

Michael Seewald

Reform – Dieselbe Kirche anders denken

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der Exzellenzstrategie des Bundes und der Länder – Exzellenzcluster 2060 „Religion und Politik“ – Projektnummer C3-10



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © Steven Chadwick – Alamy Stock Foto

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-38349-6

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83349-6

Inhalt

1.	Einleitung: Eine Warnung vor schlechten Komödien	7
2.	Das Dogma und sein Schutzwall: Zwei Kinder der Moderne	13
2.1.	Die lehramtliche Architektur der Kirche I	13
2.2.	Die katholische Kirche und die Moderne	21
2.2.1.	Was ist unter dem Begriff der Moderne zu verstehen?	21
2.2.2.	Die „Gärung der Geister“ und der Glaube an Gott . .	29
2.2.3.	Ein verändertes Anforderungsprofil der Religion . . .	38
2.3.	Das Lehramt: Ein modernes Konstrukt	49
2.4.	Die lehramtliche Architektur der Kirche II	64
3.	Kirchliches Lehren und lehramtliches Lernen	67
3.1.	Epistemische und juristische Autorität I	67
3.2.	Modi dogmatischer Entwicklung	74
3.2.1.	Der Autokorrekturmodus	74
3.2.2.	Der Obliviszierungsmodus	87
3.2.3.	Der Innovationsverschleierungsmodus	96
3.3.	Epistemische und juristische Autorität II	109

4.	Reform denken	111
4.1.	Die Arbeit der Kirche an der eigenen Form I	111
4.2.	Ekklesiale Identität und doktrinale Kontinuität	120
4.3.	Evangelium, Kirche und Dogma	126
4.3.1.	Begriffliche Klärungen	126
4.3.2.	Dogmatische Korrekturen	131
4.3.3.	Irritation, Abstraktion und Rekonfiguration	142
4.4.	Die Arbeit der Kirche an der eigenen Form II	148
5.	Ausblick: Kein Kredit mehr	151
	Literatur- und Abkürzungsverzeichnis	153
1.	Abkürzungen	153
2.	Quellentexte	154
3.	Weitere Literatur	156
	Personenverzeichnis	169
	Dank	174

1. Einleitung: Eine Warnung vor schlechten Komödien

Die Aufklärung – eine Epoche, der die Gegenwart in ihrem Verständnis von Religion viel verdankt, über deren theologisches Profil heute aber kaum mehr bekannt ist als Schlagworte – versuchte, zweierlei in sich zu vereinen. Sie blieb einerseits in ihrer theoretischen Komplexität das Projekt einer kleinen Schicht gebildeter Männer und Frauen. Die Aufklärung mühte sich andererseits, vor allem im späten 18. Jahrhundert und erst recht in kirchlichen Kreisen, um eine möglichst simple, fast populäre Darstellung ihrer Gedankengänge, was ihr später aus Sicht der Romantik den Ruf des Oberflächlichen einbrachte.¹ Beide aufklärerischen Impulse, die Freude an anspruchsvollem Denken und an dessen in einfachen Worten gehaltener Vermittlung, finden im Kontext der katholischen Theologie bei Johann Michael Sailer einen Höhepunkt.

Sailer entwarf eine *Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind*. Darin versuchte er – ganz im Sinne Kants, der überzeugt war, dass „die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen“² – vorwissenschaftliche Haltungen aufzugreifen und so zu kritisieren, dass sich aus ihnen Anleitungen für vernünftiges Handeln ableiten ließen. Sailer wandte sich mit Fragen, die der Gewissenserforschung eines Beichtspiegels gleichen, an verschiedene Gruppen: an Lehrer, an Schriftsteller und an Reformeifrige. Letzteren riet er zu bedenken: „Wird meine

¹ Vgl. Steffen Martus, Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert – ein Epochenbild, Berlin ²2015, 340f.

² Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 859 (AA III, 538).

Reform nicht das Schicksal der schlechten Comödien haben, wo der Verfasser und die Spieler die Einlage teilen, und das betrogene Publikum unzufrieden nach Hause geht?“³ Die Metaphorik dieser Frage enthält für ein Büchlein, das das Wort *Reform* im Titel trägt, Bedenkenswertes.

