

MICHAEL SEEWALD

Innovation aus anti-innovatorischer Absicht

Der Dogmenbegriff des »Katechismus der Katholischen Kirche«
(1992) im Kontext lehramtlicher Selbstbeschreibungen

1. Einleitung: Arbeitsbegriff und These

Der dem römischen Bischof Stephan I. (reg. 254–257) bei Cyprian von Karthago († 258) zugeschriebene Satz, »*nihil innovetur nisi quod traditum est*«¹ – nichts Neues dürfe eingeführt werden außer dem, was überliefert worden sei – ordnet jene zwei Begriffe einander zu, die nebeneinander- oder gegenübergestellt bis heute unzähligen Abhandlungen und Sammelbänden ihren Titel gegeben haben: Tradition und Innovation². Die Pointe des »Spannungsfeldes«, des »Zwischenraumes« oder des »Zusammenhangs«, die zwischen diesen beiden Größen herrscht, wird meist versöhnlich beschrieben. Tradition und Innovation seien keine Gegensätze, sondern der Rückgriff auf Tradition ermögliche Innovation und Innovation sei nicht per se traditionsfeindlich, sondern könne auch die Tradition bewahrende oder sie fortschreibende Wirkung entfalten. Solche Aussagen mögen richtig sein, erscheinen aber der Präzisierung bedürftig.

Weiterführend für die theologische Diskussion wäre etwa die Unterscheidung zwischen einem konstatierend-deskriptiven Verständnis von Tradition und Innovation auf der einen, und der topologisch-normativen Verwendung dieser Begriffe auf der anderen Seite. Ersterem geht es um die Frage, ob eine Idee oder ein Sachverhalt theoretischer oder praktischer Art tatsächlich neu ist oder sich bereits in der Tradition – worunter in diesem Kontext prima facie das verstanden wird, was als bereits Dagewesenes bekannt ist – findet. Ein diesbezügliches Tatsachenurteil ist nicht frei von wertenden Voraussetzungen. So vertrat eine der Pioniergestalten der anglophonen Ideengeschichte, Arthur O. Lovejoy (1873–1962), die These, dass die Entwicklung des Denkens, betreffe sie nun Philosophie, Religion oder Naturwissenschaft, sich auf wenige gleichbleibende, lediglich in andere

1 CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, Epistola 74,1 (CCSL 3C, 564, Z. 13f.).

2 Vgl. exemplarisch: Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation (Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger), hrsg. v. Georg SCHMUTTMAYR, Heinrich PETRI, Karl HAUSBERGER, Wolfgang BEINERT u. Georg HILGER, Regensburg 1997; Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie (Festschrift für Hermann Josef Pottmeyer) (PaThSt 33), hrsg. v. Wilhelm GEERLINGS u. Josef MEYER ZU SCHLOCHTERN, Paderborn 2003; Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter (Scrinium Friburgense 18), hrsg. v. Hans-Joachim SCHMIDT, Berlin 2005; Die Theologie und »das Neue«. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, hrsg. v. Wilhelm DAMBERG u. Matthias SELLMANN, Freiburg i. Br. 2015; Theologie zwischen Tradition und Innovation. Interdisziplinäre Gespräche / La théologie entre tradition et innovation (Théologie pratique en dialogue / Praktische Theologie im Dialog 50), hrsg. v. Salvatore LOIERO u. François-Xavier AMHERDT, Basel 2019.

Kontexte übertragene oder anders zusammengestellte elementare Ideen (»unit ideas«) zurückführen lasse. Eine solche Konzeption hat Folgen für die Bereitschaft, bestimmte Entwicklungen als innovativ zu markieren. »Jede Epoche«, so Lovejoy, »scheint neue Formen des Denkens und Schließens zu entwickeln, wenn auch in bezug auf dieselben Probleme. In Wahrheit ist jedoch die Zahl der eigenständigen und originellen philosophischen Gedanken oder Motive sehr begrenzt [...]. Die scheinbare Originalität vieler Systeme beruht allein auf der neuartigen Verarbeitung oder Anordnung der bereits bekannten Bestandteile, aus denen sie hervorgehen. Wer sich dies klargemacht hat, dem sollte die Geschichte als ganze viel leichter überschaubar sein. Damit will ich nicht behaupten, daß in der Geschichte des Denkens nicht von Zeit zu Zeit völlig neue Entwürfe, Probleme und Formen des Denkens auftauchen. Aber ein solches Auftauchen völlig neuer Gedanken scheint mir weitaus seltener vorzukommen als man gemeinhin glaubt.«³

Während für Lovejoy Innovation ein selten anzutreffendes Phänomen darstellt, neigen Soziologen, Historiker oder Theologen, die eine scharfe Trennlinie zwischen modernen und vormodernen, vermeintlich traditionellen Gesellschaften oder Denkformen ziehen, dazu, der Moderne ein hohes Innovationspotenzial gegenüber jenen Epochen zuzugestehen, die, wie etwa das Mittelalter, als »Chiffre der Alterität«⁴ dienen, um einen Zustand zu umschreiben, von dem sich die Moderne kraft ihrer innovatorischen Dynamik abhebt. Auch ein konstatierend-deskriptives Verständnis von Tradition und Innovation impliziert also keine objektive Messbarkeit. Was als Innovation anerkannt oder als der Tradition zugehörig betrachtet wird, hängt von dem theoretischen Referenzrahmen ab, in dem diese generischen Begriffe definiert werden.

Ein solcher Referenzrahmen kann, muss aber nicht normativ-topologisch bestimmt sein. Ein normativ-topologisches Traditions- oder Innovationsverständnis liegt vor, wenn die Klassifizierung einer Idee oder eines Sachverhalts als traditional oder innovativ legitimierende oder delegitimierende Wirkung hat. Topoi sind im Kontext der boethianischen Rhetorik Orte, an denen sich Argumente, das heißt Gründe finden lassen, die einer in Frage stehenden Sache Glaubwürdigkeit verleihen⁵. Wenn also eine Idee oder ein Sachverhalt normativ bewertet werden sollen, kann dies – je nachdem, in welcher Weise Tradition und Innovation selbst normativ aufgeladen sind – dadurch geschehen, dass die in Frage stehende Idee oder der Sachverhalt als innovativ oder traditional gekennzeichnet werden. Im Wissenschaftssystem etwa, in dem um knappe Ressourcen konkurriert wird, werden jene Projekte gefördert, von denen zumindest angenommen wird, dass sie etwas Neues wagen. Das Prädikat des Innovativen ist positiv besetzt. Im Kontext religiöser Geltungsansprüche, zumal aus Sicht der katholischen Kirche, verhält es sich anders. »Von den Vorfahren ist alles vortrefflich geordnet; nichts Neues kann mehr geschaffen werden; ja Gott haßt die Neuerer«, betont der Kanonikus Adelman von Lüttich [† um 1061] gegenüber seinen schöpferischen Zeitgenossen.⁶ Wo Offenbarung als Mitteilung göttlicher Wahrheit in Form zutreffender Sätze verstanden und das Offenbarungsgeschehen zugleich in einem der Vergangenheit zugehörigen Zeitraum lokalisiert wird, stellt Innovation eine Bedrohung dar. »Bei diesem steten Messen der eigenen Zeit an der Vergangenheit

3 Arthur O. LOVEJOY, Die Beschäftigung mit der Ideengeschichte, in: Ideengeschichte, hrsg. v. Barbara STOLLBERG-RILINGER, Stuttgart 2010, 43–59, hier: 43f.

4 Der Begriff wurde geprägt von Valentin GROEBNER, Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen, München 2008, 148f. – Zur Kritik an einer sich selbst unter Herabsetzung anderer Epochen bis dato unbekanntes Innovationstätigkeit zuschreibenden Moderne vgl. Thomas BAUER, Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient, Darmstadt 2019, 21–23.

