudaeorum*]⁸⁹: Gott, unser Herr, möge die Verblendung [*velamen*] von ihrem Herzen wegnehmen, auf daß auch sie unseren Herrn Jesus Christus erkennen [*agnoscant Jesum Christum*]⁹⁰,

so lautet die entsprechende Fürbitte heute:

Laßt uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat. Er *bewahre sie in der Treue* zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will [*eis tribuat in sui nominis amore et in sui foederis fidelitate proficere*]⁹¹.⁹²

Damit wird gesagt, dass auch das nachbiblische Judentum eine nach Gottes Willen legitime Fortsetzung der alttestamentlichen Heils- und Offenbarungsgeschichte darstellt.

Ich müsste nicht eigens betonen, dass ich diese grundlegende theologische Neubewertung des nachbiblischen Judentums – die radikale Verneinung

⁸⁵ K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. [u. a.] 1966, 350, stellen fest, dass die Erklärung *Nostra aetate* „nach ihrem heute vorliegenden Wortlaut und nach ihrer inneren Dynamik in der Geschichte der Kirche, ihrer Konzilien und ihrer Theologie einzigartig ist.“

⁸⁶ NA 4 [Hervorhebung von mir].

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. J. Negel, Christlicher Erlösungsglaube und jüdische Messiaserwartung. Reflexionen über ihr Verhältnis aus Anlaß der revidierten Karfreitagfürbitte, in: *Ders.*, Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie, Münster 2013, 289–330, hier 289–293 (Lit.).

⁸⁹ In der anschließenden Oratio ist im Blick auf das Judentum vertiefend die Rede von „*judaica perfidia*“ (vgl. Röm 11,20 Vg: „*propter incredulitatem fracti sunt*“; 11,31 Vg: „*isti nunc non crederunt*“) – „*illius populi obcaecatio*“ (vgl. Röm 11,7 Vg: „*ceteri vero excaecati sunt*“; 11,25 Vg: „*quia caecitas ex parte contigit in Israël*“) – „*suae tenebrae*“ (vgl. Röm 11,10 = Ps 68,24 Vg: „*obscurantur oculi eorum ne videant*“).

⁹⁰ In der anschließenden Oratio wird Christus bezeichnet als „*veritatis tuae lux*“.

⁹¹ Entsprechend wird das nachbiblische Judentum in der nachfolgenden Oratio „*populus acquisitionis prioris*“ genannt (vgl. Röm 9,4f., 11,28f.).

⁹² Die Fürbitten sind zitiert nach Negel, Christlicher Erlösungsglaube, 290 Anm. 2 bzw. 291 Anm. 5 [Hervorhebung von mir].

des verhängnisvollen Vorwurfs der *Treulosigkeit* der Juden gegenüber dem Bundeswillen Gottes und die unmissverständliche Bejahung ihrer nach wie vor bestehenden *Treue* zu Gottes Bund – aus ganzem Herzen begrüße und alle Fratzen des Antijudaismus und Antisemitismus aus tiefster Überzeugung verabscheue, hätte Seewald sich nicht zu den Behauptungen verstiegen, meine „Gedankenspiele“ würden zeigen, „dass dogmatische Spekulationen schnell gefährlich konkret werden können“, ja mein „ungeschichtliches Dogmenverständnis“ bleibe „anscheinend immun gegenüber jenen geschichtlichen Lernprozessen, zu denen sich die Kirche in den letzten Jahrzehnten nach Erfahrungen bitteren Leids durchgerungen hat“.⁹³