1. Das Wort „Reform“ klingt attraktiv. Wer mit Reformen wirbt, kann heute, da Reform in aller Munde ist, zwar nicht mehr mit einem Zulauf rechnen, wie er zu Sailers Zeiten den Aufführungen fahrender Schauspieltruppen zuteilwurde, stößt aber vermutlich in einer Kirche, die verzweifelt nach etwas Neuem sucht, ohne das Alte aufgeben zu wollen, auf Interesse.

2. Bloßes Interesse reicht nicht, um Reformen in Gang zu bringen. Ohne Menschen, die, wie ein guter Dramaturg, einen vorgegebenen Stoff als Verpflichtung empfinden und zugleich diejenigen im Auge haben, denen dieser Stoff etwas sagen soll, gelingt weder eine anspruchsvolle Komödie, die als Lustform des Dramas zu Unrecht im Ruf des Seichten steht, noch gelingt die Verkündigung des Evangeliums, die man zwar nicht komödiantisch inszenieren sollte, die aber, wenn sie eine Frohe Botschaft sein will, auch nicht zum Trauerspiel werden darf.

3. Wer sich für Reformen einsetzt, macht sich angreifbar, wie Sailer, der gegen Ende seines Lebens Bischof von Regensburg wurde, durch die kirchenpolitische Agitation eines seiner Nachfolger sogar postum noch erfahren musste.⁴ Während langwei-

³ *Johann Michael Sailer*, Vernunftlehre für Menschen wie sie sind, d.i. Anleitung zur Erkenntniß und Liebe der Wahrheit (Band 2), München 1795, 332.

⁴ Ignatius von Senestrey, der von 1858 bis 1906 Bischof von Regensburg und einer der einflussreichsten Infallibilisten auf dem Ersten Vatikanischen Konzil war, strengte über vierzig Jahre nach Sailers Tod einen Inquisitionsprozess gegen seinen Vorgänger an. Senestrey wandte sich mit einer Anklageschrift an Pius IX., in der er sich zunächst über den Zustand der Theologie in Deutschland beklagte, bevor er dann Sailer als den geistigen Urheber dieser Misere identifizierte. Zu den Hintergründen der An-

lige Komödien oder schlechte Schauspieler auf offener Bühne ausgebuht werden und alle dann wissen, woran sie sind, kennt die katholische Kirche eine versteckte, aber keineswegs kultiviertere Form der „Qualitätssicherung“. Es soll in der fast noch zur Gegenwart gehörenden, allerjüngsten Vergangenheit vorgekommen sein, dass die Römische Kurie durch einen deutschen Bischof, der sich auch für die Spielpläne von Theatern außerhalb seines Bistums zuständig fühlt, dazu angestiftet wurde, die alte Tradition des *index librorum prohibitorum* wieder aufleben zu lassen und das Erscheinen unliebsamer Bücher zu verbieten. Autoren, denen die Verfassung Forschungsfreiheit garantiert, lassen sich davon jedoch nicht abschrecken – ganz abgesehen davon, dass die totalitär-klandestinen Theaterkritiker, die ihre Vorstellungen dogmatisch guten Geschmacks auf allen Bühnen durchsetzen wollen, ihr Unwesen nur deshalb noch treiben können, weil das Publikum nicht weiß (aber jederzeit darüber informiert werden könnte), was für ein Missbrauch von Macht in seinem Namen betrieben wird.

4. Nicht alles, was das Etikett der Reform trägt, hält, was es verspricht. Manche Reformen, die groß angekündigt wurden, verlieren sich im Kleinen und bleiben wirkungslos oder verfehlen gar ihre Wirkung, indem sie jene Schwierigkeiten, die sie zu lösen vorgeben, verschärfen. In Sailer's Sprache: Reformen können enttäuschen, weil sie nur „der Schlafmütze eine neue Falte“ geben, sie können aber auch fehlschlagen, weil sie „die wackern Dorfhütten“, die baufällig sind, aber immerhin noch notdürftig ihre Aufgabe erfüllen, ersetzen wollen „durch schwere, kostbare Paläste – auf Sand“⁵. Es hängt also viel da-

klage und ihres Misserfolgs vgl. *Hubert Wolf*, Johann Michael Sailer. Das postume Inquisitionsverfahren (Römische Inquisition und Indexkongregation 2), Paderborn u. a. 2002, 20–33.