5 Vgl. BOETHIUS, In Topica Ciceronis Commentarium VI (PL 1156 B): »Argumentum est ratio quae rei dubiae faciat fidem.«

6 Johannes SPÖRL, Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewußtseins, in: HJ 50, 1930, 297–341, hier: 307.

kann Fortschritt also nur bedeuten: *reformatio* des Alten, nie *revolutio* oder *evolutio* des Bestehenden.«⁷ Tradition wird dabei, anders als in einem konstatierend-deskriptiven Verständnis des Begriffs, nicht nur als das verstanden, was als bereits Dagewesenes bekannt ist (etwa wenn im Kontext der Philosophie von der Platonischen Tradition die Rede ist oder behauptet wird, eine bestimmte Theorie stehe in der Tradition des Englischen Empirismus), sondern so gefasst, dass etwas als bereits Dagewesenes bewahrt werden und die Richtschnur für alles Künftige bilden sollte. Der Verweis auf die Tradition im zweitgenannten Sinne hat topologische Bedeutung, da die Einordnung einer Idee oder eines Sachverhaltes als traditionsgemäß legitimierende und die Deklaration einer Idee oder eines Sachverhaltes als nicht der Tradition entsprechend delegitimierende Wirkung hat.

Katechismen spielen in diesem Gefüge eine widersprüchliche Rolle. Zunächst zur Terminologie: Der Begriff des Katechismus ist mehrdeutig. Er bezeichnet erstens das Geschehen der Glaubensunterweisung, mag diese sich nun an Katechumenen, die zur Taufe hingeführt werden, oder an bereits Getaufte richten. Ein Katechismus ist zweitens ein Lehrbuch, das als Hilfsmittel der Glaubensunterweisung dient und entweder für die zu Unterrichtenden oder für die sie Beliehenden zentrale Glaubensgehalte bündelt. Davon ausgehend hat sich eine dritte Bedeutung entwickelt, die unter dem Begriff des Katechismus jenseits der Glaubensunterweisung eine Kurzfassung oder Einführung in ein bestimmtes Themengebiet versteht und das Wort »Katechismus« weitgehend als Synonym zu »Kompendium« gebraucht⁸. Im Folgenden ist ausschließlich von Katechismen in der zweiten der genannten Bedeutungen, näherhin vom universalkirchlich derzeit gebräuchlichen, 1992 vorgelegten *Katechismus der Katholischen Kirche* die Rede⁹. Dieser Katechismus gibt an, die wichtigsten Inhalte des katholischen Glaubens – verbürgt durch die den Katechismus approbierende und ihn herausgebende kirchliche Autorität – verlässlich zusammenzufassen. Das macht ihn zu einem eminenten »pädagogischen Objekt«¹⁰ eines Traditionsverständnisses im topologisch-normativen Sinne. Bei genauerer Betrachtung stellt sich die Lage jedoch komplexer dar. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* ist, gerade weil er im topologisch-normativen Sinne als Manifestation der Tradition gilt, ein Ort der Innovation im konstatierend-deskriptiven Sinne – einer Innovation, die umso wirkmächtiger ist, je weniger sie als innovativ gekennzeichnet wird, und die selbst einem normativen, anti-innovatorischen Interesse entspringt. Diese These soll anhand des im Katechismus dargelegten Dogmenbegriffs veranschaulicht werden.

2. Der »Katechismus der Katholischen Kirche« als Produkt eines Verfallsnarrativs

2.1. Die Sorge um die Priesterausbildung auf dem Zweiten Vaticanum als Funktionsäquivalent zum Wunsch nach einem Katechismus auf dem Tridentinum

Am 4. Dezember 1563, dem letzten Sitzungstag des Konzils von Trient (1545–1563), verfügten dessen Väter, dass die Vorarbeiten zur Herausgabe des Messbuchs, des Bre-

⁷ Ebd., 309.

⁸ Diese dritte, seltener als die ersten beiden Bedeutungen anzutreffende Verwendung liegt etwa folgendem Werk zugrunde: Konrad MARTIN, *Katechismus des römisch-katholischen Kirchenrechts*, Münster 1875.

⁹ Die lateinische Editio typica, die jedoch erst im Anschluss an das Erscheinen des Katechismus in einigen modernen Sprachen erarbeitet wurde, bildet: *Catechismus Ecclesiae Catholicae*, Editio typica latina, Città del Vaticano 1997.

¹⁰ Zu diesem Begriff Homi K. Bhabas vgl. Carolin EMCKE, *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*, Frankfurt a. M. 2018, 175–180.

viers und des Katechismus, die nicht mehr während des Konzils abgeschlossen werden konnten, an den Papst übergeben werden, »damit durch dessen Urteil und Vollmacht die Angelegenheit abgeschlossen und veröffentlicht werde.«¹¹ Pius V. (reg. 1566–1572) publizierte daraufhin 1566 den *Catechismus ex decreto SS. Concilii Tridentini ad parochos*, 1568 das Breviarium und 1570 das Missale. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat mit Blick auf Messbuch und Brevier, ähnlich wie das Tridentinum, ebenfalls Aufgaben an den Papst übergeben. Es forderte eine »*instauratio generalis*«¹² der Liturgie, für die es sowohl allgemeine Normen als auch in manchen Aspekten sehr spezifische Vorschriften formulierte¹³. Die damit verbundene Überarbeitung der liturgischen Bücher konnte das Konzil nicht selbst bewerkstelligen. Sie ging als konziliarer Erledigungsüberhang – von einem Auftrag im strengen Sinne lässt sich kaum sprechen, da (nach der sich in der Neuzeit durchsetzenden Verhältnisbestimmung von Papst und Konzil, erst recht seit dem Ersten Vatikanum [1869]) ein Konzil dem Papst keine Weisungen erteilen kann und der Papst gegenüber einem Konzil nicht rechenschaftspflichtig ist¹⁴ – an Paul VI. (reg. 1963–1978) über, der eine Neuausgabe der liturgischen Bücher *ex decreto SS. Oecumenici Concilii Vaticani II* besorgte. Eine Neuausgabe des Trienter Katechismus – Johannes XXIII. (reg. 1958–1963) lobte diesen Katechismus noch 1960 auf der Römischen Diözesansynode mit den Worten von Kardinal Agostino Valier (1531–1606) als »*divinitus datum Ecclesiae*« und empfahl den Priestern, »*legite hunc catechismus, septies et plusquam septies: mirabiles enim fructus ex eo percipietis*«¹⁵ – erfolgte jedoch nicht, obwohl offensichtlich gewesen sein dürfte, dass der Katechismus von 1566 einer Überarbeitung hätte unterzogen werden müssen, um die neuen Akzente des Zweiten Vaticanums aufnehmen zu können.

Warum hat sich das Konzil den Wunsch nach einer Revision oder gar Neuabfassung des Katechismus nicht zu eigen gemacht, obwohl dies von einigen Konzilsvätern¹⁶ angeregt wurde? Zwei Gründe liegen nahe. Erstens fällt auf, dass die Katechese und damit auch die Frage nach ihren Hilfsmitteln in den Texten des Zweiten Vaticanums keine herausgehobene Rolle spielt. Der Begriff *catechesis* findet sich weder in der Kirchen- noch in der Pastoralkonstitution¹⁷. Die Liturgiekonstitution enthält einige spärliche Ausführungen zur Katechese in der österlichen Bußzeit, die als Taufgedächtnis konturiert wird und in der die Gemeinde in Analogie zu den Katechumenen, die sich auf die Taufe an Ostern

11 CONCILIIUM TRIDENTINUM, Sessio 25 (COD 3, 797, Z. 32f.).

12 SC, Nr. 21.

13 So schreibt die Liturgiereform neben den *normae generales* mit Blick auf die Eucharistie spezieller vor, dass »ein neuer Konzelebrationsritus« (SC, Nr. 58) und ein Messformular »*In collatione baptismi*« (SC, Nr. 66) in das Messbuch aufzunehmen seien. Noch detaillierter sind die Regelungen mit Blick auf die Stundenliturgie (vgl. SC, Nr. 83–101).

14 Der Codex Iuris Canonici von 1917 ordnet dem Ökumenischen Konzil zwar die »*suprema potestas*« (can. 228 § 1, CIC/1917) über die Kirche zu, erklärt jedoch zugleich, dass gegen eine päpstliche Entscheidung nicht an ein solches Konzil appelliert werden könne (can. 228, § 2, CIC/1917). Vgl. Bernward SCHMIDT, *Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65)*, Freiburg i. Br. 2013, 247f.

15 JOANNES XXIII., *Summi Pontificis allocutio die XXV ianuarii A.D. MCMLX habita in prima Synodi sessione*, in: AAS 52, 1960, 201–211, hier: 203f.

