

Michael Seewald

Dogma im Wandel

Wie Glaubenslehren sich
entwickeln

HERDER 
FREIBURG · BASEL · WIEN



Durchgesehene und um ein Vorwort erweiterte Studienausgabe 2025

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Umschlagmotiv: Nicola Samorì: Giardino Verticale, 2014,
Öl auf Holz, courtesy Galleria Emilio Mazzoli, Modena
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-02513-6
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-81917-9

Inhalt

Vorwort zur Neuausgabe 2025

Prolog: Ein „Nachruf“ auf die Kirche	9
1. Einleitung: Worum geht es?	11
2. Begriffliche Bestimmungen: Dogma und Entwicklung	22
2.1. Was bedeutet „Dogma“?	22
2.1.1. Zur Vorgeschichte	24
2.1.2. Ein neuer Fachbegriff entsteht	31
2.1.3. Pius IX.: Innovation aus anti-innovatorischer Absicht	36
2.1.4. Der Dogmenbegriff der Gegenwart: Gewordenes im Werden	42
2.2. Was heißt „Entwicklung“?	52
2.2.1. Ein erster Definitionsversuch	52
2.2.2. Dogmenentwicklung als Antwort auf Dogmengeschichte	55
2.2.3. Erste Ansätze im frühen 19. Jahrhundert: Eine Skizze	62
2.2.4. Die Theologie im Schatten Charles Darwins	66
3. Die Bibel als Resultat und Richtschnur dogmatischer Entwicklung	74
3.1. Die Schrift: Warum erst jetzt?	74
3.2. Die Bibel als Resultat von Entwicklung	77
3.2.1. Christus – im Text gefunden, den Text bestätigend?	77
3.2.2. Vom Kanon der Wahrheit zum Kanon des Neuen Testaments	86
3.3. Die Bibel als Richtschnur von Entwicklung	97
3.3.1. Jesus Christus in der „Form Gottes“ und der „Form des Dieners“	97
3.3.2. „Bewahre das dir anvertraute Gut“	101
3.3.3. Paraklet und Geist: Lehrer aller Wahrheit	103

4. Kontinuität und Wandel der Glaubenslehre in der Reflexion der Alten Kirche	107
4.1. Ein erster Blick auf die Zeit	107
4.2. Natürliches Wachstum, göttliche Pädagogik und menschliche Sprache	108
4.3. „Überall, immer und von allen“: Die Regel des Vinzenz von Léirins	123
4.3.1. Die Kriterien des <i>Canon Vincentianus</i> und ihre Probleme	124
4.3.2. Vereinnahmungen, Kritik und Ehrenrettung des Vinzenz – ein Vorausblick	138
5. Mittelalterliche Diskussionen über das Wachstum des gleichbleibenden Glaubens	144
5.1. „Nichts Neues kann mehr geschaffen werden“?	144
5.2. Schlussfolgerndes Denken und Lehrentwicklung im <i>filioque</i> -Streit	146
5.3. Impliziter Glaube, expliziter Glaube und „Köhlerglaube“	156
5.4. Erkenntnisfortschritt und Autorität: Thomas von Aquin	167
5.5. Die Reformation – war da was?	172
6. Die heiße Phase dogmatischer Entwicklungstheorien: Das 19. und frühe 20. Jahrhundert	177
6.1. Die so genannte Tübinger Schule: Romantischer Geist und idealistische Systembildung	177
6.1.1. Johann Sebastian Drey: „... braucht man sich vor dem Wachstum der christlichen Dogmen nicht zu fürchten“ .	179
6.1.2. Johann Adam Möhler: Tote Begriffe und göttliches Leben	187
6.2. John Henry Newman: „... hier unten heißt Leben sich wandeln und vollkommen zu sein, sich oft gewandelt haben“	196
6.3. Das Problem der Dogmenentwicklung in der Neuscholastik	206
6.3.1. Tradition: Göttliche Gabe und menschliche Begrenztheit	208
6.3.2. Logik und dogmatischer Fortschritt	213

6.4. Höhepunkt und (vorläufiges) Ende der Entwicklungstheorien: Die Modernismuskrise	220
7. Das 20. Jahrhundert: Vom Bannkreis des Antimodernismus zur Verarbeitung des Zweiten Vatikanischen Konzils	230
7.1. Die Notwendigkeit eines Neuaufbruchs: Maria, der Papst und ein kirchlicher „Neomodernismus“?	230
7.2. Karl Rahner: Statik der Satzoffenbarung und Dynamik der Selbstoffenbarung	237
7.3. Joseph Ratzinger – ein Theoretiker der Kontinuität?	247
7.4. Walter Kasper: Dogma als Liebesdienst am gemeinsamen Bekenntnis	262
8. Zusammenschau und Ausblick: Mehr Spielraum als gedacht	270
8.1. Das Mögliche, das Unmögliche und das Notwendige	270
8.2. Fünf Bedeutungen von Dogma, zwei Formen von Dogmenentwicklung	271
8.3. Zur Typologie dogmatischer Entwicklungstheorien: Elf Unterscheidungen	276
8.4. Ein Blick nach vorn	281
8.4.1. Mittel und Zwecke, vorletzte und letzte Dinge	281
8.4.2. Kontinuität: eine ekklesiale, nicht bloß eine doktrinale Angelegenheit	285
8.4.3. Dogmenentwicklung zwischen geschichtlicher Kontingenz und gläubiger Hoffnung	290
Epilog: Ein „Nachruf“ auf die Kirche?	294
Literaturverzeichnis und Abkürzungen	296
Personenregister	326
Dank	334

Vorwort zur Studienausgabe

Dieses Buch liegt mittlerweile in acht Sprachen vor. Die deutsche Ausgabe, die 2018 erschien, wurde ins Englische, Französische, Italienische, Spanische, Portugiesische (samt einer separaten Edition mit Anpassungen für Brasilien) sowie ins Polnische und Ungarische übersetzt.

Das Zustandekommen jeder dieser Ausgaben folgte einer eigenen, sprachraumspezifischen Logik. In Frankreich beispielsweise wurde die Übersetzung durch den *Centre National du Livre* gefördert – eine Unterstützung, die im Mutterland der Laizität nur selten theologischen Schriften zuteilwird – und durch Marc de Launay, den Herausgeber der Werke Friedrich Nietzsches in der *Bibliothèque de la Pléiade*, angefertigt. In Großbritannien und den Vereinigten Staaten hat *Cambridge University Press* das Werk in sein Programm genommen. Dabei wurde nicht etwa ein deutsches Buch ins Englische übersetzt, sondern ein englisches aus einem deutschen Buch gemacht. Fußnoten, die nur als Belege für Zitate dienten, mussten aufgelöst, die Nachweise in den Obertext integriert und diskursive Anmerkungen auf ein Mindestmaß beschränkt werden. Entsprechend stark variiert der Umfang zwischen den verschiedenen Fassungen. Die französische Ausgabe ist 408 Seiten lang, die englische mit 213 Seiten nur etwa halb so dick. Die polnische Ausgabe hält sich mit 300 Seiten in der Mitte. Manche Übersetzung wurde auf ihrem mehrjährigen Anweg von mir begleitet, andere Fassungen sind im Stillen entstanden. Erst im Vorfeld einer Tagung, auf der die ungarische Ausgabe vorgestellt werden sollte, ist mir zum Beispiel bewusst geworden, dass die altehrwürdige Erzabtei Pannonhalma das Werk in ihr Verlagsprogramm aufgenommen hat. In gestalterischer Hinsicht haben die Benediktiner vom Martinsberg die aufwendigste Fassung herausgebracht.