⁵ *Sailer*, Vernunftlehre für Menschen wie sie sind, 331f.

von ab, den Rahmen des Möglichen, in dem Reformen sich bewegen, richtig einzuschätzen. Er darf weder utopisch groß noch einfallslos klein gedacht werden. Damit wäre das Anliegen dieses Büchleins formuliert, das nicht mehr als einen zu lang gewordenen Essay darstellt.

Es geht ihm darum, den *Spielraum des Möglichen* für Reformen in der katholischen Kirche auszuloten. Um ein Missverständnis vorweg auszuräumen: Es handelt sich nicht um ein praktisches Buch und enthält auch keine Wunschliste an Dingen, die sich ändern sollten. Diese Abstinenz bedeutet nicht, dass ich keine Meinung zu gegenwärtig drängenden Fragen hätte. Im Gegenteil, ich äußere mich andernorts zu ihnen in Wort und Schrift. Hier geht es mir jedoch um etwas Anderes: Der Reformdiskurs innerhalb der katholischen Kirche bewegt sich in einem lehramtlich festgelegten, dogmatischen Rahmen, der sich selbst als alternativlos katholisch setzt, aber bloß *eine* mögliche, historisch gewordene Gestalt katholischen Glaubens darstellt, nicht jedoch die einzig mögliche. Das erkennt nur, wer bereit ist, den eigenen theologischen Standpunkt zu historisieren – oder es zumindest zu versuchen, denn ganz wird es nie gelingen, weil man selbst immer Teil der Geschichte ist, die man zu deuten sucht. Lehramtlich und damit autoritär bestimmte Diskurse sind jedoch „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.“⁶ Die Relativität einer bestimmten Anschauung

⁶ Friedrich Wilhelm Graf, *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbildstreit in der Moderne* (Reden über den Humanismus 1), München 2009, 68. Grafts Kritik bezieht sich auf die Theologie im Allgemeinen, potenziert sich aber mit Blick auf lehramtliches Handeln, das nichts anderes als eine mit hohem Autoritätsanspruch auftretende Theologie ist.

muss jedoch spätestens dann thematisiert werden, wenn diese Anschauung in eine Krise geraten und kaum noch in der Lage ist, den Sachverhalt, den sie eigentlich in den Blick nehmen soll, sichtbar zu machen. Dann gilt es zu fragen: Lässt sich derselbe Gegenstand auch anders betrachten? Kann man *dieselbe* Kirche *anders* denken?

Um diese Frage beantworten zu können, muss zunächst das Selbstverständnis des Lehramtes betrachtet werden. In seinen Äußerungen gibt es sich meist größte Mühe, als Hüter des Alten und damit Wahren zu erscheinen. Dabei handelt es sich jedoch um nichts anderes als um Geschichtspolitik, das heißt um die Begründung von Ordnungsstrukturen aus einem gewissen Bild der Geschichte, die auch anders interpretiert werden könnte. Das Lehramt verdankt, so soll im zweiten Kapitel dieses Essays erläutert werden, seine derzeitige, junge und immer noch im Werden begriffene Struktur strategischen Modernisierungsversuchen. Nur wer die spezifische Modernität des Lehramtes versteht, durchschaut, mit welchem gewaltigem Innovationsaufwand es versucht, den Eindruck zu erwecken, als wolle es bloß das Alte bewahren. Daraus erklärt sich, warum das Lehramt sich mit explizit Neuem, das sich aus einer Korrektur des (scheinbar) Alten ergibt, so schwertut. Im dritten Kapitel werden daher drei Modi dogmatischer Entwicklung unterschieden: der explizite Autokorrekturmodus (ein seltenes Phänomen), der Obliviszierungsmodus, der versucht, einstmaliges Gelehrtes durch gezieltes Vergessen zu korrigieren, und der Innovationsverschleierungsmodus, der Neues schlicht als Altes ausgibt und dadurch den Anschein doktrinaler Kontinuität zu erzeugen versucht. Im vierten Kapitel geht es darum, den Begriff der Reform, vor allem anhand der Verhältnisbestimmung zwischen Evangelium und Dogma, systematisch-theologisch zu konturieren. Ein kleiner Ausblick beschließt diesen Essay.