16 Joseph Ratzinger berichtet: »In der letzten Konzilsperiode hatte zum Beispiel der deutsche Kardinal Jäger [sic] den Antrag gestellt, das Konzil solle ein solches Buch [sc. einen Katechismus; M.S.] in Auftrag geben und damit dem Werk des *Aggiornamento* auf dem Gebiet der Lehre konkrete Gestalt geben.« (Joseph RATZINGER, *Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche* [Gesammelte Schriften 9/2: Glaube in Schrift und Tradition], Freiburg i. Br. 2016, 1005–1023, hier: 1005).

17 Die Kirchenkonstitution spricht an einer Stelle von den »Katechumenen«, meint damit jedoch nicht die Gruppe der bereits getauften Kinder oder Erwachsenen, die üblicherweise in der pfarrlichen Katechese unterwiesen werden, sondern im engen Sinne die Taufbewerber (LG, Nr. 14).

vorbereiten, katechetische Elemente durchlaufen soll¹⁸. Es wird zwar in der Kirchenkonstitution betont, dass die Bischöfe und Priester den Gemeinden als Lehrer in der Unterweisung (»*doctrinae magistri*«¹⁹) vorstehen, weshalb, so das Dekret über die Priesterausbildung, zu den »für den priesterlichen Dienst charakteristischen Aufgaben«²⁰ auch die Katechese gehöre. Die Offenbarungskonstitution erwähnt, dass die Katechese »aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft«²¹ beziehe, was als Aufforderung zu verstehen ist, dass die Unterweisung in Glaubensfragen sich nicht nur auf kirchliche Lehren, sondern auch auf biblische Stoffe beziehen soll. Genauere Angaben, erst recht was eine etwaige Überarbeitung des Tridentinischen Katechismus angeht, macht das Zweite Vaticanum jedoch nicht. Zweitens – dies wird oft übersehen – gilt es, den Adressatenkreis des Katechismus von 1566 zu beachten. Er richtete sich, wie sein Titel angibt, »*ad parochos*«, also an jene Priester, die in der Pfarrei tätig waren und in diesem Rahmen auch Katechesen abhielten. Warum das Konzil von Trient es als notwendig erachtete, zunächst die ordinierten Katecheten selbst mithilfe eines Katechismus zu katechisieren, ist nur vor dem Hintergrund des Bildungsstandes verständlich, den Diözesanpriester – vor allem solche, die in ländlichen Gemeinden tätig waren – im 16. und 17. Jahrhundert vorzuweisen hatten. Die Protokolle des Geistlichen Rates im Fürstbistum Münster zum Beispiel zeigen,

»dass Breviere, Katechismen und liturgische Bücher entweder nicht vorhanden waren oder nicht gelesen und verstanden wurden. Eine Blütenlese der verwendeten Konsekrations- und Spendungsformeln mutet befremdlich an. Manche Priester drückten, wohl nach dem Vorbild von Taufe und Buße, aus, was sie zu tun glaubten; also sprachen über das eucharistische Brot »Ich konsekriere dich« (*ego te consecro*) und zu den Brautleuten »Ich verheirate dich« (*ego te copulo*). [...] Stellte man ihnen Fangfragen, dann nahmen sie an, zur Not auch mit Bier zelebrieren und mit Wein taufen oder bei ihrem Küster gültig beichten zu können. Große Teile des Katechismus, die Zahl, Art, Materie und Form der Sakramente und Sakramentalien, das Glaubensbekenntnis, der biblische Kanon, die Kirchengebote – Visitatoren und Geistliche Räte stießen auf ausgedehnte Felder des Nichtwissens. Dementsprechend verkürzt wurde religiöses Wissen weitergegeben.«²²

Dem Bildungsdefizit des ländlichen Pfarrklerus (bei Ordensangehörigen sowie in den Städten tätigen Geistlichen mag die Lage anders gewesen sein) wollte das Tridentinum durch die Bereitstellung eines Katechismus, der nach seinem Erscheinen zügig in Volkssprachen übersetzt wurde, abhelfen. Die Lage des Klerus im zeitlichen Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils war eine andere. Das Trienter Seminardekret²³ wurde spätestens seit Beginn des 19. Jahrhunderts, wenn auch teils mit großer Verzögerung, seinen wichtigsten Intentionen nach flächendeckend umgesetzt, so dass dem Empfang der Priesterweihe und der Installation als Pfarrer eine längere Ausbildungsphase an kirchlichen Einrichtungen oder gar Universitäten vorausging, die sicherstellte, was der Katechismus von 1566 erreichen wollte: dass es sich bei Pfarrern um qualifizierte Katecheten handelt. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil versucht, diese Ausbildung in seinem Dekret *Optatam totius* den Erfordernissen der Zeit entsprechend zu verbessern, so stellt *Optatam*

18 Vgl. SC, Nr. 109.

19 LG, Nr. 20.

20 OT, Nr. 19.

21 DV, Nr. 24.

22 Andreas HOLZEM, *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung* (Bd. 1), Paderborn 2015, 337. Zu den Beispielen vgl. Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601–1612) (RGST 104), hrsg. v. Herbert IMMENKÖTTER, Münster 1972, 316.

23 CONCILIIUM TRIDENTINUM, Sessio 24 (COD³, 750–753).

totius ein Funktionsäquivalent zu dem dar, was das Konzil von Trient mithilfe des von ihm begonnenen und in seinem Namen veröffentlichten Katechismus zu bewerkstelligen versuchte. Dass das Zweite Vaticanum keinen Auftrag zur Überarbeitung oder Neufassung des Katechismus »*ad parochos*« erteilte, ist daher folgerichtig²⁴.

2.2. Wahrnehmungen des Verfalls: Abgrenzung nach außen, Misstrauen nach innen

Warum Johannes Paul II. (reg. 1978–2005) dennoch am 10. Juli 1986 eine Kommission einsetzte, die einen neuen sogenannten Weltkatechismus erarbeiten sollte, lässt sich nur in Anbetracht eines Verfallsnarrativs erklären, das innerkirchlich in den beiden Jahrzehnten nach dem Konzil immer mehr Anhänger, auch in den Reihen des Episkopates, fand.

Das institutionalisierte Christentum schien sich nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa zu konsolidieren und die katholische Kirche gewann, etwa in Westdeutschland, politisch und sozial an Einfluss, weil die gesellschaftlichen Liberalisierungstendenzen, die noch in der Weimarer Republik wirksam waren, als gescheitert galten, und der Nationalsozialismus besiegt war. »Nach 1945 starteten weite Teile der Eliten mit der Perspektive einer umfassenden ›Rechristianisierung‹ der deutschen Gesellschaft. Als ›Siegerin in Trümmern‹ avancierten die Kirchen zu Garanten des Neuaufbaus«²⁵, wobei diese Rolle vor allem im katholischen Kontext durch das Selbstbild einer Kirche, die dem Nationalsozialismus konsequent widerstanden habe, unterfüttert wurde. »Auch wenn man weder in der Hierarchie noch unter den Gläubigen von einem konsequenten Sichverweigern sprechen kann, dominierte nach dem Krieg der Eindruck von Standhaftigkeit und Widersetzlichkeit gegen die NS-Diktatur«; Persönlichkeiten, wie die 1946 zu Kardinälen erhobenen Bischöfe Konrad Graf von Preysing (1880–1950) und Clemens August Graf von Galen (1878–1946), standen »für ›das andere Deutschland‹ und damit für genau die Traditionsbestände, auf denen das neue Gemeinwesen aufbauen sollte.«²⁶ Entsprechend hoch war das Ansehen der Kirche in weiten Teilen der Gesellschaft und entsprechend eng war die institutionelle Bindung der Katholiken an ihre Kirche. In den ersten knapp zwei Jahrzehnten der Bundesrepublik, zwischen 1949 und 1968, lagen die Austrittszahlen weit unter dem Niveau, das sie in der Weimarer Republik zwischen 1919 und 1933 erreichten, und erst recht unter dem Stand zwischen 1933 und 1945²⁷. Die späten 60er-Jahre (1968/69 stiegen die Austritte aus der katholischen Kirche um mehr als 350 % an) wurden innerkirchlich als jäher Abbruch dieser de facto nur kurzen Phase wahrgenommen, in der die katholische Kirche gesellschaftlich weitgehend unbehelligt von kritischen Anfragen blieb.