Aufschlussreich sind auch die Titel der verschiedenen Übersetzungen. Mit dem Begriff des Wandels schienen die romanischen Sprachen sich schwer zu tun. Der spanische, der portugiesische und der brasilianische Verlag bevorzugten die Rede von „Entwicklung“ und haben *El dogma en evolución* und *O Dogma em Evolução* als Titel gewählt. In Italien und Frankreich rückte der Aspekt des Unfertigen und des Wer-

dens in den Mittelpunkt. *Dogmes en devenir* lautet der französische, *Il dogma in divenire* der italienische Titel, wobei der italienische Untertitel meine Definition von Entwicklung als instabiler Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität aufgreift: *Equilibrio dinamico di continuità e discontinuità*. Der englische Verlag hat eine gänzlich andere Benennung des Buches gewählt. Er hat das Werk unter dem überblicksorientierten Titel *Theories of Doctrinal Development in the Catholic Church* erscheinen lassen. Die Verlage pflegen zudem ein unterschiedliches Verhältnis zur amtlich verfassten Kirche. Einige sind völlig säkular, andere gehören einer Ordensgemeinschaft und beantragen für ihre theologischen Publikationen eine kirchliche Druckeraubnis. So kommt es, dass der spanischen Ausgabe die Ehre eines Imprimaturs zuteilwurde. Für die Rechtgläubigkeit von *Dogma im Wandel* bürgt der Bischof von Santander.

Mit jeder Übersetzung waren Einladungen zu Konferenzen, Vorträgen, Seminaren verbunden. Und mit jeder Einladung die Möglichkeit, meine Ideen in einem internationalen Kollegenkreis zu diskutieren. Die Aufmerksamkeit, die das Buch erfahren hat, kam für mich überraschend. Dass Schriften, die sich mit Reformen in der Kirche befassen, auf Resonanz stoßen könnten, war mir im Jahr 2018 nicht neu; dass die Art und Weise, in der ich Fragen der Dogmenentwicklung behandle, von breiterem Interesse sein könnte, hingegen schon. Ich habe einen akademischen Bildungsweg hinter mir, den manche derjenigen, die heute in der Systematischen Theologie tonangebend wirken, als altbacken ansehen dürften. Sowohl meine Dissertation als auch meine Habilitationsschrift widmen sich theologiehistorischen Themen. Meine Doktorarbeit befasste sich mit einem Denker des 12. Jahrhunderts, meine Habilitationsschrift mit der Katholischen Aufklärung des 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Beide Epochen gehören, was für theologiegeschichtliche Stoffe generell gilt, nicht zu der Art von Themen, wie sie in der Diskussion unserer Tage über die Fortentwicklung der Glaubenslehre aufgerufen werden. Leider, muss man hinzusetzen.

Denn gerade in der Beschäftigung mit der Geschichte theologischen Denkens ist mir immer wieder ein Paradoxon zu Bewusstsein gekommen, das für die intellektuelle Dynamik des christlichen Glaubens treibend wirkte: Die Spannung zwischen der normativen Überzeugung, dass die Lehre sich nicht ändern sollte, und der Einsicht in das Faktum,

dass sie sich dennoch im Laufe der Zeit verändert hat (und dies womöglich weiterhin vor unseren Augen tut), brachte eine theologische Kreativität hervor, die sich in Theorien dogmatischer Entwicklung niederschlug. Die Scharfsinnigkeit dieser Anstrengung, welche versuchte, aus der Not eine Tugend zu machen und zu erklären, dass sein musste, was nicht sein durfte, könnte heutige Diskussionen beflügeln – wenn, ja wenn der Streit, der gegenwärtig über Wandelbarkeit und Konstanz der Glaubenslehre geführt wird, theologeschichtliche Probleme zur Kenntnis nähme. Dies ist jedoch kaum der Fall. Oft wird zwar im Zuge von Entwicklungstheorien die Weite der *Catholic intellectual tradition* beschworen.¹ Selten hingegen wird sich der Mühe unterzogen zu klären, warum diese Tradition so elastisch ist und doch der Wahrheit des Evangeliums verpflichtet bleibt. Diese Lücke war einer der Gründe, aus denen heraus ich *Dogma im Wandel* geschrieben habe. Das Buch wurde zwar breit rezipiert – in der Fachtheologie und in der Öffentlichkeit, etwa durch Besprechungen in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, der *Neuen Zürcher Zeitung*, im *Deutschlandfunk* sowie bei Erscheinen der verschiedenen Übersetzungen auch in internationalen Medien, kürzlich gar in der *New York Times*, in der im Kontext der Wahl Papst Leos XIV. auf mein Opusculum Bezug genommen wurde. Dennoch scheint mir der Einfluss, den *Dogma im Wandel* auf theologische Debatten und Richtungentscheidungen in der Kirche genommen hat, gering zu sein.

Der US-amerikanische Theologe Guy Mansini mahnt in seinem 2023 erschienenen Buch mit dem Titel *The Development of Dogma* an, die Diskussion über Lehrentwicklung müsse grundsätzlicher, systematischer – was vermutlich bedeutet: mit weniger historischen Ablenkungen und Komplikationen versehen – geführt werden. Bereits auf der ersten Seite seines Werkes ordnet Mansini meinem Buch zwei Prädikate zu: „very insightful“ und doch „problematic“: „It is insightful in showing the reality of development in every age of the Church and why it emerges as a problem in the modern age; it is problematic in steering a little close to historicism.“² Es ist bezeichnend, dass eine

¹ Vgl. Terrence W. Tilley, Inventing Catholic Tradition, Eugene (Oregon) 2000, 123–151.

² Guy Mansini, OSB, The Development of Dogma. A Systematic Account, Washington, D.C. 2023, 1f.

Dogmatik, die die Geschichte theologischen Denkens ernstnimmt, bereits in den Verdacht gestellt wird, auf einen Historismus zuzusteuern. Alles, was die kanonische Auswahl dogmengeschichtlich relevanten Materials, die der Herleitung und Legitimierung des Status quo dient, in Frage stellt und stattdessen Stimmen aus der reichen Tradition christlichen Denkens wieder zu Wort kommen lässt, die lange ungehört blieben, wird unter den Generalverdacht des historisierenden Relativismus gestellt – ein Verdacht, von dem Michel Fédou das Buch *Dogma im Wandel* hingegen ausdrücklich freispricht.³ Wenn ich mir ansehe, wie Guy Mansini selbst das Problem der Dogmenentwicklung angeht, nämlich in einer zwar gelehrt, aber vornehmlich konzeptualisierenden Weise, die das Ringen der Tradition um eine „*Church that can and cannot change*“⁴ nur am Rande zur Kenntnis nimmt, scheint mir die Gefahr des Historismus gegenüber der eines sterilen Systematismus als das geringere Übel.

Das Grundproblem besteht darin, dass Historik und Systematik überhaupt einander gegenübergestellt werden. Ein Vorgehen wie dasjenige von *Dogma im Wandel*, so hat Marie-Jo Thiel in Abgrenzung zu rein begrifflich orientierten Theorien der Lehrerentwicklung herausgearbeitet, stellt die Opposition zwischen geschichtlichem und spekulativem Denken jedenfalls in Frage.⁵ Denn die Befassung mit theo-

³ Michel Fédou, Michael Seewald: Dogmes en devenir, in: *Études. Revue de culture contemporaine* 4302 (2023), 143: „Un dernier chapitre précise les significations du dogme et les diverses manières de concevoir son évolution. Celle-ci, bien comprise, n’implique aucun relativisme, car c’est toujours l’Evangelium qui doit être la référence ultime des enseignements ecclésiaux. Mais l’Église n’en doit pas moins s’efforcer de mieux comprendre le contenu de la Tradition, ce qui appelle des développements nouveaux. Ce livre, très bien informé, offre ainsi une réflexion substantielle sur le sens des dogmes et sur les principes de leur évolution.“

⁴ So der Titel eines Buches von John T. Noonan, Jr., *A Church that Can and Cannot Change. The Development of Catholic Moral Teaching*, Notre Dame (Indiana) 2005.