2. Das Dogma und sein Schutzwall: Zwei Kinder der Moderne

2.1. Die lehramtliche Architektur der Kirche I

Walter Kasper formuliert die ebenso irritierende wie einleuchtende These, dass „die Lehre der Kirche und die dogmatische Lehre *nicht* identisch“¹ seien. Was ist damit gemeint? Selbstverständlich handelt es sich nicht um zwei verschiedene Lehren. Es gibt nicht die Lehre der Kirche als eine Menge und davon verschieden die dogmatische Lehre als eine andere Menge. Das Verhältnis zwischen beiden wäre aber auch unzureichend beschrieben, wenn man die dogmatische Lehre bloß als eine Teilmenge der kirchlichen Lehre fassen würde – so, als ob manches von dem, was die Kirche lehrt, dogmatisiert ist, anderes hingegen (noch) nicht, die Teilmenge dogmatisch definierter Lehre aber immer mehr von der kirchlichen Lehre absorbiert, bis sie selbst irgendwann zur Gesamtmenge kirchlicher Lehre geworden ist. Deutlich sinnvoller erscheint es, die dogmatische Lehre als eine spezifische *Form* zu verstehen, in die die Lehre der Kirche gebracht werden kann.

Charakteristisch für die dogmatische Form des Lehrens ist, dass sie das Ergebnis eines Entscheidungsprozesses darstellt, dem im Kontext der Neuzeit zwei Merkmale zugeordnet wurden: Nur dort, wo erstens ein richterlicher Entscheid der Kirche in Gestalt einer autoritativen *propositio* vorgelegt wird, die zweitens den Anspruch erhebt, den Sachgehalt der Offenbarung korrekt zu deuten, kann die Lehre der Kirche dogmati-

¹ Walter Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Gesammelte Schriften 7: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik), Freiburg im Breisgau 2015, 43–150, hier: 58. Hervorhebung M.S.

sche Form annehmen. So definiert das Erste Vatikanische Konzil: „Mit göttlichem und katholischem Glauben ist dann alles zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche – sei es in feierlicher Entscheidung oder kraft ihres ordentlichen und allumfassenden Lehramtes – als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.“ (DH 3011) Wer meint, dass sich die dogmatische Form der Lehre auf einige wenige, unfehlbare Kathedralentscheidungen des Papstes beschränkt, die Dogmen im strengsten Sinne darstellen, blendet die volle Tragweite des I. Vaticanums und erst recht die sich anschließende, bis in die Gegenwart reichende, „schleichende Infallibilisierung“² kirchlicher Lehre aus. Denn es werden zwei Subjekte benannt, die auf zweierlei Weise dogmatisch verbindlich lehren können: der Papst und die Gesamtheit – das Zweite Vatikanische Konzil wird später sagen, das Kollegium³ – der Bischöfe. Beide Subjekte sind wie-

² *Augustin Schmied*, ‚Schleichende Infallibilisierung‘. Zur Diskussion um das kirchliche Lehramt, in: Josef Römelt, Bruno Hidber (Hg.), *In Christus zum Leben befreit* (Festschrift für Bernhard Häring), Freiburg im Breisgau 1992, 250–274.

³ Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil war es üblich, von der „Gesamtheit“ der Bischöfe als Trägern des Lehramtes zu sprechen. So etwa *Joseph Pohle*, *Lehrbuch der Dogmatik*, neubearbeitet von Michael Gierens (Band 1), Paderborn 1936, 56: „Die Gesamtheit der Bischöfe ist unfehlbar, sowohl wenn sie in Ausübung des gewöhnlichen Lehramtes (*magisterium ordinarium*) eine Glaubenswahrheit übereinstimmend vortragen, als auch wenn sie auf einem allgemeinen Konzil (*magisterium extraordinarium*) endgültige und allgemeinbindende Glaubensentscheidungen treffen.“

Erst das II. Vaticanum führt den Begriff des Kollegiums mit Blick auf die Bischöfe lehramtlich ein – allerdings in mindestens drei verschiedenen Nuancen. Während LG 19 bewusst vorsichtig formuliert, dass der Apostelkreis nicht im strengen Sinne ein „collegium“ bilde, sondern bloß „*ad modum collegii*“, also nach Art eines Kollegiums, von Christus konstituiert worden sei, heißt es in LG 22, dass Petrus und die Apostel „*unum Collegium apostolicum*“ bildeten, was ebenso für die

derum berechtigt, sowohl in ordentlicher als auch in außerordentlicher Art zu lehren.

Die kollegiale Ausübung des außerordentlichen Lehramtes durch die Bischöfe erfolgt auf einem Ökumenischen Konzil, das in Gestalt eines Generalkonzils der katholischen Kirche unter Leitung des Papstes *ex parte* die Gesamtkirche darzustellen und verbindlich für sie zu lehren beansprucht.⁴ Primatial, also durch

Nachfolger der Apostel in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri gelte. Durchkreuzt wird diese Eindeutigkeit wiederum durch die *Nota explicativa praevia* zur Kirchenkonstitution, die sicherzustellen versucht, dass der päpstliche Primat durch die Kollegialität der Bischöfe nicht beeinträchtigt wird. In der *Nota* heißt es, der Begriff des Kollegiums sei nicht „sensu stricte iuridico“ (LG-NEP 1) zu verstehen, wobei offenbleibt, ob sich die Verneinung von „non intelligitur“ auf das „sensu stricte“ bezieht, was heißen würde, dass immerhin noch eine juridische Bedeutung des Kollegiums, wenn auch nur „sensu late“, gewahrt bliebe, oder ob das „non“ auf „iuridicum“ bezogen ist, was zur Folge hätte, dass das Kollegium keine rechtliche Qualität besäße. In jedem Falle gilt für die *Nota*: Der Papst kann seine Vollmacht „ad placitum“ (LG-NEP 4), nach eigenem Gutdünken, auch ohne das Kollegium, dessen Haupt er ist, ausüben.

⁴ Der begriffliche Unterschied zwischen einem Ökumenischen und einem Generalkonzil ist unscharf. In der katholischen Kirche hat sich die Konzilszählung Robert Bellarmins durchgesetzt, der die Generalkonzilien des Mittelalters, welche – anders als etwa Provinzialsynoden – unter Approbation des Papstes Beschlüsse für die gesamte, vom Papst geleitete Kirche trafen, als Ökumenische Konzilien versteht und damit vom I. Nicaenum bis zum Tridentinum auf 19 Ökumenische Konzilien kommt. Im Mittelalter selbst, etwa bei Papst Eugen IV., wurde noch zwischen einem „concilium oecumenicum“, an dem auch Vertreter der Ostkirche teilnahmen, und einem „concilium generale“, das eine rein westkirchliche Versammlung blieb, unterschieden. Ein interessanter Vorschlag, der sowohl der zerbrochenen Kirchengemeinschaft Rechnung zu tragen versucht und den Begriff des Ökumenischen Konzils tatsächlich für Unionskonzilien reserviert, als auch an der katholisch-konfessionellen Überzeugung festhält, dass die Integrität der einen Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche in Einheit mit dem Papst gewahrt worden sei, stammt von Johannes von Torquemada. Er unterscheidet ein tatsächlich allgemeines Konzil, das die Gesamtheit al-