1968 ist mit einigen markanten Ereignissen zur »Chiffre für die einschneidenden Transformationsprozesse, die die (west-)deutsche Gesellschaft im Laufe der ›langen

24 Davon unbenommen bleibt, dass es verstärkt seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zahlreiche sogenannte Volkskatechismen oder Glaubensfibeln gab, die je nach Diözese oder Sprachkreis variierten und sich nicht an Priester als Multiplikatoren der Katechese richteten, sondern direkt zu Händen der Gläubigen bestimmt waren. Solche Katechismen blieben auch unmittelbar nach dem Zweiten Vaticanum in veränderter oder gänzlich neukonzipierter Form in Gebrauch. Ein prominentes und zugleich kontroverses Beispiel dürfte der 1966 erschienene, sogenannte Holländische Katechismus sein (vgl. De Nieuwe Katechismus. Geloofsverkondiging voor volwassenen, in opdracht van de BISSCHOPPEN VAN NEDERLAND, Hilversum u. a. 1966). Auf universalkirchlicher Ebene gab es jedoch nach der faktischen Außerdienststellung des Katechismus von 1566 (eine formelle Derogation erfolgte nicht) keinen Katechismus mehr.

25 Thomas GROSSBÖLTING, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, 13.

26 Ebd., 23.

27 Detlef POLLACK/Gergely ROSTA, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1)*, Frankfurt a. M. 2015, 102f.

1960er Jahre« durchlaufen hat«²⁸, geworden: mit der Veröffentlichung der Enzyklika »*Humanae vitae*«, mit dem Protest dagegen auf dem Essener Katholikentag oder – woran deutlich wird, dass die Katechese zunehmend in den Brennpunkt der Auseinandersetzungen rückte – mit dem Entzug der Lehrerlaubnis des Religionspädagogen Hubertus Halbfas, »der den traditionellen Katechismusunterricht kritisierte und durch eine erfahrungsbezogene Hermeneutik des Glaubens zu ersetzen suchte.«²⁹ Die subkutane Vorgehensweise dessen verkennend, was sich Ende der 60er-Jahre zeigte, aber bereits vorher anbahnte³⁰, wurde diese Zeit innerkirchlich zu einem großen Bruch stilisiert und die diesem Bruch folgende Phase als Periode des Niedergangs gewertet, gegen die man sich mit aller Kraft stemmen zu müssen glaubte. Ein Beispiel für diese Stimmung: 1980, im Rahmen des Deutschlandbesuchs von Johannes Paul II., fand sich der Papst in Fulda zu einer Begegnung mit den Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz ein. Der Vorsitzende der Konferenz, Joseph Kardinal Höffner (1906–1987), erklärte in einer kurzen Rede, »was uns pastoral bedrängt« und holte zu einem Rundumschlag aus:

»Seit dem verhängnisvollen Traditionsbruch, der Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre unser Volk erschütterte, hat sich das lautlose Abwandern zahlreicher Katholiken in die religiöse Gleichgültigkeit erheblich verstärkt. Wir Bischöfe sind davon überzeugt, daß die religiöse Krise im Zusammenhang mit der gesamt menschlichen Krise zu sehen ist, die sich auf vielerlei Weise äußert: im abgrundtiefen Gefühl der Sinnlosigkeit des Lebens, im gestörten Verhältnis zum jungen Leben – mehr Särge als Wiegen –, in der Zerrüttung zahlreicher Ehen und Familien, in der Zunahme der Ehescheidungen, in den schweren Konflikten, die Eltern und junge Generation entzweien, im Zusammenleben vieler junger Menschen ohne Trauung, in der Zunahme des Alkohol- und Drogenmißbrauchs, in der Verharmlosung der Abtreibung, in Gewalttaten und Terrorismus. [...] Besonders bedenklich scheint mir der Kollaps des Gewissens zu sein. Das Bewußtsein, durch sündiges Verhalten Gott zu kränken, ist geschwächt. Die Unkenntnis der sittlichen Gottesordnung ist – nicht nur im geschlechtlichen Bereich – erschreckend.«³¹

Umfassender und undifferenzierter als das, was Höffner in seiner Funktion als Vorsitzender der Konferenz im Namen der deutschen Bischöfe (»Wir Bischöfe sind überzeugt«) präsentiert, kann ein Verfallsnarrativ kaum ausfallen: Paare, die unverheiratet zusammenleben, werden als Krisenphänomene in einem Atemzug mit dem Terrorismus genannt, Mei-

28 Daniel GERSTER, *Katholiken und deutsche Gesellschaftsgeschichte*, in: *Revolte in der Kirche? Das Jahr 1968 und seine Folgen*, hrsg. v. Sebastian HOLZBRECHER, Julia KNOP, Benedikt KRANEMANN u. Jörg SEILER, Freiburg i. Br. 2018, 257–267, hier: 257.

29 Karl GABRIEL, *Theologie und Kirche im gesellschaftlichen Konflikt des Jahres 1968. Erfahrungen und Analysen*, in: HOLZBRECHER u.a. (Hg.), *Revolte* (wie Anm. 28), 233–244, hier: 240.

30 Vgl. GROSSBÖLTING, *Der verlorene Himmel* (wie Anm. 25), 113f.: »Ein Großteil der Katholiken hatte sich von der Sexualmoral ihrer Kirche bereits in den 1950er und zu Beginn der 1960er Jahre stillschweigend entfernt. Nicht nur bei der Frage nach vorehelichem Sex hielt sich das Gros der Gläubigen nicht mehr an die Vorgaben der Kirchenhierarchie [...]. Die Rede von der sexuellen Revolution, die gemeinhin mit »1968« verbunden wird, traf im religiösen Bereich ebenso wenig zu wie für die Gesellschaft allgemein. Im privaten Verhalten war nicht der revolutionäre Bruch mit den überkommenen Konventionen die Regel, sondern eine Distanzierung von den Verhaltensvorgaben der Kirchen. Dass Sexualität mit Kirche und Christentum zusammengedacht wurde, hatte mit der Lebenswirklichkeit vieler Menschen nichts (mehr) zu tun. »Revolutionär« war aber die Form der öffentlichen Thematisierung dieses Dissenses.«

31 Joseph Kardinal HÖFFNER, *Grußwort an den Heiligen Vater bei der Begegnung mit der Deutschen Bischofskonferenz im Priesterseminar Fulda am 17. November 1980*, in: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden. 15. bis 19. November 1980* (VAS 25 A), Bonn ³1980, 117–120, hier: 118f.

nungsverschiedenheiten zwischen den Generationen stehen neben Gewalttaten, sinkende Geburtenraten neben Drogenkonsum. Die gemeinsame Wurzel, auf die Höffner all dies zurückführt, ist die »Unkenntnis der sittlichen Gottesordnung«, wie die Kirche sie verkündet. Eine solche Diagnose verschärft nicht nur die Kirche-Welt-Dualität, die im 19. Jahrhundert fester Bestandteil der ekklesialen Selbstbeschreibung wurde und es auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geblieben ist, sondern Höffner bringt einen weiteren Aspekt in seine Überlegungen ein, der für die innerkirchlichen Auseinandersetzungen, vor allem ab dem Pontifikat Johannes Pauls II., charakteristisch ist: »Sorge machen uns auch«, so Höffner, »gewisse unverkennbare antikirchliche Tendenzen in der Gesamtgesellschaft und in katholischen Kreisen: eine überbordende Kritik an der Kirche«³². Der ideologische Gegner sitzt demnach nicht nur außerhalb, sondern innerhalb der Kirche, in die zu viel »Welt« eingedrungen zu sein scheint. Man kann, folgt man Höffners Gedankengang, den eigenen Institutionen, Amts- und Funktionsträgern – den Pfarrern und Religionslehrern, der akademischen Theologenschaft, bisweilen sogar den Bischöfen – nicht mehr trauen.