⁵ Vgl. Marie-Jo Thiel, Michael Seewald: Dogmes en devenir, in: *Revue des sciences religieuses* 98 (2024), 137: „Pour autant cette analyse n'est pas qu'historique, elle est aussi théologique et discute les points d'appui sur lesquels les changements ont pu avoir lieu, sur fond de continuité. Ce qui ne va cependant pas toujours de soi!“

logiegeschichtlichen Fragen eröffnet die Möglichkeit eines diachronen Gesprächs, das insofern systematische Früchte trägt, als es manche synchronen Vereinfachungen zu korrigieren und das Problem niveau zu heben vermag, auf dem über Dogmenentwicklung diskutiert wird. Man kann es kaum präziser formulieren, als Joseph Ratzinger es im Jahr 1965 mit der Aussage tat, „dass nicht nur Dogmengeschichte auf dem Boden katholischer Theologie grundsätzlich möglich ist, sondern dass Dogmatik, die nicht auch als Dogmengeschichte betrieben würde, undenkbar wird: Nur in der Geschichte des Glaubens ist der Glaube selbst sinnvoll zu erfassen, nicht in einer abgeschlossenen Systemgestalt, die das geschichtliche Wesen ihrer eigenen Aussagen verdecken müsste. Die tatsächliche Aneignung dieser Einsicht wird für die katholische Theologie von weittragender Bedeutung sein“⁶, wobei das *Futurum*, welches Ratzinger gebrauchte, sich eher als Wunsch denn als Prognose erwies. Dogmatik, die gerade nicht als Dogmengeschichte betrieben wird, ist nach wie vor die Regel.

Dies gilt für jene Kreise innerhalb der Kirche, die aus ideologischen Gründen eine Abneigung gegenüber jeglichen Diskontinuitäten pflegen und die Idee einer streng homogenen Entwicklung der Glaubenslehre verteidigen. Dogmenentwicklung bedeutet für die Anhänger einer „Hermeneutik der Kontinuität“ (auf diesen Begriff und seine Problematik komme ich im Laufe des Buches zu sprechen), dass die Glaubenslehre sich nur additiv erweitern, spekulativ verfeinern und begründungslogisch vertiefen kann. Diskontinuitäten, wie sie entstehen, wenn bestimmte Lehrpositionen aufgegeben oder neue Ideen rezipiert werden, erscheinen dabei als dogmatisch illegitim, obwohl es zahlreiche Beispiele für solche Diskontinuitäten in der Entwicklung der katholischen Glaubenslehre gibt – angefangen von der kirchlichen Haltung zur Sklaverei über Fragen der Amtstheologie bis hin zum Monogenismus oder der Position der Päpste gegenüber der Todesstrafe. In meinem Büchlein *Reform. Dieselbe Kirche anders denken*, das eine Fortsetzung mancher Gedankengänge darstellt, die in *Dogma im Wandel* nur angedeutet bleiben, habe ich versucht, verschiedene

⁶ Joseph Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, in: Ders., Gesammelte Schriften 9.1: Glaube in Schrift und Tradition, Freiburg i. Br. 2016, 553–595, hier: 573f.

Modi dogmatischer Entwicklung zu unterscheiden: Autokorrektur, Vergessen und Innovationsverschleierung.⁷ In einer Kontinuitätskultur, wie sie für die katholische Kirche prägend ist, wird Neues oft nicht als neu markiert, sondern in das Gewand des Alten gekleidet, wohingegen man sich unliebsam gewordener Lehren oft implizit entledigt, indem sie lehramtlich nicht mehr vorgetragen werden und somit in eine künstliche Form des Vergessens geraten. Wer solche Techniken nicht versteht, erliegt Kontinuitätsfiktionen, die nur durch Ausklammerung nicht passender Entwicklungen aufrechterhalten werden können und in einen verengten Traditionsbegriff münden, der – wo Änderungen sich dann doch nicht völlig ableugnen lassen – zu abwegigen ideologischen Positionierungen führt.⁸

Dogma im Wandel hat jedoch auch auf der anderen Seite des kirchenpolitischen Spektrums bei jenen Kreisen, die sich für eine Reform der Kirche einsetzen, wenig bewirkt. Der Synodale Weg, den die katholische Kirche in Deutschland gegangen ist, hat sich für eine andere Begründungslogik der Lehrentwicklung entschieden, als sie in *Dogma im Wandel* angeboten wird. Der Synodale Weg zeigt ein beachtlich geringes Interesse an der für einen solchen Reformprozess nicht nebensächlichen Frage, wie die instabile Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität im Rahmen synodaler Prozesse zu fassen sei. Der „Orientierungstext“ zu den „Theologische Grundlagen des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland“ stellt zwar im Duktus von *Gaudium et Spes* fest, dass die „Philosophie und die Weisheit der Völker, die Wissenschaft und die Künste, das Leben der Menschen und die soziale Arbeit der Kirche [...] inspirierende Faktoren für die Weiterentwicklung und immer wieder neue Entfaltung der Tradition“ seien, und fordert, „das synodale Moment unter Beteiligung aller Gläubigen auch

⁷ Vgl. Michael Seewald, Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg i. Br. 2019, 74–110.

⁸ Dies lässt sich studieren an Christoph Bruns‘ Kritik an der Neupositionierung, die das Zweite Vatikanische Konzil mit Blick auf die Haltung der katholischen Kirche gegenüber dem Judentum vorgenommen hat: *Christoph Bruns, Mehr Spielraum als gedacht? Eine kritische Auseinandersetzung mit Michael Seewalds Buch „Dogma im Wandel“*, in: Theologie und Philosophie 95 (2020), 72–82.

in der Entwicklung der kirchlichen Lehre zu stärken“⁹. Wie Lehrentwicklung jedoch theologisch verantwortbar gedacht werden und in welchen Formen sich die Lehre fortentwickeln kann, spricht der Synodale Weg nicht an. Er will Dogmenentwicklung betreiben, aber nicht über Dogmenentwicklung nachdenken. So sehr ich mit vielen einzelnen Anliegen, die auf dem Synodalen Weg vorangetrieben wurden, sympathisiere, so schwer fällt es mir zu glauben, dass die dort vorherrschende Spielart geschichtsentwöhnter und allgemeinplatzorientierter Theologie die Zukunft der Kirche zu prägen vermag.

Kurzum: Dass *Dogma im Wandel* viel gelesen, oft besprochen und häufig zitiert wurde, bedeutet nicht, dass das Buch besonderen Einfluss auf den Gang der Dinge in Theologie und Kirche ausgeübt hätte. Im Rahmen eines Meisterkurses, zu dem mich das *Institut catholique de Paris* eingeladen hat, wurde ich vor einigen Monaten von Promovierenden gefragt, was ich heute an diesem Text anders schreiben würde. Die ehrliche Antwort lautet: Vermutlich würde ich das Buch heute überhaupt nicht mehr schreiben. Denn zum Verfassen eines Buches braucht man mindestens so viel Ignoranz, wie man Wissen benötigt. *Dogma im Wandel* war kein Schnellschuss. Jahrelang habe ich Material zur Dogmenentwicklung gesammelt, wo es mir zufällig in die Hände fiel. Vor der Drucklegung meiner Habilitationsschrift war jedoch nicht daran zu denken, ein neues monographisches Vorhaben in Angriff zu nehmen. Als ich 2016 in Münster auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte berufen wurde und 2017 meinen Dienst dort antrat, habe ich mich an die schriftliche Ausarbeitung von *Dogma im Wandel* gewagt. Damals war ich dreißig Jahre alt. Dass im Buch Lücken bleiben – über den Protestantismus gäbe es mehr zu sagen, die englischsprachige Diskussion hätte breiter eingearbeitet und das Zweite Vatikanische Konzil umfassender analysiert werden können –, war mir damals bewusst, hat mich jedoch nicht gestört. Heute, da ich keine dreißig Jahre mehr alt bin, würde es mich stören. Der Versuch, eine *longue durée*-Geschichte dogmatischer Entwicklungstheorien zu schreiben, verkäme daher unter den Bedingun-

⁹ Der Synodale Weg, Orientierungstext: Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung. Theologische Grundlagen des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland (Der Synodale Weg 2), Bonn 2022, 30 (19). 54 (36).

gen, die heute mein Arbeiten prägen, vermutlich zu einem jener Endlosprojekte, die in dem Bestreben, sie stets noch ein klein wenig zu verbessern, niemals fertig werden.

