

Michael Seewald

Dogma im Wandel

Wie Glaubenslehren sich
entwickeln

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

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

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Umschlagmotiv: Nicola Samori: 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 978-3-451-37917-8
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-81917-9

Inhalt

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 Diener“	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 Lérins	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

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 Könnler ist – beschreiben ein Problem genauer als viele Seiten eines Schreibers, der sicher kein Künstler und vielleicht auch kein Könnler 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 Könnler 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, malträtiiert 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 Leibespattie 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 verinnahmenden 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. *Martial 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'Étienne 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 Kunsthandwerker, 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 *connaissanceur* zu denken geben, vor allem dann, wenn er ein Theologe ist.

Fasziniert der Glaube, wenn überhaupt, als Relikt der Vergangenheit, das in musealisierter 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 Samorìs 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 Sehenvollenden“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 *Rück*bezug, 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 unbedingten 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 Spencers ‚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 Traditionsprozeß ablösbare Größe“ dar; andererseits, so gibt Walter Kasper zu bedenken, ebenso wenig „wie das Evangelium vom Traditionsprozeß 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 Pröpfer weist daher darauf hin, dass die Rede von der Selbstoffenbarung Gottes „in Leben und Geschick Jesu“ für „einen erschöpfenden Begriff der Selbstoffenbarung Gottes doch insofern noch nicht ausreicht, als zur Vollständigkeit dieser Selbstoffenbarung 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 Selbstbestimmung 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 Selbstbestimmung Gottes für uns in der Geschichte Jesu und der Selbstgegenwart Gottes im Geist wäre also Gottes Selbstoffenbarung zureichend verstanden“ (*Pröpfer*, 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 ungebrochen 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.

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.

2. Begriffliche Bestimmungen: Dogma und Entwicklung

2.1. Was bedeutet „Dogma“?

Wo keine Klarheit über die Begriffe herrscht, die in den Raum gestellt werden, bleibt jedes Gespräch im Ungefähren. Das ist eine triviale Einsicht. Schwierig zu entscheiden ist aber die Frage, welche Rolle der Geschichte eines Begriffs bei dessen Bestimmung zukommt, weil es das Ziel jeder Bestimmung ist, größtmögliche Eindeutigkeit zu erzielen, begriffsgeschichtliche Untersuchungen diese Eindeutigkeit aber oft relativieren, wenn nicht gar untergraben. Konkret: Der Begriff des Dogmas ließe sich intensional bestimmen, indem man Merkmale angibt, die gegeben sein müssen, damit ein Gegenstand als Dogma bezeichnet werden kann, oder es ließe sich extensional nach der Menge aller Gegenstände fragen, die die Bezeichnung „Dogma“ tragen. Das Resultat eines solchen Unterfangens wäre im besten Falle eine synchrone Eindeutigkeit, die allerdings eine diachrone Uneindeutigkeit überdeckt, welche sich aus dem Umstand ergibt, dass der Dogmenbegriff im theologischen Kontext nicht immer so verwendet wurde, wie er heute in Gebrauch ist. Diese Beobachtung trifft für die meisten unserer Begriffe zu und ist insofern wieder trivial, aber im Fall des Dogmenbegriffs auch aufschlussreich, weil er, der in seiner engsten Bedeutung eine endgültige, „irreformable“ (DH 3071) Glaubenslehre bezeichnet, selbst das Resultat von Veränderungsprozessen ist. Die begriffsgeschichtliche Perspektive verkompliziert also das theologische Nachdenken, bewahrt es aber auch davor, seine Themen unterkomplex zu behandeln.

„Theologen sind in aller Regel nicht zur Radikalität konsequenter (Selbst-)Historisierung bereit, weil einen das Historisieren, wenn man es denn ernst nimmt, mit der nicht hintergehbaren Relativität des eigenen ‚Sehepunktes‘ konfrontiert. Sie haben deshalb nur wenig in entsprechende Forschung investiert und operieren fortwährend mit Begriffen, deren Historizität sie ausblenden.“¹

¹ *Friedrich Wilhelm Graf*, *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne (Reden über den Humanismus 1)*, München 2009, 68.