Dieser Umstand des nach innen gerichteten Misstrauens sollte als Movens für die Entstehung des *Katechismus der Katholischen Kirche* nicht unterschätzt werden. Wenn die oben gegebene Deutung zutrifft, dass die Sorge des Zweiten Vaticanums um die Priesterausbildung ein Funktionsäquivalent zu dem darstellt, was das Konzil von Trient durch den Wunsch nach einem Katechismus erreichen wollte, hat es gravierende Folgen, wenn die Zuverlässigkeit der Institutionen, die Priesterausbildung betreiben – der Universitäten, Fakultäten, Seminare – grundsätzlich in Zweifel gezogen wird. Wie sehr dies in den Jahren nach dem Konzil geschah, lässt sich an einer Äußerung Joseph Ratzingers ablesen: »Der Existenzialismus zerfiel« am Ende der 60er-Jahre »und die marxistische Revolution zündete in der ganzen Universität, erschütterte sie in ihren Grundfesten. Jahre zuvor hätte man erwarten dürfen, die Theologischen Fakultäten würden ein Bollwerk gegen die marxistische Versuchung bedeuten, nun war das Gegenteil der Fall: Sie wurden zum eigentlichen ideologischen Zentrum«³³ und daher Gegenstand immer schärferer Überwachung durch die Römische Kurie, die das Theologietreiben weniger den akademischen Institutionen überlassen wollte, sondern zunehmend selbst als theologischer Akteur auftrat, um dem entgegenzutreten, was als von innen bewirkter Niedergang des Glaubens gewertet wurde. Nur angesichts dieser Gemengelage ist die Empfehlung der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 zu verstehen, die den Ruf nach einem Katechismus, die Priesterausbildung und den *sensus ecclesiae* einander wie folgt zuordnete:

»Sehr einmütig wird ein Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre gewünscht, sozusagen als Bezugspunkt für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind [...] Größte Sorgfalt verdient die Bildung der Priesteramtskandidaten. [...] Es wird empfohlen, daß die Lehrbücher nicht nur eine gesunde Theologie in wissenschaftlicher und pädagogischer Weise bieten, sondern darüber hinaus auch um den Sinn für die Kirche wissen.«³⁴

Der ab 1986 von einer Kommission unter dem Vorsitz Joseph Kardinal Ratzingers erarbeitete und 1992 von Papst Johannes Paul II. approbierte *Katechismus der Katholischen Kirche* stellt die Realisierung dieses Wunsches dar. Der neue Katechismus behält insofern den Adressatenkreis des Katechismus Pius' V. bei, als er sich hauptsächlich an jene richtet, »die für die Katechese verantwortlich sind: in erster Linie« sei er, so die Selbstauskunft

32 Ebd., 119.

33 Joseph RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, München 1998, 139.

34 Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert die Geheimnisse Christi – zum Heil der Welt. Schlußdokument der zweiten außerordentlichen Synode, 9. Dezember 1985, in: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter KASPER*, Freiburg i. Br. 1986, 17–45, hier: 31f.

im Prolog, »für die Bischöfe als Lehrer des Glaubens und Hirten der Kirche« gedacht. »Er wird ihnen bei ihrer Aufgabe, das Volk Gottes zu lehren, als Arbeitshilfe angeboten. Über die Bischöfe richtet er sich auch an die Verfasser von Katechismen, an die Priester und Katechetinnen.« Erst zuletzt wird festgestellt: Der Katechismus »will aber auch eine nützliche Lektüre für alle anderen gläubigen Christen sein.«³⁵ Welche Bedeutung das skizzierte Bedrohungsnarrativ bei der Erarbeitung des Katechismus hatte, belegt erneut Joseph Ratzinger. Dieser verwahrte sich bei Erscheinen des Katechismus gegen die dem französischen Philosophen Jean Guittton (1901–1999) zugeordnete Kritik, »unser Katechismus komme 25 Jahre zu spät«, mit dem Argument, »dass 1966 einfach noch nicht das ganze Ausmaß der Probleme sichtbar geworden war; dass ein Prozess der Gärungen eben erst eingesetzt hatte, der nur allmählich zu jenen Klärungen führen konnte, die für ein neues gemeinsames Wort notwendig waren.«³⁶ Der Katechismus ist also nicht zeithoben, sondern reagiert auf jene Umbrüche und »Gärungen«, die seit den 60er-Jahren im Gange waren, und dient als Abwehrinstrument gegen das, was als der »kirchliche und der bürgerliche Zerfall«³⁷ am Ende des 20. Jahrhunderts wahrgenommen wurde.

3. Der Dogmenbegriff des »Katechismus der Katholischen Kirche«

3.1. Die Definition eines Dogmas

Der Katechismus erklärt in seiner offiziellen deutschen Übersetzung: »Das Lehramt der Kirche setzt die von Christus erhaltene Autorität voll ein, wenn es Dogmen definiert, das heißt, wenn es in einer das christliche Volk zu einer unwiderruflichen Glaubenszustimmung verpflichtenden Form Wahrheiten vorlegt, die in der göttlichen Offenbarung enthalten sind oder die mit solchen Wahrheiten in einem notwendigen Zusammenhang stehen.«³⁸ Die französische Urfassung³⁹ des Katechismus wirkt durch einen zusätzlichen Nebensatz mit eigenem Verb sprachlich etwas entzerrter, sagt der Sache nach aber dasselbe aus. »*Le Magistère de l'Église engage pleinement l'autorité reçue du Christ quand il définit des dogmes, c'est-à-dire quand il propose, sous une forme obligeant le peuple chrétien à une adhésion irrévocable de foi, des vérités contenues dans la Révélation divine ou bien quand il propose de manière définitive des vérités ayant avec celles-là un lien nécessaire.*«⁴⁰ Die Definition eines Dogmas wird als Akt der *propositio* verstanden, das heißt als Vorlage von Sätzen, die mit dem Anspruch versehen sind, wahr zu sein, weshalb sie jenen, denen diese Sätze vorgelegt werden, eine unwiderrufliche Zustimmung oder Anhänglichkeit (»*une adhésion irrévocable*«) abverlangen. Eine solche *propositio* kann sich laut Katechismus auf zwei Gegenstände beziehen: erstens auf »in der Offenbarung enthaltene Wahrheiten« und zweitens auf Wahrheiten, die »eine notwendige Verbindung« zu den

35 KKK, Nr. 12 (deutsch).

36 RATZINGER, Hinführung (wie Anm. 16), 1006.

37 Ebd., 1011.

38 KKK, Nr. 88 (deutsch).

39 Vgl. RATZINGER, Hinführung (wie Anm. 16), 1014: »Beim gemeinsamen Überlegen ergab sich, dass Französisch die Arbeitssprache war, in der alle Autoren [der den Katechismus zusammenstellenden Kommission; M. S.] sich einigermaßen auszudrücken vermochten. Wir kamen zu der Lösung, dass der Katechismus in dieser Sprache geschrieben werden sollte. Der eigentlich amtliche Text sollte aber doch Lateinisch sein und damit außerhalb der gegenwärtigen Nationalsprachen stehen. Er sollte erst nach den wichtigeren nationalsprachlichen Fassungen erscheinen und bereits berücksichtigen können, was im Laufe der ersten Rezeptionsphase sich an berechtigten Kritiken herausstellen würde, die freilich nicht das Gewebe des Textes im Ganzen verändern dürfen.«

40 KKK, Nr. 88 (französisch).

Offenbarungswahrheiten haben, ohne selbst geoffenbart zu sein. In scholastischer Diktion, die der Katechismus jedoch nicht verwendet, würde man erstere der *fides credenda*, den im strengen Sinne zu glaubenden Glaubenslehren, zweitere der *fides tenenda*, »der zweiten Ebene des Bekenntnisses, den definitiv festzuhaltenden, aber nicht mit eigentlich theologalem Glauben aufzunehmenden Wahrheiten«⁴¹ zuordnen.

Dass die der *fides credenda* zuzuordnenden Doktrinen Gegenstand unfehlbaren Lehrens sein, mit dem Anspruch auf Irreformabilität vorgelegt und zum Dogma werden können, ist spätestens seit dem Ersten Vatikanischen Konzil lehramtlich entschieden. Ob auch die der *fides tenenda* zugehörigen Lehren potenziell unter die Unfehlbarkeit fallen, blieb jedoch bis in das Pontifikat Johannes Pauls II. lehramtlich – und bleibt jenseits lehramtlicher Selbstbeschreibungen bis heute – umstritten. Dass der *Katechismus der Katholischen Kirche* in dieser Diskussion nicht nur Partei zugunsten des Papstes ergreift, indem er die Position Johannes Pauls II. wiedergibt (was kaum überraschen dürfte), sondern die nichtoffenbarten Lehren aus dem Bereich der *fides tenenda* sogar als Dogmen bezeichnet, die mit einer nebenordnenden Konjunktion (»oder«) den als offenbart geglaubten Lehren der *fides credenda* an die Seite gestellt werden, ist eine folgenreiche Innovation.