Im Jahr 2018 ist das Buch jedoch fertig geworden. Der Verlag Herder macht es in dieser Ausgabe erneut zugänglich und hat mich gebeten, einige Schlaglichter auf die Rezeption des Textes zu werfen. Dabei habe ich mich auf ausgewählte Stimmen außerhalb des deutschen Sprachraums beschränkt. In Deutschland gab es ebenfalls interessante Rezeptionsformen von *Dogma im Wandel* – hauptsächlich in der Theologie, vereinzelt auch in anderen Disziplinen, etwa der Islam- oder der Rechtswissenschaft.¹⁰ Mit Blick auf diese Diskussionen und im Bewusstsein dessen, was *Dogma im Wandel* nicht leistet, möchte ich einige Perspektiven für das künftige Nachdenken über Probleme der Dogmenentwicklung formulieren.

Betrachtet man die Verbformen, in denen Entwicklung dargestellt wird, fällt auf, dass es sich meist um Passivkonstruktionen handelt – es hat sich entwickelt, es ergab sich, so ist es geworden. Das Problem dieser Passiva besteht darin, dass die Akteure, die Lehrentwicklung bewirken, im Verborgenen bleiben. Die Unschärfe passiver Konstruktionen hat in ihrer Unbestimmtheit einerseits etwas Elegantes. Denn zu verschiedenen Zeiten gab es unterschiedliche Personen, Institutionen und Ämter, die auf Lehrentwicklungen in der Kirche eingewirkt haben: der Papst und die Bischöfe, Kaiser und Könige, Konzilien, Theologen und charismatische Einzelpersonen. Eine zeitlose Aussage darüber, wer in der Kirche für was zuständig war, lässt sich nicht treffen. Andererseits gibt es jedoch normative Vorstellungen darüber, wer

¹⁰ Vgl. exemplarisch *Markus Weißer*, Dynamik der Dogmenhermeneutik. Der biblische Kanon als Paradigma einer lebendigen Überlieferung, Freiburg i. Br. 2023. *Stefan Kopp* (Hg.), Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform (Quaestiones disputatae 306), Freiburg i. Br. 2020. *Thomas Bauer*, Auf der Suche nach Eindeutigkeit. Wie die Flucht vor Ambiguität Religion und Kultur verändert, in: *Martin Dürnberger* (Hg.), Die Komplexität der Welt und die Sehnsucht nach Einfachheit, Innsbruck 2019, 51–69. *Christoph Möllers, Sabine Müller-Mall*, Theorien der Verfassung zur Einführung, Hamburg 2024. *Christian Waldhoff*, Der Text als Norm. Dogmatik in Rechtswissenschaft und Theologie, in: *Frauke Brosius-Gersdorf* u. a. (Hg.), Rechtskonflikte (Festschrift für Horst Dreier zum 70. Geburtstag), Tübingen 2024, 1007–1025.

an Prozessen der Lehrentwicklung beteiligt sein soll. Das Zweite Vatikanische Konzil bietet dazu verschiedene Überlegungen an. Die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* stellt fest:

„Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19,51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.“ (DV 8)

Traditio proficit, die Tradition schreitet voran und hat dabei unterschiedliche Schrittmacher. Die Offenbarungskonstitution nennt drei Beteiligte: den Heiligen Geist, unter dessen Assistenz sich dieses Geschehen abspiele, die Gläubigen (*credentes*) und die Bischöfe. Die Frage, in welcher Weise der Heilige Geist auf die Lehrentwicklung einwirkt, berührt spekulativ gewichtige Probleme: Wie ist das Verhältnis zwischen Gott und Welt, göttlichem Willen und menschlicher Freiheit, und wie ist Offenbarung überhaupt zu denken? Dabei ergeben sich Dilemmata: Je stärker der Geist als Garant der Rechtmäßigkeit bestimmter Entwicklungen herangezogen wird, desto drängender wird es ekklesiologisch, Strategien der Verschleierung anzuwenden, wenn diese Entwicklungen selbst noch einmal Gegenstand einer Entwicklung werden (da der Geist, der in der Gegenwart für die Rechtmäßigkeit einer Entwicklung bürgt, sich in der Vergangenheit kaum getäuscht haben kann), und je stärker der Geist als in Prozesse der Lehrentwicklung involvierte Instanz gedacht wird, desto größer ist die Theodizeelast, die sich daraus in allen anderen Bereichen ergibt. Denn wenn der Geist innerweltlich derart engagiert ist, dass er durch sein assistierendes Handeln die Kirche mit Sicherheit vor Irrtum bewahrt, stellt sich die Frage, warum er nicht auch in fatalste Vorgänge eingreift, in denen Menschen in größter Not keine Hilfe erfahren.¹¹

¹¹ Vgl. Johannes Grössl, Die Pluralität von Offenbarungsmodellen in der Analytischen Theologie, in: Hans-Joachim Höhn u. a. (Hg.), Analytische und Kon-

Während das Konzil die Art, in der der Heilige Geist die Lehrentwicklung begleitet, ungeklärt lässt, werden den anderen beiden Akteuren – den Gläubigen und den Bischöfen, an deren Spitze der Papst als Haupt des Bischofskollegiums steht – feste Tätigkeiten zugeordnet. Die Rede ist von Nachsinnen und Studium (*contemplatio et studium*), von innerster und erfahrungsbasierter Einsicht in geistliche Dinge (*ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*) sowie, mit Blick auf die Bischöfe, vom Akt der Verkündigung (*praecōnūm*). Diese Aufzählung klingt harmonisch. De facto kommt es in der Kirche jedoch zu Spannungen zwischen intellektuellen Betrachtungsweisen, spirituellen Zugängen und amtlichen Verkündigungsakten. Dabei lässt sich nicht grundsätzlich sagen, wer auf der richtigen Seite steht. Es gibt verfehlte Formen von Intellektualität und pathologische Ausprägungen von Spiritualität, denen gegenüber die Unaufgegeregtheit amtlicher Verkündigung wohltuend und korrigierend wirken kann. Umgekehrt gibt es verfehlte Weisen, das Evangelium amtlich zu verkünden. Walter Kasper schreibt dazu:

„Das Dogma, das an sich der ekklesialen Liebe dienen müsste, kann aufgrund der Sündigkeit der konkreten Kirche auch einmal gegen die Liebe verstoßen, indem es hart, abstoßend, frostig abweisend, unverständlich für das wirkliche Anliegen des anderen formuliert ist, indem es rechthaberisch und voreilig abgefasst ist. Um der wahren Funktion des Dogmas willen könnte und müsste die Kirche dann, wenn sie diese Mängel einsieht, ihr aktuelles Bekenntnis neu formulieren.“¹²

In einem solchen Fall könnten und müssten, um es mit Kasper zu sagen, die Gläubigen durch Kontemplation und Studium sowie durch geistliche Umkehr auf Veränderungen in der Kirche drängen. Der Mehrwert, dass das Konzil Lehrentwicklung auch, aber nicht exklusiv den Bischöfen zuordnet, besteht darin, dass das agonale, streitende Moment, welches diesen Entwicklungen vorangeht, als notwendiger Bestandteil der Entwicklung selbst begriffen werden könnte. Nicht je-

tinentale Theologie im Dialog (Quaestiones disputatae 314), Freiburg i. Br. 2021, 360–380, hier 367.

¹² Walter Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes, in: Ders., Gesammelte Schriften 7: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik, Freiburg i. Br. 2015, 43–150, hier: 146f.

der Streit gefährdet die Einheit der Kirche. Es gibt vielmehr Formen der Einheit, die von jener Kraft, wie nur die Reibung sie erzeugt, zusammengehalten werden. Möglicherweise besteht in dieser Wertschätzung des Pluralen und damit auch Konfliktiven eine Frucht, die die synodalen Prozesse der vergangenen Jahre für die Kirche erbracht haben.