den Papst allein in seiner Rolle als oberster „Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität“ (DH 3074), wird das außerordentliche Lehramt in Gestalt so genannter Kathedralentscheidungen ausgeübt. Lehren die katholischen Bischöfe auf dem gesamten Erdkreis, wiederum *ex parte* für die Gesamtkirche, übereinstimmend eine bestimmte Doktrin, ohne explizit zu einem Konzil zusammenzutreten, nehmen sie darin in kollegialer Weise ihr ordentliches Lehramt wahr. Stellt der Papst als Haupt des Bischofskollegiums, ohne den dieses nicht handlungsfähig ist, einen solchen Konsens fest, gilt der Sachgehalt dieser Feststellung als endgültig entschieden und in der Selbstbeschreibung des Lehramtes als unfehlbar gewiss.⁵

Während das außerordentliche Lehramt, gleich welches der beiden Subjekte es wahrnimmt, und das ordentliche Lehramt,

ler Bischöfe des Erdkreises (also auch die der Ostkirchen) umfasst, von einem Generalkonzil „ex parte“, das ebenfalls von universaler Bedeutung sein kann, auch wenn es nur von einem Teil der Kirche, nämlich den in Einheit mit dem Papst stehenden Bischöfen, durchgeführt wird. Zu diesen Fragen vgl. knapp *Hermann Josef Sieben*, Kleines Lexikon zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn 2018, 36f., sowie ausführlich *Hermann Josef Sieben*, Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption (Konziliengeschichte B: Untersuchungen), Paderborn u. a. 2010, 107–152.

⁵ Der Unfehlbarkeitsanspruch des kollegial ausgeübten, ordentlichen Lehramtes bezieht sich nur auf den sachlichen Gehalt des festgestellten Konsenses, nicht jedoch auf die Richtigkeit der Tatsachenfeststellung selbst. Es könnte also, so Hermann Josef Pottmeyer, durchaus sein, dass der Papst in einer „fehlgehenden Tatsachenfeststellung“ etwas mit unfehlbarem Anspruch verkündet und damit trotzdem falsch liegt, weil der von ihm vermutete Konsens gar nicht gegeben ist. Wenn eine Lehre des ordentlich-kollegialen Lehramtes vorgetragen wird, handelt es sich also immer um eine „grundsätzlich fehlbare Erklärung des Papstes, daß ein unfehlbarer Konsens des ordentlichen und allgemeinen Lehramtes vorliegt“, so *Hermann Josef Pottmeyer*, Auf fehlbare Weise unfehlbar? Zu einer neuen Form päpstlichen Lehrens, in: Stimmen der Zeit 217 (1999), 233–242, hier: 241f.

sofern es kollegial ausgeübt wird, mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit versehen sind, stellt das primatial, durch den Papst allein wahrgenommene, ordentliche Lehramt einen Grenzfall dar. In den derzeit geltenden, lehrrechtlichen Vorgaben findet sich die Unfehlbarkeit des durch den Papst ausgeübten, ordentlichen Lehramtes nicht festgeschrieben. Dennoch geriet im Gefolge des I. Vaticanums auch das ordentliche Lehren des Papstes, wie es etwa in Enzykliken zum Tragen kommt, in die Aura des Unfehlbaren. So behauptete Jean-Michel-Alfred Vacant in seiner vor allem im romanischen Sprachraum einflussreichen Studie über das *magisterium ordinarium*, dass man zwei Arten von *ex-cathedra*-Definitionen unterscheiden müsse, nämlich „diejenigen, die durch feierliche Dekrete vorgelegt werden“, also dem außerordentlichen Lehramt des Papstes zuzurechnen seien, „und diejenigen, die durch das ordentliche, alltägliche Lehramt des souveränen Pontifex vorgelegt werden“⁶ und als Kathedralentscheidungen ebenfalls Unfehlbarkeit beanspruchen können. Diese maximalistische Interpretation des I. Vaticanums wird diesem Konzil im Ganzen zwar kaum gerecht, kann sich aber auf einige seiner Formulierungen stützen. So verlangt das Konzil unterschiedslos einen Akt der allerhöchsten, gläubigen Zustimmung, einen *actus fidei divinae et catholicae*, ganz gleich, ob es sich um Vorlagen des außerordentlichen oder des – im Konzilstext seinem Subjekt nach nicht spezifizierten, also möglicherweise auch primatial ausgeübten – ordentlichen Lehramtes handelt (DH 3011). Dass den Päpsten der Gedanke nicht unsympathisch war, auch ohne feierliche Aufbietung ihrer Vollmacht definitive Festlegungen treffen und Diskussionen be-