3.2. Die Offenbarung und ihr Sekundärobjekt: Debatten der Zwischenkonzilszeit

Der Begriff des Dogmas wurde, abgesehen von wenigen Belegen in der Alten Kirche und im Mittelalter, erst im Laufe der Neuzeit zu einem *terminus technicus* der Theologie, der lehramtlich zunächst auf eine reservierte Rezeption stieß und im Laufe des 19. Jahrhunderts nur zurückhaltend Einzug in päpstliche Verlautbarungen hielt.⁴² Zur Standarddefinition des Dogmas avancierte eine Formel des Ersten Vatikanischen Konzils aus dem dritten Kapitel von *Dei filius*: »Nun ist mit göttlichem und katholischem Glauben all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche, sei es durch feierliches Urteil oder durch das ordentliche und allgemeine Lehramt, als göttlich geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.«⁴³ Bei einem Dogma kommen demnach zwei Aspekte zur Deckung: die göttliche Offenbarung und die *propositio* dieser Offenbarung durch das Lehramt der Kirche. Mit Blick auf die Ausübung des Lehramtes werden wiederum zwei Arten unterschieden, in denen ein Dogma vorgelegt werden kann: erstens durch das feierliche oder außerordentliche Lehramt, das vor dem Ersten Vatikanum unhinterfragt nur dem Ökumenischen Konzil zukam, nach der Definition von Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit jedoch auch durch den Papst ausgeübt werden kann, und zweitens durch das ordentliche Lehramt, das die Gesamtheit der Bischöfe (von einem »Kollegium« ließ sich auf dem Ersten Vatikanum noch nicht sprechen) sowie der Papst allein wahrzunehmen befugt ist⁴⁴. Eindeutig ist die zitierte Wendung dahingehend, dass nur solche Lehren zu

41 Joseph RATZINGER, Stellungnahme, in: StZ 217 (1999), 169–171, hier: 169.

42 Zur Begriffsgeschichte vgl. Walter KASPER, Dogma unter dem Wort Gottes (Gesammelte Schriften 7: Evangelium und Dogma), Freiburg i. Br. 2015, 43–150, hier: 60–84; Georg SÖLL, Dogma und Dogmenentwicklung (HDG 1.5), Freiburg i. Br. 1971. – Zu Vinzenz von Lérins als einem der wenigen Autoren, die den Dogmenbegriff in der Alten Kirche in einem Sinne profilierten, der der heutigen Verwendungsweise ähnlich ist, vgl. Michael FIEDROWICZ, Kommentar, in: VINZENZ VON LÉRINS, Commonitorium. Mit einer Studie zu Werk und Rezeption, hrsg. u. komm. v. Michael FIEDROWICZ, übers. v. Claudia BARTHOLD, Mühlheim a. d. Mosel 2011, 7–177.

43 CONCILIUM VATICANUM I, Sessio 3 (COD 33, 807, Z. 28–31).

44 An der genannten Definition wären zahlreiche Aspekte der Vertiefung wert, auf die im Folgenden nicht eingegangen werden kann. So fand die Idee eines ordentlichen Lehramtes, die auf dem Ersten Vatikanum scheinbar als selbstverständlich vorausgesetzt wird, erst wenige Jahre zuvor – 1863 im gegen die sogenannte Münchener Gelehrtenversammlung gerichteten Breve *Tuas libenter* – Einzug in die magisteriale Selbstbeschreibung (vgl. Hubert WOLF, »Wahr ist, was gelehrt wird« statt »Gelehrt wird,

einem Dogma werden können, die »im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes«, also in Schrift oder Tradition – kurzum: in der Offenbarung – enthalten sind und deshalb »*tamquam divinitus revelata*« vorgelegt werden können. Dem Lehramt kommt zwar, da auch die Tradition in ihrer diachronen Vielfalt eine Manifestationsform der Offenbarung darstellt, ein breiter Interpretationsspielraum dessen zu, was es als geoffenbart erachtet. Dennoch ist die Überzeugung, dass es sich bei einer bestimmten Lehre um eine geoffenbarte Wahrheit handele, gemäß des Ersten Vatikanischen Konzils konstitutiv dafür, dass diese Lehre zum Dogma werden kann. Die Feststellung ist umso bedeutender, als auf dem Konzil auch ein weiter gefasstes Verständnis des dogmatisch Definiblen, das jedoch keinen Eingang in die Konstitutionen fand, diskutiert wurde. Im ersten Schema der *Constitutio de ecclesia* etwa war ein Anathemismus enthalten, der die Aussage, »die Unfehlbarkeit der Kirche bleibe auf das beschränkt, was in der göttlichen Offenbarung enthalten sei, und erstrecke sich nicht auch auf andere Wahrheiten, die notwendig seien, damit das Depositum der Offenbarung unversehrt bewahrt bleibe«⁴⁵, in den Bann stellte. Dieses Anathem kam aber über das Stadium des Entwurfs nicht hinaus, da unter den Konzilsteilnehmern »bei der Bestimmung des sekundären Gegenstandes der Unfehlbarkeit [...] eine große Bandbreite von Auffassungen«⁴⁶ herrschte und keine Einigung erzielt wurde.

Wie differenziert das Problem dennoch oder gerade deshalb innerhalb der Theologie in den Jahrzehnten nach dem Ersten Vatikanum diskutiert wurde, zeigt die Auseinandersetzung zwischen den Dominikanertheologen Reginald-Maria Schultes (1873–1928) und Francisco Marín-Sola (1873–1932)⁴⁷. Schultes erklärte: »Eine göttliche Offenbarung geschieht durch Propositionen und durch Begriffe oder Termini, die unserer Erkenntnis entsprechen.«⁴⁸ Etwas ist für Schultes unmittelbar oder formal geoffenbart, wenn es »in sich selbst«, also »durch die Proposition oder die Termini der Proposition« geoffenbart wurde; als mittelbar oder virtuell geoffenbart gilt ihm, was »in seinen Prinzipien oder Ursachen« geoffenbart wurde, wobei es dem Offenbarungsempfänger überlassen bleibt, aus diesen Prinzipien Propositionen zu bilden. Unmittelbar oder formal Geoffenbartes unterteilt Schultes wiederum in *formaliter explicite* und *formaliter implicite* offenbarte Sätze. *Formaliter explicite* sei zum Beispiel geoffenbart, dass Jesus aus dem Geschlecht Davids stamme, weil sich diese Aussage im Neuen Testament finde (Mt 1,1–18). *Formaliter implicite* sei hingegen offenbart, »Gott will, dass N. N. gerettet wird«⁴⁹. Denn sofern N. N. ein Mensch sei, ergebe sich aus der Aussage, »Gott will, dass alle Menschen gerettet werden« (1 Tim 2,4), auch: »Gott will, dass N. N. gerettet wird.« Für Schultes differieren formal-explicit und formal-implicit geoffenbarte Wahrheiten lediglich ihrer Form nach. Die logische Operation, die eine Verbindung zwischen formal-explicit und formal-implicit Geoffenbartem herstellt, ist ein uneigentlicher, explikativer Syllogismus. Dass *formaliter explicite* und *formaliter implicite* als offenbart geltende Sätze im Sinne des Ersten

was wahr ist? Zur Erfindung des ordentlichen Lehramts, in: Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext [QD 239], hrsg. v. Thomas SCHMELLER, Martin EBNER u. Rudolf HOPPE, Freiburg i. Br. 2010, 236–259). Ebenso bemerkenswert ist, dass die Frage, durch welche Lehrakte genau ein Dogma vorgelegt werden kann, offen bleibt. Die zitierte Wendung schließt im Sinne der Maximalinfallibilisten nicht aus, dass auch das ordentliche Lehramt des Papstes im strengen Sinne dogmatische Qualität annehmen kann und damit jede lehramtliche Tätigkeit des Papstes irreformable Sätze hervorbrächte – eine Idee, die sich in der Rezeption des Konzils jedoch nicht durchzusetzen vermochte.

45 Primum schema constitutionis de ecclesia, can. 9 (MANSI 51, 552 A).

46 Klaus SCHATZ, Vaticanum I. 1869–1870, Bd. 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution ›Dei Filius‹ (Konziliengeschichte A: Darstellungen), Paderborn 1993, 128.

47 Zu den Skizzen über Schultes und Marín-Sola vgl. Michael SEEWALD, Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br. 2018, 213–219.