In diesem Sinn rückt ein weiteres Charakteristikum von Lehrentwicklung in den Mittelpunkt, das mit der Frage nach den Akteuren verwandt ist. Dogmenentwicklung ist kein rein endogener, innerkirchlich angestoßener und innerkirchlich ablaufender Prozess. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* ist sich bewusst, dass für die Kirche bedeutende Entwicklungen – auch im Bereich ihrer Lehre – durch exogene Einflüsse geprägt werden können. Die Gläubigen und die Bischöfe, die *Dei Verbum* in den Mittelpunkt stellt, bewegen sich nicht nur in binnengkirchlichen Zusammenhängen, sondern werden in ihrem Selbstverständnis als Gläubige und als Bischöfe auch von außengkirchlichen Faktoren beeinflusst. Die Kirche ist Teil eines über sie selbst hinausgehenden Diskussionszusammenhangs, zu dem sie beitragen, von dem sie aber auch in der Entwicklung ihrer Lehre geprägt werden kann. *Gaudium et Spes* formuliert diese Einsicht folgendermaßen:

„Wie es aber im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt. Die Erfahrung der geschichtlichen Vergangenheit, der Fortschritt der Wissenschaften, die Reichtümer, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen, durch die die Menschennatur immer klarer zur Erscheinung kommt und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden, gereichen auch der Kirche zum Vor teil.“ (GS 44)

Was die Pastoralkonstitution als „neue Wege zur Wahrheit“ bezeichnet, sind entscheidende Faktoren der Lehrentwicklung, wie sie das 20. Jahrhundert geprägt haben und bis in unsere Tage hineinreichen: historische Forschung, wissenschaftlicher Fortschritt (der von *Gaudium et Spes* interesserweise nicht als *progressio* bezeichnet wird, sondern als *profectus*, und dadurch mit demselben Begriff, der sich bereits bei Vinzenz von Lérins findet und durch den *Dei Verbum* das Vorschreiten der Tradition kennzeichnet) und ein immer stärkeres Bewusstsein dafür, dass die Natur des Menschen in der Vielfalt ihrer kul-

turellen und individuellen Ausprägungen sich als komplexer und reichhaltiger erweist, als es sich dogmatisch darstellen lässt. Die Einsicht in die exogenen Faktoren der Lehrentwicklung bringt *Gaudium et Spes* auch dazu, die an diesem Prozess beteiligten Akteure weiter zu fassen als *Dei Verbum*.

„Denn so wird in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen, entwickelt und zugleich der lebhafte Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen gefördert. Zur Steigerung dieses Austauschs bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt.“ (GS 44)

Die Geschichte der Dogmenentwicklung könnte folglich als Teil einer *intellectual history* erzählt werden, die über die Dogmengeschichte im engeren Sinne hinausgeht, ohne dass dadurch der systematische Anspruch, der mit der historischen Aufarbeitung von Prozessen der Lehrentwicklung verbunden ist, aufgegeben würde.

Münster, im Juli 2025

Michael Seewald

Prolog: Ein „Nachruf“ auf die Kirche

„Als ich nun das Buch las, erkannte ich, dass etwas entstanden war, das gar nicht meiner ursprünglichen Absicht entsprach. Ich hatte einen Nachruf auf die römisch-katholische Kirche in England geschrieben, wie es sie jahrhundertlang gegeben hat. Doch die Rituale und viele der Ansichten, die hier beschrieben werden, sind längst überholt. Mit *Wiedersehen in Brideshead* verfasste ich ganz bewusst einen Nachruf auf die dem Untergang geweihte englische Oberschicht. Aber als ich *Ohne Furcht und Tadel* schrieb, kam es mir nie in den Sinn, dass auch die Kirche dem Wandel unterworfen sein könnte. Das war ein Irrtum, und ich habe damals etwas als vorübergehend eingestuft, was eine Revolution mit dauerhaften Folgen sein sollte.“

Evelyn Waugh, Vorwort des Autors (1964), in:
Ohne Furcht und Tadel. Roman, Zürich 2016, 9f.

1. Einleitung: Worum geht es?

Ein paar Zeilen – geschrieben von einem Künstler, der ein Künstler ist – beschreiben ein Problem genauer als viele Seiten eines Schreibers, der sicher kein Künstler und vielleicht auch kein Künstler ist. Waugh sieht Wandel, spürt Verfall und meint, einen Nachruf geschrieben zu haben. Wenn er Recht hat, ist dieses Buch ein Nachruf. Aber hat er Recht?

Ein anderer Künstler, der – wie Waugh – auch ein Künstler ist, sieht das anders. Nicola Samorì malt in barockem Stil – mit Vorliebe Heiligen- und Märtyrerdarstellungen. Doch wenn die Glaubenszeugen in Pracht und Farbe, gerüstet zur musealen Bestaunung oder zur frommen Verehrung vor uns stehen, unterzieht er sie einer irritierenden Behandlung. „Seine Bilder baut Samorì mit der technischen Präzision eines Alten Meisters auf. Umso schmerzhafter sind die Eingriffe, denen er sie anschließend unterzieht: Er verzerrt sie, verschmiert sie mit der Hand, löst sie mit Verdünnungsmittel auf, malträtiert sie mit dem Spachtel, übermalt sie, bekleckert sie oder hebt gleich einem Folterknecht die halbtrockene Farbhaut mit dem Skalpell ab.“¹ Ein Bild des Zyklus *Giardino verticale* aus dem Jahr 2014 zierte den Einband dieses Buches. Es zeigt einen Heiligen, dessen untere Leibespartie von einer Masse bedeckt wird, die plastisch aus dem Bild herausragt.

Die Thematik des Buches und die des Bildes sind miteinander verwandt, allerdings nicht in der Art, dass das Bild lediglich als „Repräsentation oder Illustrierung“ eines theologischen Problems herzuhalten hätte, sondern so, dass das Bild eine „autonome analogische Imagination“² von Fragen darstellt, die auch theologische Bedeutung

¹ Daniel J. Schreiber, Fegefeuer, in: Nicola Samorì. Fegefeuer – Purgatory, herausgegeben von Daniel J. Schreiber, Tübingen 2012, 7–10, hier: 7f.

² So – jenseits der Bildwerke Samoris – die Warnung vor einer theologisch ver einnahmenden Verhältnisbestimmung von Malerei und Religion bei: Gerhard Larcher, Religion aus Malerei? Spurensuche in Moderne und Gegenwart, in: Reinhard Hoeps (Hg.), Religion aus Malerei? Kunst der Gegenwart als theologische Aufgabe, Paderborn u. a. 2005, 49–73, hier: 72.

besitzen. Wie aber ließe sich diese Bedeutung in einer Weise beschreiben, dass die Kunst zugleich Kunst bleiben und – als Kunst – einen anschaulichen Zugang zu theologischen Herausforderungen eröffnen könnte? Eine heute weitgehend vergessene, in ihrer Präzision aber lohnende Unterscheidung dreier Blickwinkel auf ein und dasselbe Werk stammt von Etienne Maurice Falconet, dem „Bildhauer-Philosophen“³ des 18. Jahrhunderts. In seiner Auseinandersetzung mit Winckelmanns Studien zur Kunst der Antike – ein Streit, der auch bei Goethe seine Spuren hinterließ – unterschied Falconet drei Perspektiven, die der Betrachter auf ein Kunstwerk einnehmen könne.⁴ Der Liebhaber (*l'homme de goût*) fragt nach dem Eindruck, den ihm eine Darstellung vermittelt: Verstört sie, gefällt sie, langweilt sie? Der Künstler (*l'artiste*) blickt auf das Handwerkliche: Mit welchen Mitteln, welchen Techniken, welchem Geschick wurde ein Werk ausgeführt? Der Gelehrte (*le connaisseur*) sieht in einem Artefakt ein „Dokument“⁵, das er interpretiert wie andere Dokumente – Gedichte, Urkunden, Bücher – auch. Auf das Titelbild dieses Buches bezogen ließe sich sagen: In handwerklicher Hinsicht holt Nicola Samorì Motive und Techniken der Vergangenheit in die Gegenwart, und das nicht nur, indem er sie in der Gegenwart kopierend oder zitierend reproduziert, sondern indem er sie zu Gegenwartskunst macht. Samorì „möchte den Bildschatz seiner Kultur bewahren und ihn durch seine

³ Vgl. *Marbial Guédron*, Le ‚beau réel‘ selon Etienne-Maurice Falconet. Les idées esthétiques d'un sculpteur-philosophe, in: *Dix-huitième siècle* 38 (2006), 629–641.