Nichts von alledem trifft zu. Worauf ich mit meiner Frage hinweisen wollte, ist das folgende Problem: *Wenn* a) es stimmt, dass die Lehre, wonach das nachbiblische Judentum dem heilsgeschichtlichen Telos des Alten Bundes, nämlich dem Neuen Bund in Christus, untreu ist, von Anfang an im diachronen und stets auch synchronen Konsens der Bischöfe und des Papstes als verpflichtende Lehre verkündigt und von den Gläubigen als solche geglaubt worden ist (mit allen fatalen Folgen der Diskriminierung und gewaltsamen Verfolgung der Juden), *wenn* b) diese Lehre tatsächlich im Primärbereich des Dogmas angesiedelt ist, *wenn* c) nach kirchlichem Lehrrecht aber zugleich gelten soll, dass die Bischöfe, „Unfehlbarkeit im Lehramt“ besitzen, „wann immer sie, über die Welt verstreut, unter Wahrung der Gemeinschaft untereinander und mit dem Nachfolger Petri, zusammen mit eben dem Papst in authentischer Lehre über Sachen des Glaubens oder der Sitte zu ein und demselben, als definitiv verpflichtenden Urteil gelangen“⁹⁴, *wenn* schließlich d) ebendieses ordentliche und allgemeine Lehramt sich gerade darin „manifestiert“, dass sich die Getauften die von ihren amtlich bestellten Lehrern verkündeten Wahrheiten zu eigen machen,⁹⁵ muss man dann nicht zu dem Schluss kommen, dass das Lehramt im Gefolge des Zweiten Vatikanums in der Frage der dogmatischen Bewertung des nachbiblischen Judentums seinen eigenen lehrrechtlichen Unfehlbarkeitsanspruch unterlaufen hat?⁹⁶ Dann aber könnte man fragen, warum ein Abweichen von der starren Logik der kirchlichen Unfehlbarkeitsdoktrin künftig nicht auch in anderen Fragen

⁹³ Seewald, Kritik, 91.

⁹⁴ c. 749 § 2 CIC/1983 [Hervorhebung von mir].

⁹⁵ c. 750 § 1 CIC/1983.

⁹⁶ Es scheint deshalb kein Zufall zu sein, dass die Neufassung der Karfreitagsfürbitte im Rahmen der Wiederzulassung des Tridentinischen Ritus durch Benedikt XVI. gerade die *revolutionär neue* Bitte um die *Bewahrung* der Juden in der *Bundestreue* nicht mehr enthält: „Oremus et pro Iudaeis: ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum“ (zitiert nach *Negel*, Christlicher Erlösungsglaube, 292 Anm. 6). Dass Benedikt XVI. nicht einfach die Version aus dem *Missale Romanum* von 1970 auch in die als außerordentlichen Ritus wiederzugelassene Tridentinische Liturgie übernommen hat, liegt ganz auf der Linie seines Bemühens, das Zweite Vatikanum auf keinen Fall als Bruch mit der bisherigen Lehrtradition erscheinen zu lassen.

(zum Beispiel der Frauenordination, der Ökumene⁹⁷, der Sexualmoral⁹⁸) möglich sein sollte. Aus dieser Perspektive, die Hans Küng schon seit langem verfolgt und die übrigens auch Seewald in einem weiteren Buch mit dem Titel *Reform. Dieselbe Kirche anders denken* konsequent vertritt,⁹⁹ ergibt sich ein Veränderungsspielraum, von dem viele Gläubige vielleicht nicht einmal zu träumen wagen.¹⁰⁰

In dieser Perspektive steht aber zwangsläufig über kurz oder lang die überlieferte Identität des Glaubens im Ganzen zur Disposition. Wenn Dogmen nämlich als grundsätzlich *vorläufige* Punktsetzungen zu begreifen sind,¹⁰¹ die in bestimmten geschichtlichen Situationen erneut diskutiert und gegebenenfalls kontradiktorisch revidiert werden können und müssen, warum sollte dann der offene Diskurs Halt machen vor den Fundamenten der christlichen Glaubenslehre, dem Kanon der Heiligen Schrift beispielsweise oder den altkirchlichen Dogmen, die die Herzmitte des christlichen Kerygmas (Trinität und Inkarnation) zur Sprache bringen?

Am Ende meines Beitrags habe ich deshalb zugleich darauf hingewiesen, dass die Kirche in ihrem Selbstverständnis als einer in geschichtlicher Offenbarung wurzelnden Glaubensgemeinschaft so wenig wie jede andere Offenbarungsreligion prinzipiell darauf verzichten kann, einen Unfehlbarkeitsanspruch zu erheben und unfehlbare Dogmen zu formulieren – das ist der Preis der „mosaischen Unterscheidung“¹⁰². Es verbietet sich also, mit Küng grundsätzlich von einem „Fehler der Unfehlbarkeit“¹⁰³ zu sprechen.

⁹⁷ Zur Bedeutung der Unfehlbarkeitsfrage für den ökumenischen Dialog vgl. *Cb. Bruns*, Wahrheit? Zur grundsätzlichen Problematik des ökumenischen Dialogs angesichts der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *ThPh* 94 (2019) 1–27.