48 Reginald-Maria SCHULTES, Introductio in historiam dogmatum. Praelectiones, Paris 1922, 167.

49 Ebd., 168.

Vatikanischen Konzils dogmatisiert werden können, ist unstrittig. Problematischer sind hingegen Sätze, die nur als mittelbar, also *virtualiter* geoffenbart gelten, und die Resultate eines eigentlichen, illativen Syllogismus sind. Schultes zufolge sind *virtualiter* offenbarte Sätze nicht dogmatisch definibel. Denn ein Dogma sei, so das Erste Vaticanum, *fide divina*, also auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes hin zu glauben. Die Tätigkeit der Kirche liege lediglich darin festzustellen, dass etwas geoffenbart sei. Wenn die Kirche aber an dem, was sie feststellen soll, selbst in Form eines eigentlich-illativen Syllogismus beteiligt ist, dessen Vorteil in der möglichen Gewinnung neuer Erkenntnisse liegt, dessen Nachteil aber darin besteht, dass seine *conclusio* auch falsch sein könnte, überschreitet das Lehramt seine Kompetenz. Deswegen könne es eine *conclusio theologica quoad se* nicht als Dogma verkünden: »*Conclusiones theologicae quoad se, i. e. doctrinae virtualiter tantum revelatae, tanquam dogma definiri nequeunt.*«⁵⁰

Eine Gegenposition dazu nahm Francisco Marín-Sola ein. Er kennt ebenfalls drei Gruppen geoffenbarter Propositionen, ordnet diese aber anders als Schultes⁵¹. Für Marín-Sola gibt es erstens explizit in der Offenbarung Enthaltenes, worunter er – begrifflich verwirrend – das zusammenfasst, was Schultes noch einmal in *formaliter explicite* und *formaliter implicite* offenbarte Sätze unterschieden hat. Da Letztere von Ersteren aber nur der logischen Form nach differieren, bezeichnet Marín-Sola beide als explizit in der Offenbarung enthalten. Die zweite Gruppe von Propositionen sind für Marín-Sola solche, die implizit in der Offenbarung enthalten sind und nicht von der Kirche als verbindlich vorgelegt wurden. Drittens kennt Marín-Sola implizite Sätze, die von der Kirche unfehlbar als in der Offenbarung enthalten gelehrt werden (was Schultes für unmöglich hielt) und die deshalb in ihrem Verbindlichkeitsgrad der ersten Gruppe gleichgestellt sind. Sie müssen, obwohl sie sich einer *conclusio theologica quoad se* verdanken, mit göttlichem und katholischem Glauben geglaubt werden. Marín-Sola ist der Überzeugung, dass

»die Kirche die wahrhaft göttliche Vollmacht hat, alles zu erklären, was real-implizit im Offenbarungsgut enthalten ist. Die Bedeutung der von der Kirche explizierten impliziten Offenbarung (der dritten Kategorie) und der expliziten Offenbarung (der ersten Kategorie) ist dieselbe. Sie beruht auf der von Gott erklärten Autorität. Die Autorität der Kirche ist gewiss geringer als die göttliche Autorität oder die apostolische Autorität, sofern es um neue Offenbarungen oder Wahrheiten geht, die nicht implizit im ursprünglichen Offenbarungsgut enthalten sind. Aber die Autorität der Kirche ist der göttlichen und apostolischen gleich bei allem, was im Offenbarungsgut wahrhaft implizit ist, solange dessen Explikation nicht zu einer neuen Offenbarung ausgedehnt wird.«⁵²

Der 1932 gestorbene Francisco Marín-Sola gehörte bis zum Vorabend des Zweiten Vaticanums zu den einflussreichsten Theologen im Bereich der dogmatischen Prinzipienlehre⁵³. Das Konzil machte sich die von ihm favorisierte Ausweitung des dogmatisch Definiblen dennoch nicht zu eigen.

3.3. Die Festlegungen des Zweiten Vaticanums und die »schleichende Infallibilisierung« lebramtlicher Selbstbeschreibungen

Die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* erklärt: »Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung einer Glaubens- und Sittenlehre

50 Ebd., 195.

51 Vgl. *Francisco Marín-Sola, L'Evolution homogène du dogme catholique* (Bd. 2), Fribourg ²1924, Nr. 335.

52 Ebd., Nr. 335.

53 So Herbert HAMMANS, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965, 144f.

ausgestattet sehen wollte, reicht so weit, wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung es erfordert, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muss [*sancte custodiendum et fideliter exponendum*].⁵⁴ Einige Interpreten haben vor dem Hintergrund der Diskussionen, wie sie von Schultes und Marin-Sola ausgehend in der Neuscholastik geführt wurden, zumindest die Möglichkeit erwogen, dass das *sancte custodiendum* sich auf jene Lehren beziehen könnte, die nicht geoffenbart, aber mit der Offenbarung notwendig verbunden seien. Der prominenteste Theologe, der diese Deutung ins Spiel brachte, ohne sich eindeutig auf sie festzulegen, war Karl Rahner (1904–1984). Rahner merkt an, dass »der dritte Abschnitt des Artikels 25«, der für die magisteriale Architektur von zentraler Bedeutung ist, »in seinem Aufbau nicht sehr durchsichtig« sei. Rahner interpretiert zwar die Wendung *sancte custodiendum* mit Blick auf die Akte unfehlbaren Lehrens dergestalt, dass »auch solche Wahrheiten in den Gegenstand dieser Lehrautorität einbezogen [werden], die zum Schutz des eigentlichen Offenbarungsdepositums gehören, auch wenn sie nicht formell (explizit oder implizit) selbst geoffenbart sind«, fügt jedoch sogleich an: »falls es solche Wahrheiten gibt, d.h. es eine *fides mere ecclesiastica* wirklich gibt und sie ein eigenes Objekt wirklich hat, worüber bei den Theologen keine Einhelligkeit besteht«⁵⁵. Der Status des Sekundärbereichs dogmatischen Lehrens erfährt also auch durch das Zweite Vatikanische Konzil keine abschließende Klärung, ganz abgesehen davon, dass eine Interpretation des *sancte custodiendum* im Sinne einer Ausdehnung der Unfehlbarkeit in den Sekundärbereich auch jenseits des theologischen Status der *fides mere ecclesiastica* eine Überstrapazierung des Konziltextes sein dürfte. *Lumen gentium* 25 ließe sich nämlich auch in die entgegengesetzte Richtung deuten: Die Unfehlbarkeit der Kirche reicht so weit und *nur* so weit, wie das *depositum revelationis* geht, nicht über es hinaus. Die Verbindung der Begriffe *depositum* und *custodire* bilden schlicht einen Verweis auf 1 Tim 6,20: »Bewahre das dir anvertraute Gut« – *depositum custodi*. Aus dieser Wendung eine Ausdehnung des dogmatisch Definiblen in den Sekundärbereich herauszulesen, erscheint nicht überzeugend.

Die nachkonziliare Lehrentwicklung hat jedoch, vor allem im Pontifikat Johannes Pauls II., eine solche Ausweitung vorgenommen. Diese Entwicklung, die mit Blick auf den Dogmenbegriff ihren Höhepunkt im *Katechismus der Katholischen Kirche* fand, war durch eine weitgehende Außerachtlassung der offenbarungstheologischen Anstöße des Zweiten Vaticanums geprägt. Eine allzu schematische Gegenüberstellung der Offenbarungsbegriffe des Ersten und des Zweiten Vaticanums wäre zwar problematisch⁵⁶. Auch das Erste Vatikanische Konzil sprach davon, dass Gott »sich selbst« offenbart habe, präzierte jedoch: »sich selbst und die Dekrete seines Willens«⁵⁷. Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vaticanums hingegen betont, Gott habe »sich selbst und das Sakrament seines Willens«⁵⁸ offenbart. Die Idee der Selbstoffenbarung Gottes wird auf dem Ersten Vaticanum ins Propositionale (»*decretum*«), auf dem Zweiten Vaticanum ins Zeichenhafte (»*sacramentum*«) gewendet. Laut *Dei Filius* offenbart Gott Dekrete mit eindeutigem, propositional fassbarem Gehalt, so dass es möglich ist, bestimmte Aussagen als von Gott mitgeteilt zu markieren. Nach *Dei Verbum* offenbart Gott sich in Gestalt von Zeichen, die der aneignenden Deutung durch den Glauben der Kirche bedürfen. Dogmen – das

54 LG, Nr. 25.

55 Karl RAHNER, Dogmatische Konstitution über die Kirche. Drittes Kapitel. Kommentar zu Artikel 18 bis 27 (Sämtliche Werke 21/2: Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation), Freiburg i. Br. 2013, 734–768, hier: 761.