⁴ Vgl. *Etienne Maurice Falconet*, *Réflexions sur la sculpture* (Œuvres complètes d'Etienne Falconet 3), Paris 1808, 14. Zur Rezeption der Gedanken Falconets bei Goethe vgl. *Johann Wolfgang von Goethe*, Nach Falconet und über Falconet (Poetische Werke. Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen 19), Berlin u. a. 1979, 65–70.

⁵ *Udo Kultermann*, *Geschichte der Kunstgeschichte. Der Weg einer Wissenschaft*, München 1996, 44: „Wie Diderot wagte auch Falconet, bestimmte Axiome der Antike in Frage zu stellen. Er unterschied drei Grundanschauungen: man könne die Kunst 1. von der Sicht des Gelehrten aus betrachten, der auf das Kunstwerk als Dokument blicke, 2. vom Standpunkt des Liebhabers aus, der den Geist des Werkes und seinen Ausdruck schätze und 3. vom Blickwinkel des Künstlers her, der auf die technische Machart, die Ausführung des Werkes sehe.“

Neuinterpretationen für die Gegenwart verfügbar machen. „Wenn auch ich Spuren verwische“, so erklärt er, „dann geschieht das nur, um sie mit noch größerer Kraft wieder zum Vorschein zu bringen.“⁶ Der Liebhaber mag sich fragen: Werden barocke Bildwerke durch diese Transmutation gerettet oder zerstört, neu erschlossen oder entstellt? Für beide Sichtweisen gibt es Gründe. Einerseits: Wer sich barocke Bildwerke ansieht, stellt fest, wie jedes Detail Teil eines Ganzen ist, das auch über den Abstand der Zeiten hinweg seine Sprachfähigkeit bewahrt hat. Samorì greift in diese Komposition ein. Bei dem Versuch, Altes neu werden zu lassen, wird auch Altes zerstört. Andererseits: Gerade einem *homme de goût*, der vor einem barocken Bild steht, dürfte bewusst sein, dass man heute nicht mehr so mit künstlerischem Anspruch malen kann. Wer in der Gegenwart ohne jede Brechung einfach barocke Malerei reproduziert, den würde man als begabten Kunsthändler, aber nicht als interessanten Künstler ansehen. Barocke Malerei fasziniert, aber sie fasziniert als Vergangenes. Will sie zeitgenössisch werden, müssen in ihr Spuren der Gegenwart zu finden sein. Diese Problematik dürfte auch dem *connaisseur* zu denken geben, vor allem dann, wenn er ein Theologe ist.

Fasziniert der Glaube, wenn überhaupt, als Relikt der Vergangenheit, das in musealisierte Form in die Gegenwart hineinreicht, oder kann er zeitgenössisch werden? Wenn er das kann, bleibt die Frage: Was ist der Preis für diese Zeitgenossenschaft, die nur dann eine Möglichkeit hat zu gelingen, wenn der Glaube auch Signaturen der Gegenwart trägt, die das Vergangene nicht ungeschoren – man denke an Samoris Technik – übernimmt?

Das Christentum, das sich auf eine geschichtlich, das heißt zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort ergangene Offenbarung gründet, bezieht seine Identität zu einem guten Teil aus der Rückschau. Dass Identität, also die Frage, wer wir sind, etwas mit dem Blick zurück, also der Frage, woher wir kommen, zu tun hat, ist keine religiöse Einsicht. Bereits bei Plotin ist die *epistrophe*, die Rückwendung des Hervorgegangenen zu seinem Ursprung, ein Akt der

⁶ Daniel J. Schreiber, Die Kunst der sozialen Erinnerung. Über Nicola Samorì, in: Nicola Samorì. Fegefeuer – Purgatory, herausgegeben von Daniel J. Schreiber, Tübingen 2012, 13–39, hier: 26.

„Selbstkonstitution des Sehenwollenden“⁷, weil sich die Identität des Hervorgegangenen nur erschließt, wenn es die Quelle seines Hervorgangs erblickt. Offenbarungsreligionen, insbesondere das Christentum mit seinem Glauben daran, dass Gott nicht nur den Menschen angesprochen, sondern selbst als Mensch gesprochen hat, wenden diese Denkfigur vom Metaphysischen ins Geschichtliche. Der Christ wird ein Christ durch seinen Bezug zu Jesus Christus – und dieser Bezug ist zunächst ein *Rückbezug*, weil Jesus zu einer bestimmten Zeit, die in der Vergangenheit liegt, gelebt hat. Der christliche Glaube ist damit unfähig, sich von der Geschichte zu dispensieren. Anders gesagt: Das Evangelium⁸ als die Frohe Kunde von dem „Erweis der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes“, hat sich, so bekennt die Kirche, in „der Geschichte Jesu“ manifestiert, deren bleibende Bedeutung darin besteht, „Gottes Selbstoffenbarung zu sein.“⁹ Dem historisch in der Gestalt Jesu äußerst konkreten Entdeckungszusammenhang des Evangeliums steht jedoch der universale Geltungsanspruch gegenüber, mit dem die Kirche das Evangelium zu verkünden sucht. Was sich an Jesus ereignet hat, wird als Heilsbotschaft von allumfassender Relevanz proklamiert. Die Kehrseite dieser geographischen, ethnischen und zeitlichen Entschränkung der Frohbotschaft Jesu, die angesichts des Ausbleibens seiner unmittelbar erwarteten Wiederkunft und durch den Entschluss der frühen Kirche, über Israel hinauszuwirken, vorgenommen wurde, besteht in der Herausforderung, das im Leben Jesu sich eröffnende Evangelium zu immer

⁷ Verena Olejniczak Lobsien, *Retractatio als Transparenz. Rekursive Strukturen in Spensers ‚Fowre Hymnes‘*, in: Verena Olejniczak Lobsien, Claudia Olk (Hg.), *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen (Transformationen der Antike 2)*, Berlin 2007, 117–138, hier: 124.

⁸ „Evangelium“ wird hier nicht im exegetischen, sondern in einem – natürlich vonseiten der biblischen Exegese anfragbaren – dogmatischen Sinne als, so die Terminologie Ferdinand Christian Baur, „theologisch gestaltete[r] und ausgebildete[r] Lehrbegriff“ gebraucht (*Ferdinand Christian Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, herausgegeben von Ferdinand Friedrich Baur, Leipzig 1864, 124).