⁹⁸ Zur Bedeutung der Unfehlbarkeitsproblematik für die Frage der sittlichen Erlaubtheit künstlicher Empfängnisverhütung vgl. *H. Küng*, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich [u. a.] 1970, bes. 27–50.

⁹⁹ Vgl. zuletzt *H. Küng*, Der Fehler der Unfehlbarkeit, in: *Süddeutsche Zeitung*, 8. März 2016 (<http://www.sueddeutsche.de/politik/aussenansicht-der-fehler-der-unfehlbarkeit-1.2897409>; letzter Zugriff: 13.11.2019). Vgl. *Seewald*, *Reform*, 111–149.

¹⁰⁰ Im 32. Theologischen Studienjahr Jerusalem (Dormition Abbey) 2005/2006 konnten wir Studierende über diese Perspektive mit Walter Kardinal Kasper diskutieren. Mir fiel damals die Aufgabe zu, ein kleines Eröffnungsreferat zu halten, in dem ich die hier dargestellte Problematik als Aufhänger für eine Diskussion über Unfehlbarkeit und Ökumene skizzierte habe. Dieser biographische Hinweis mag besser verständlich machen, warum ich am Ende meiner Kritik an Seewalds Buch kurz auf die lehrrechtliche Problematik von *Nostra aetate* hingewiesen habe. Den Aufhänger unseres Gesprächs, das er als „eine kleine Sternstunde theologischer Streitkultur“ bezeichnet, hat unser damaliger Studiendekan Joachim Negel (jetzt Fribourg) später aufgegriffen und vertieft in seinem Aufsatz: „... Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.“ Zur Fraglichkeit des Traditionsarguments. Erwägungen zu möglichen lehramtlichen Entwicklungen am Beispiel der Konzilserklärung „Nostra aetate“, in: *J. Negel*, *Welt als Gabe*, 331–352, hier 331–334 (Zitat: 331). Vgl. außerdem *Cb. Bruns/J. M. Heinemann*, *Figuren der Offenbarung. Ein Werkstattbericht*, in: *J. Negel/M. Gruber* (Hgg.), *Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch*, Münster 2012, 257–264, hier 262.

¹⁰¹ Siehe oben Anm. 51.

¹⁰² Vgl. *J. Assmann*, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

¹⁰³ Siehe oben Anm. 99.

Denn Joseph Ratzinger hat recht, wenn er sagt: „Ein Glaube, den wir selbst festlegen können, ist überhaupt kein Glaube. [...] Der Glaube und seine Praxis kommen entweder vom Herrn her durch die Kirche und ihre sakramentalen Dienste zu uns, oder es gibt ihn gar nicht.“¹⁰⁴

Dass der kirchliche Unfehlbarkeitsanspruch heutzutage radikal in Frage steht, ist die Folge der grundstürzenden Kritik, die seit den Tagen der europäischen Aufklärung gegen Bibel, Kirche und Dogma aufgerichtet ist. Diese Kritik ist heute in einem solchen Maße – ich wiederhole mich – „atmosphärisch“¹⁰⁵ geworden,¹⁰⁶ dass wohl kaum ein glaubenswilliger und zugleich kritisch reflektierender Christenmensch nicht mit einem Gedanken vertraut sein dürfte, den David Friedrich Strauß (1808–1874) einst in folgenden Worten ausgesprochen hat:

Es geht ein für allemal nicht mehr. Wir sehen heutzutage alle Dinge im Himmel und auf Erden anders an, als die neutestamentlichen Schriftsteller und die Begründer der christlichen Glaubenslehre. Was die Evangelisten uns erzählen, können wir so, wie sie es erzählen, nicht mehr für wahr, was die Apostel glaubten, können wir so, wie sie es glaubten, nicht mehr für notwendig zur Seligkeit halten. Unser Gott ist ein anderer, unsere Welt eine andere, auch Christus kann uns nicht mehr der sein, der er ihnen war. Dies zuzugestehen, ist Pflicht der Wahrhaftigkeit; es leugnen oder bemänteln zu wollen, führt zu nichts als Lügen, zur Schriftverdrehung und Glaubensheuchelei.¹⁰⁷

Sollte das das letzte Wort sein? Unser Schicksal?