56 Zu den folgenden Skizzen über den Offenbarungsbegriff der beiden Konzilien vgl. Michael SEEWALD, Das Erste Vatikanische Konzil – ein gordischer Knoten für die Ökumene, in: ÖR 69, 2020, 158–169, hier: 164–166.

57 CONCILIIUM VATICANUM I, Sessio 3 (COD 33, 806, Z. 10).

58 DV, Nr. 2.

Zweite Vatikanische Konzil meidet den Begriff – wären demnach für die Kirche konstitutive Interpretationen des heilsamen Zugehens Gottes auf die Menschen. In *Dei Verbum* spielen Begriffe wie *conversari*, *colloqui* oder *sermonem conferre* eine tragende Rolle. In der Offenbarung rede Gott »die Menschen an wie Freunde und führt ein Gespräch mit ihnen«⁵⁹, Gott sei »im Gespräch«⁶⁰ mit der Kirche, in der Bibel komme er seinen Kindern liebend entgegen und »nimmt das Gespräch mit ihnen auf«⁶¹. Im Vordergrund des Offenbarungsverständnisses steht nicht das passive Vernehmen eines göttlich kundgetanen und kirchlich vorgetragenen Satzes, sondern das Moment des Dialogischen. Dieses Geschehen darf nicht in propositionale Beliebigkeit abgleiten, sondern muss in Form verständlicher Aussagen artikulierbar werden. Die Propositionalität der Offenbarung ist jedoch nicht im Sinne einer ekklesial vermittelten Durchreichung göttlicher Dekrete zu verstehen, sondern als Resultat eines kirchlichen Verständigungsprozesses, der im Vertrauen auf den Geist der Wahrheit geführt wird, »durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt.«⁶²

Das Offenbarungsverständnis von *Dei Verbum* wurde in den Jahrzehnten nach dem Konzil durch das päpstliche Lehramt weitgehend ignoriert. Der *Codex Iuris Canonici* von 1983 zitiert die Dogmendefinition des Ersten Vatikanischen Konzils, als habe es *Dei Verbum* nie gegeben⁶³. Der Katechismus von 1992 nimmt zwar an verschiedenen Stellen auf *Dei Verbum* Bezug, systembildende Kraft für das Offenbarungs- und damit das Lehramtsverständnis des Katechismus bekommt dieses Dokument jedoch nicht. Hansjürgen Verweyen zufolge »ist es erstaunlich zu beobachten, in welchem Umfang die Rezeption der Konzilskonstitution im Weltkatechismus eine Wiederaufnahme der Offenbarungskonzeption von 1870 erkennen läßt.«⁶⁴ Obwohl der Katechismus mit seinem Begriff des Dogmas an das Erste Vatikanische Konzil anknüpft, geht er mit seiner Bestimmung des dogmatisch Definiblen über die auf diesem Konzil gezogenen Grenzen hinaus. Der Katechismus krönt mit seiner Ausweitung des Dogmas auf den Sekundärbereich, so ein Begriff Augustin Schmieds CSsR aus dem Kontext moraltheologischer Auseinandersetzungen, die »schleichende Infallibilisierung«⁶⁵ der kirchlichen Lehre, wie sie im Pontifikat Johannes Pauls II. zu beobachten war. 1989 wurden in der *professio fidei* und dem *ius iurandum fidelitatis* die eidleistenden Amtsträger verpflichtet, die Unfehlbarkeit im Kontext des Sekundärbereichs zu bejahen⁶⁶; die Instruktion der Glaubenskongregation *Donum veritatis* griff dies ein Jahr später auf und bekräftigte den Anspruch des Magisteriums, definitive Lehren auch für nicht Geoffenbartes, aber mit der Offenbarung »*stricte et intime*«⁶⁷ Zusammenhängendes zu verkünden. Der Katechismus von 1992 überbot dies noch einmal in einer im Kontext lehramtlicher Selbstbeschreibungen noch nicht dagewesenen Weise.

59 Ebd.

60 DV, Nr. 8.

61 DV, Nr. 21.

62 DV, Nr. 8.

63 Can. 750, CIC/1983 = CONCILIUM VATICANUM I, Sessio 3 (COD 33, 807, Z. 27–30).

64 Hansjürgen VERWEYEN, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 1993, 34.

65 Augustin SCHMIED, »Schleichende Infallibilisierung«. Zur Diskussion um das kirchliche Lehramt, in: *In Christus zum Leben befreit* (FS Bernhard HÄRING), hrsg. v. Josef RÖMELT u. Bruno HIDBER, Freiburg i.Br. 1992, 250–274.

66 Der Text von Glaubensbekenntnis und Eid findet sich in: AAS 81, 1989, 104–106.

67 DENZINGER-HÜNERMANN, Nr. 4877.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Noch einmal zu den eingangs vorgestellten Arbeitsbegriffen: Gerade weil Katechismen als Orte der Tradition im topologisch-normativen Sinne gelten, können sie Orte der Innovation im konstatierend-deskriptiven Sinne sein, indem sie Innovationen verschleiern und neue Konzepte als altbewährte Lehren deklarieren. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* gibt vor, »Gemeinsames gemeinsam auszusagen. Der Katechismus will nicht Gruppenmeinungen wiedergeben, sondern den von uns nicht erfundenen Glauben der Kirche.«⁶⁸ Der Dogmenbegriff dürfte, wie skizziert, diesen Bedingungen – keine Gruppenmeinungen, keine Innovationen, nur Gemeinsames gemeinsam formulieren – schwerlich genügen, was jedoch umso weniger auffällt, je mehr der Katechismus zum Hort der Tradition im topologisch-normativen Sinne stilisiert wird. Ist die Stilisierung erfolgreich, gilt er also als Kondensat der Tradition, kann er Neuerungen einführen, um andere Neuerungen, die von seinen Verfassern und der ihn approbierenden kirchlichen Autorität als problematisch angesehen werden, abzuwehren.

Weil solche aus anti-innovatorischen Absichten geborenen Innovationen innerkirchlich umstritten bleiben dürften, stellt sich die Frage nach der lehrhaften Valenz eines Katechismus. Der Tübinger Theologe Johann Adam Möhler (1796–1838) hat sich in seiner *Symbolik* bereits mit diesem Problem befasst. Er spricht dem Katechismus von 1566 den Charakter als Bekenntnisschrift und damit als normative Bezugsgröße des katholischen Glaubens aus drei Gründen ab. Erstens sei der Katechismus »vom tridentinischen Concilium weder selbst herausgegeben, noch bestätigt, sondern nur veranlaßt.« Nach dem Ersten Vaticanum dürfte dieses Argument nicht mehr stichhaltig sein. Zweitens fehle dem Katechismus Pius' V. der für das Denken Möhlers so bedeutende Wille zum Gegensatz; der Katechismus wolle nur »das bereits aufgestellte Symbol zum praktischen Gebrauche verarbeiten.« Drittens – dieser Aspekt ist höchst aufschlussreich – »verdient endlich noch bemerkt zu werden, daß einst die Jesuiten in einer Streitsache [betreffend das Verhältnis der Gnade zur Freiheit] vor den höchsten kirchlichen Behörden behaupteten, daß ihm ein symbolisches Ansehen nicht zukomme, und auch keine ihrer Ansicht widersprechende Erklärung abgegeben wurde.«⁶⁹ Mit anderen Worten: Während des Gnadenstreites haben die Molinisten, denen der Katechismus offenbar zu banjezianisch erschien, gegenüber den Thomisten die normative Geltung des Katechismus verneint und sind lehramtlich dafür nicht gemäßregelt worden. Ob der neue Dogmenbegriff des *Katechismus der Katholischen Kirche* sich durchsetzen wird oder nicht, hängt damit wahrscheinlich vom Scharfsinn der Theologen ab, die ihn bezweifeln, und von der Weisheit des Lehramtes, das gut beraten wäre, auch eine ihm kritisch gegenüberstehende Theologie als Dienst an der Kirche gelten zu lassen.

68 RATZINGER, Hinführung (wie Anm. 16), 1011f.

69 Johann A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Herausgegeben, eingel. u. komm. v. Josef R. GEISELMANN, Köln 1958, 34. Bei dem Zusatz in eckigen Klammern handelt es sich um eine editorische Bemerkung Geiselmanns.