⁹ Thomas Pröpper, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 5–22, hier: 6.

neuer Gegenwart und Lebendigkeit zu führen, um es in dieser Aktualität zu jeder Zeit glaubwürdig – der gläubigen Annahme würdig – zu machen. Anders gesagt: Das Evangelium vor einer Musealisierung zu bewahren und es stets zeitgenössisch als Frohe Botschaft zu verkünden, ist Aufgabe der Kirche, die sich in der Erfüllung dieses Auftrags als Werkzeug des Heiligen Geistes versteht.¹⁰

Ein unerlässliches Hilfsmittel zur intellektuell redlichen Erfüllung dieses Auftrags und zugleich ein Hindernis, das sich dem Erfolg dieser Mission bisweilen in den Weg zu stellen droht, ist das Dogma. Unter „Dogma“ wird – so sei vorläufig definiert – entweder *eine* Glaubenslehre oder als Kollektivsingular *die* Glaubenslehre im Sinne all dessen verstanden, was die Kirche mit dem Anspruch verkündet, dass es wahr sei. Das Dogma ist auf das Evangelium bezogen, indem es versucht, das Evangelium propositional immer präziser zu fassen. Einerseits stellt „das Evangelium keine vom dogmatischen Traditionssprozeß ablösbare Größe“ dar; andererseits, so gibt Walter Kasper zu bedenken, ebenso wenig „wie das Evangelium vom Traditionssprozeß historisch ablösbar ist, ist es dogmatisch mit diesem identisch. Das Evangelium ist vielmehr die Macht des erhöhten Herrn in und über der Kirche durch sein lebendiges Wort. Das Evangelium ist also keine historische Größe, sondern eine gegenwärtige Macht, die sich in Bekenntnis und Zeugnis der Kirche immer neu Ausdruck verschafft, ohne jemals in diesem Bekenntnis aufzugehen.“¹¹ Kasper bringt prä-

¹⁰ Pröpper weist daher darauf hin, dass die Rede von der Selbstdifferenzierung Gottes „in Leben und Geschick Jesu“ für „einen erschöpfenden Begriff der Selbstdifferenzierung Gottes doch insofern noch nicht ausreicht, als zur Vollständigkeit dieser Selbstdifferenzierung nach christlicher Überzeugung auch die Sendung des Geistes gehört, durch den Gott den Menschen innerlich nahe ist und ihnen sich mitteilt, sie zur Wahrnehmung seiner definitiven Selbstdifferenzierung in Jesus Christus disponiert und zum Glauben bewegt, die Gläubigen in ihrem Glauben trägt, sie auch miteinander verbindet und in die volle Wahrheit einführt. Erst als Zusammenkunft der Selbstdifferenzierung Gottes für uns in der Geschichtlichkeit Jesu und der Selbstgegenwart Gottes im Geist wäre also Gottes Selbstdifferenzierung zureichend verstanden“ (Pröpper, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik, 7).

¹¹ Walter Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes, in: Ders., Gesammelte Schriften 7: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik, Freiburg i. Br. 2015, 43–150, hier: 57.

zise zum Ausdruck, dass Evangelium und Dogma sowohl relational als auch dissoziativ zusammenhängen. Relational sind sie dadurch verbunden, dass die Lehrsätze der Kirche das Evangelium in eine propositionale Bestimmtheit bringen. Eine „Proposition ist etwas, das im Akt des Behauptens behauptet, in dem des Aussagens ausgesagt wird. Oder um es andersherum auszudrücken: eine Behauptung ist eine (sehr spezielle Art der) Anerkennung der Wahrheit einer Proposition.“¹² Die Kirche formuliert Sätze, von denen sie verkündet, dass sie wahr seien, weil sie – so ihr Anspruch – den sachlichen Gehalt des Evangeliums zutreffend zum Ausdruck bringen. Dass religiöse Wahrheitsansprüche im Diskurs der Gegenwart gelegentlich unter den Generalverdacht der Intoleranz gestellt werden, ist problematisch. Die berechtigte Kritik an der intoleranten Art und Weise, in der ein Wahrheitsanspruch vertreten wird, kann nicht sinnvollerweise in die Forderung nach einem grundsätzlichen Verzicht auf die Formulierung religiöser Wahrheitsansprüche münden. Letzteres würde jeden Dialog unmöglich machen. Denn dass ein Wahrheitsanspruch in der Form eines assertorischen Satzes (der beansprucht aufzuzeigen, was der Fall ist) erhoben wird, ist die Voraussetzung jedes auf Erkenntnisgewinn ausgerichteten Gesprächs, weil nur dann die Gesprächspartner klären können, ob der in einer Aussage enthaltene Wahrheitsanspruch berechtigt ist oder nicht, und ob das, was ein Satz aussagt, wahr oder falsch ist.¹³ Damit das Evangelium überhaupt verstanden,

¹² John R. Searle, Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt a. M. 1983, 48.

¹³ Vgl. Ernst Tugendhat, Ursula Wolf, Logisch-semantische Propädeutik, Stuttgart 1989, 23f.: „Nachdem [Aristoteles] in ‚De interpretatione‘, Kap. 4, seine Definition von ‚Satz‘ gegeben hat, macht er eine Unterscheidung verschiedener Satzarten: ‚Jeder Satz hat einen Sinn [semantikós] [...], aber nicht jeder zeigt etwas auf [apophantikós], sondern nur derjenige, der wahr oder falsch sein kann. Das kann aber nicht jeder, so ist eine Bitte zwar ein Satz, aber nicht wahr oder falsch.‘ Diese Unterscheidung ist klassisch geworden und findet sich auch bei heutigen Logikern: es gibt eine Art Sätze – Aristoteles nennt sie apophantische Sätze, im Deutschen kann man sie als Aussagesätze oder assertorische Sätze bezeichnen –, deren Funktion des Kundtuns speziell in einem Aufzeigen (man könnte erläutern: im Sagen, daß etwas der Fall ist) besteht, und für diese Sätze gibt es das Kriterium, daß man bei ihnen immer sinnvoll fragen kann, ob sie wahr oder falsch sind. Durch dieses Kriterium werden also Aus-

kritisch diskutiert, zurückgewiesen oder gläubig angenommen werden kann, ist es also unerlässlich, dass es in eine propositionale Bestimmtheit überführt wird, deren Gesamtheit den Namen „Dogma“ trägt.

Kaspers These enthält jedoch auch eine dissoziative Verhältnisbestimmung: Obwohl das Evangelium sich im „Bekenntnis und Zeugnis der Kirche immer neu Ausdruck“ verschafft, ist das Evangelium mehr als das Dogma, weshalb das Evangelium niemals „in diesem Bekenntnis aufzugehen“¹⁴ vermag. Weil das Bezeichnende nicht mit dem Bezeichneten in eins fällt und menschliche Erkenntnis stets endlich und begrenzt ist, kann das Dogma das Evangelium nie erschöpfend zum Ausdruck bringen. Eine solche These ist kein theologischer Relativismus, sondern einfach nur geschichtlicher Realismus. Das Dogma enthält in seinem Anspruch, das von Christus verkündete und in ihm offenbar gewordene Evangelium propositional zu fassen,

„durchaus eine ‚essentielle‘ Wahrheit, aber diese Wahrheit ist allein *geschichtlich* zu greifen. So wird Dogmatik zur Tatbeschreibung und Wahrheit zur Heilsgeschichte. Weil die Christenheit einen Gott bekennt, der als Mensch mit der Geschichte dieses und jenes *getan*, Wahrheit also *gelebt* hat, bleibt in ihrem Glaubensbekenntnis die Erinnerung an dessen geschichtliche Existenz ‚aufgehoben‘ gegenwärtig. Sie ist eingesenkt in die Sprachform der Erzählung, oder treffender: in ein Ensemble von Erzählungen, die als je einzelne unvollständig und ergänzungsbedürftig, aber auch im Zueinander immer nur approximativ sind. [...] Es ist ein Ausdruck [von Gottes; M.S.] Demut, daß er sich geschichtlich offenbart, in der Beschränkung, aber auch in der unüberbietbaren Dichte einer Begegnung. Entsprechend will er nicht die Rezitation von Glaubenssätzen, sondern die Zustimmung zu seiner Epiphanie.“¹⁵

sagesätze von Wunschsätzen, Imperativen und Fragesätzen unterschieden. Man kann das Gesagte auch noch so ergänzen: wer einen Aussagesatz verwendet, indem er z. B. sagt ‚Theätet sitzt‘, erhebt immer einen Wahrheitsanspruch, und deswegen können seine Gesprächspartner fragen, ob dieser Wahrheitsanspruch berechtigt ist oder nicht, und d. h. ob, was er sagt, wahr oder falsch ist.“

¹⁴ Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes, 57.

¹⁵ Bertram Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (Quaestiones disputatae 158), Freiburg i. Br. 1995, 52–54. Hervorhebungen im Original.