Wie in meiner Kritik an *Dogma im Wandel*, so kommt es mir auch hier nur darauf an, das fundamentale Dilemma aufzuzeigen, in dem die Kirche zwischen ihrem traditionellen Wahrheitsanspruch auf der einen und ihrer unbedingten Verpflichtung zu redlicher Zeitgenossenschaft auf der anderen Seite steckt. Dieses Dilemma ist das alles entscheidende Kernproblem sämtlicher Diskussionen über Veränderungen in der katholischen Kirche, soweit diese den Bereich des Dogmas im eigentlichen und strengen Sinn betreffen. Es erklärt die Heftigkeit, ja die Unversöhnlichkeit, mit der heute in der Kirche über die drängenden Fragen der Glaubens- und Sittenlehre gestritten wird.

Um der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung willen muss die katholische Kirche ihren Unfehlbarkeitsanspruch in einer Weise zu klären und zu erklären versuchen, die ihr ein mit der Tradition versöhntes *aggiornamento* des Evangeliums ermöglicht. Wie immer die theologischen und pastoralen Wege zu diesem Ziel aussehen mögen, soviel dürfte gewiss sein: Wer mit Seewald der Auffassung ist, eine Verheutigung der Frohen Botschaft sei allein um den Preis einer weitgehenden Aufgabe der kirchlichen Unfehl-

¹⁰⁴ J. Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. [u. a.] 2004, 105.

¹⁰⁵ Bruns, Spielraum 74.

¹⁰⁶ In dieser theologischen Zeitdiagnose sehe ich mich auch durch die treffende geistesgeschichtliche Problemskizze von Seewald, Reform, 21–49, bestärkt.

¹⁰⁷ D. F. Strauß, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu, herausgegeben von H.-J. Geischer, Gütersloh 1971, 101.

barkeitsdoktrin zu haben,¹⁰⁸ wie sie im Laufe der Theologie- und Kirchengeschichte mit dem Anspruch auf getreue Auslegung des *depositum fidei* entfaltet worden ist, sollte jedenfalls – anders als Seewald es im Untertitel seines Buches *Reform* programmatisch tut – redlicher Weise nicht länger von „derselben“ Kirche sprechen.¹⁰⁹

Summary

In the previous issue of this journal, Christoph Bruns entered into a critical engagement with the book *Dogma im Wandel* by Michael Seewald. To this Seewald responded with a counter criticism. In this article, Bruns examines Seewald's arguments and in doing so brings up the fundamental problems of discourse on reforms in the Catholic Church: the Church's claim to infallibility regarding questions concerning faith and morals, the outstanding importance of the magisterium for dogma, and the role theology plays in the context of the Catholic conception of revelation. In addition to the Second Vatican Council Bruns draws primarily on recent documents issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith.

¹⁰⁸ Diese These vertritt Seewald stärker noch als in *Dogma im Wandel* in seinem Buch *Reform*. Siehe oben Anm. 51.

¹⁰⁹ Seewald will die bleibende Identität der Kirche im Wandel der Zeiten „in erster Linie“ nicht „doktrinal“, sondern „ekkliesial“ bestimmen (*Seewald, Reform*, 120, 123 f., 148; vgl. *ders., Dogma*, 288–290). Was aber unter „Ekklesialität“ zu verstehen ist, kann nur in Gestalt einer Doktrin – einer Satzwahrheit – ausgesagt werden, so dass diese Unterscheidung nicht hilfreich ist. Für Seewald besitzt die Kirche „mindestens zwei, materialiter angebbare Merkmale“: Sie ist eine „*communio personarum*“ und eine „Versammlung um den Gott, der Gemeinschaft mit ihr sucht“ (*Seewald, Reform*, 123 f.). Was dies aber des Näheren bedeutet, kann eben doch nur „doktrinal“ ausbuchstabiert werden. – Die hier formulierte Kritik trifft *mutatis mutandis* auch Küng, der seinerzeit das Unfehlbarkeitsproblem lösen wollte, indem er eine „grundlegende ‚Unfehlbarkeit‘ oder besser ‚Unzerstörbarkeit‘ der Kirche Jesu Christi in der Wahrheit“ unterschied von einer „Satzunfehlbarkeit“, die prinzipiell unmöglich sei (*H. Küng, Was in der Kirche bleiben muß, Einsiedeln* [u.a.] 1973, 19 f.).