Das Dogma ist also Mittel zum Zweck, kein Selbstzweck. Als Mittel ist es unerlässlich, muss sich zugleich aber befragen lassen, ob es auch im Wechsel der Zeiten seinem Zweck – der propositionalen Darstellung des Evangeliums, die erst dann gelingt, wenn das Evangelium als Evangelium nicht nur ausgesagt, sondern auch verstanden wird – noch entspricht. Entspricht es ihm nicht mehr, wird das Dogma dadurch nicht falsch, aber trotz aller Irreformabilität womöglich irrelevant, und damit für den Zweck, dem es dienen soll, nutzlos.

So gerät das Dogma von zwei Seiten unter Druck: in einem stärker religiös gefärbten Diskurs, in dem gefragt wird, ob das Dogma das Evangelium treffend zum Ausdruck bringt, und in einem stärker säkular gefärbten Gespräch, das sich grundsätzlich mit den Wahrheitsansprüchen des christlichen Glaubens, die das Dogma zu artikulieren hat, auseinandersetzt (jenseits der Frage, inwiefern das Dogma dem Evangelium entspricht, was ja eine genuin ekklesiale Fragestellung ist). Natürlich sind beide Diskurse, obwohl in ihnen Argumente unterschiedlicher Art eine Rolle spielen und als überzeugend anerkannt werden, nicht voneinander zu trennen, weshalb es auch zu einfach wäre, einen kirchlichen Binnendiskurs schlicht von einem Dialog mit „der Außenwelt“ zu unterscheiden. Denn was als evangeliumsgemäß angesehen wird, hängt auch von nicht-religiösen Vorstellungen kultureller, sozialer oder philosophischer Art ab, genau wie umgekehrt genuin religiöse Vorstellungen sich bisweilen in soziale und kulturelle Texturen oder philosophische Argumentationen einweben.

Die zwei unterscheidbaren, aber nicht trennscharf voneinander abgrenzbaren Fragen, denen sich das Dogma stellen muss – ist erstens der Wahrheitsanspruch des Christentums, den das Dogma propositional formuliert, berechtigt, und bringt zweitens das Dogma das Evangelium adäquat zum Ausdruck? – erzeugen eine Dynamik, die in der Vergangenheit Entwicklungen bewirkt hat und die, so steht zu vermuten, auch künftig Entwicklungen bewirken könnte. Die abgeschlossenen Entwicklungen in materialer Hinsicht zu beschreiben, ist Aufgabe der Dogmengeschichte. Die wünschenswerten Entwicklungen zu diskutieren, ist Aufgabe eines je nach Frage variierenden Fachdiskurses. Veränderung aber als Veränderung in Relation zum Gleichbleibenden zu deuten, ist Aufgabe einer Theorie der Dogmenentwicklung, die – so die im Folgenden zugrunde gelegte

Definition – die instabile Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität zu bedenken hat.

Dieser letzten Frage (und nur ihr) widmet sich das vorliegende Buch. Es greift eine paradoxe Situation auf. Selten zuvor in der Geschichte des Christentums wurde so viel über Veränderung gestritten wie heute. Selten zuvor wurde aber auch so wenig grundsätzlich darüber nachgedacht, wie Entwicklung im theologischen Sinne zu deuten ist. Das war nicht immer so. Nach der Dogmatisierung der Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, die Papst Pius XII. 1950 *ex cathedra* verkündete (DH 3903), sowie im Umfeld und im Nachgang des Zweiten Vatikanischen Konzils, wurden elaborierte Theorien dogmatischer Entwicklung vorgelegt. Man könnte sogar sagen, dass sich diejenigen, die in der theologischen Landschaft damals Rang und Namen hatten – man denke im deutschen Sprachraum an Karl Rahner, Joseph Ratzinger und Walter Kasper – zu dieser Frage äußern mussten, weil der theologische Diskurs das angesichts der Umbrüche, die nach einer Deutung verlangten, einforderte. Der Streit über die Notwendigkeit oder die Illegitimität von Veränderungen hat heute nicht nachgelassen – im Gegenteil. Mit einer Einzelfragen übersteigenden Reflexion auf das Phänomen dogmatischer Entwicklung wird er aber nur noch selten verbunden, obwohl dieses Grundproblem stets mitschwingt.

Das zeigt sich etwa an dem Schreiben, das vier Kardinäle am 19. September 2016 an Papst Franziskus richteten mit der Bitte, einige Fragen zu beantworten, die sich ihnen im Anschluss an die Lektüre des Nachsynodalen Schreibens *Amoris Laetitia* (AL 300–305) aufgedrängt hatten. An die „große Tradition der Kirche“ anknüpfend, der zufolge durch eine Befragung Roms alle „Zweifel, die die Ursache von Desorientierung und Verwirrung sind“, ausgeräumt werden, wollten die vier Kardinäle Auskunft darüber erhalten, ob es sich bei *Amoris Laetitia* um „einen Wandel in der Disziplin der Kirche“ handle, oder ob das Dokument in „Kontinuität mit dem vorangehenden Lehramt“¹⁶ gelesen werden könne. Das Verhältnis von „Wandel“ und

¹⁶ Full Text and Explanatory Notes of Cardinals' Questions on 'Amoris Laetitia': „The great Tradition of the Church teaches us that the way out of situations like this is recourse to the Holy Father, asking the Apostolic See to re-

„Kontinuität“, das Thema einer Theorie der Dogmenentwicklung, liegt damit den fünf Einzelfragen, die die Purpurträger dem Papst vorgelegt haben, zu Grunde – und nicht nur den Dubia der Kardinäle, sondern allen Streitigkeiten um die Notwendigkeit oder die Unmöglichkeit von Reformen in der Kirche.

Zu diesen Diskussionen wollen die folgenden Überlegungen einen Beitrag leisten. Sie enthalten keine Wunschliste an Dingen, die sich ändern sollten. Aber sie betten die Reformdiskurse in einen dogmengeschichtlichen und theologischen Kontext ein, der zeigt, dass der Spielraum für Veränderungen größer ist als manche meinen. Denn die Kirche ist nur deshalb die, die sie heute ist, weil sie Kontinuität und Diskontinuität zu verbinden wusste – mit anderen Worten: weil sie sich entwickelt hat, um das ihr anvertraute Evangelium stets neu in die Gegenwart, die Ort und Ziel ihrer Sendung ist, hineinzutragen. Dass sie in der Vergangenheit dazu in der Lage war, heißt nicht notwendigerweise, dass sie es auch in Zukunft sein wird. Friedrich Nietzsche warnt in seinen *Unzeitgemäßen Betrachtungen* über den *Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* zurecht davor, dass man aus dem Großen, „das einmal da war, jedenfalls einmal möglich war“, nicht ungebunden darauf schließen könne, dass es „deshalb auch wohl wieder einmal möglich sein wird“¹⁷. Vor einem solchen Fehlschluss haben sich die Dogmengeschichte und die Theorien dogmati-

solve those doubts, which are the cause of disorientation and confusion. [...] For many – bishops, priests, faithful – these paragraphs allude to or even explicitly teach a change in the discipline of the Church with respect to the divorced who are living in a new union, while others, admitting the lack of clarity or even the ambiguity of the passages in question, nonetheless argue that these same pages can be read in continuity with the previous magisterium and do not contain a modification in the Church's practice and teaching“, so das National Catholic Register in einer englischen Fassung, die von den unterzeichnenden Kardinälen selbst stammt („Translation provided by the Cardinal Signatories“) und damit als authentisch gelten kann, wogegen die Herkunft des Wortlautes der deutschen, meist im Internet kursierenden Versionen der Dubia, unklar bleibt.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen* II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, in: Ders., *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–III (1872–1874)* (Kritische Gesamtausgabe III.1), Berlin u. a. 1972, 256. Hervorhebung im Original.

Einleitung: Worum geht es?

scher Entwicklung zu hüten. Sie können aber sehr wohl zeigen, dass die Vergangenheit weitaus weniger eng war als manche behaupten und aus dieser Ambivalenz heraus die Hoffnung nähren, dass was einmal möglich war, in Zukunft zumindest nicht *unmöglich* sein wird. Nicht mehr, aber auch nicht weniger, will dieses Buch.