⁶ Jean-Michel-Alfred Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Eglise et ses organes*, Paris 1887, 105: „Il y a lieu de distinguer deux sortes de définitions ‚ex cathedra‘: celles qui sont portées par des décrets solennels et celles qui sont portées par le magistère ordinaire quotidien du Souverain Pontife.“

enden zu können, zeigt der so genannte Enzyklikaparagraf in *Humani generis*, einem Lehrschreiben Pius' XII. aus dem Jahr 1950. Dort wird festgestellt, dass für die Päpste auch dann, wenn sie nicht explizit die *suprema potestas* ihres Lehramtes in Anspruch nehmen, das Wort des lukanischen Jesus zu gelten habe: „Wer euch hört, der hört mich.“ (Lk 10,16) Durch den Papst, der beansprucht, Stellvertreter Christi zu sein, spricht also grundsätzlich Christus selbst, weshalb dem ordentlichen Lehramt des Papstes nicht nur ein *actus fidei catholicae* geschuldet wird, also ein Akt der Zustimmung, der sich auf die Autorität der Kirche bezieht, sondern auch ein *actus fidei divinae* und damit jene gläubige Zustimmung, die sich als Antwort auf die Autorität Gottes selbst versteht. Aus diesem Grund „können“ nach der Überzeugung von Pius XII. auch solche Themen, zu denen der Papst in Ausübung seines ordentlichen Lehramtes Stellung bezogen hat, auf keinen Fall mehr Gegenstand der „freien Befragung“ durch die Theologen sein (DH 3885). Demnach hat es auch nicht an Autoren gefehlt, die der Enzyklika *Humani generis*, auf die im Kontext des Monogenismus noch zurückzukommen ist, Unfehlbarkeit zuzusprechen versuchten.⁷ Wie ernst es Pius XII. mit der Durchsetzung von *Humani generis* war, zeigt das unerbittliche Vorgehen gegen Vertreter der von Pius XII. abfällig so bezeichneten *nouvelle théologie*.⁸ Henri de Lubac zum Beispiel, der später zu einem Wegbereiter des II. Vaticanums und als Kardinal wieder von der Hierarchie vereinnahmt werden sollte, verlor wenige Monate vor Erscheinen von *Humani generis* seine Lehrbefugnis

⁷ Vgl. Joaquín Salaverri de la Torre, El valor de las Encíclicas a la luz de la ‚*Humani generis*‘, in: Miscelanea Comillas 17 (1952), 135–171.

⁸ Zur Kritik des Papstes an den von ihm pejorativ als „*theologia nova*“ bezeichneten Ansätzen vgl. Pius XII., Allocutio ad Patres Societatis Iesu in XXIX Congregatione generali electores, in: Acta Apostolicae Sedis 38 (1946), 381–385, hier: 385.

und seine Professur in Lyon.⁹ Die Unsicherheit über den Verbindlichkeitsgrad des ordentlichen Lehramtes und der Enzyklikaparagraf von *Humani generis* sind auch von zentraler Bedeutung, um die Verzweiflung vieler Katholiken im Anschluss an die Enzyklika *Humanae vitae* zu verstehen, in der Paul VI. jede Verwendung künstlicher Verhütungsmittel streng „verwirft“ (DH 4476). An Theologen, die *Humanae vitae* als unfehlbar deklarieren, mangelte und mangelt es nicht.¹⁰ Aufschlussreich ist, dass diejenigen, die die Unfehlbarkeit von *Humanae vitae* bestritten, dies oft nicht formal mit dem Verweis darauf taten, dass es sich nur um eine Äußerung des ordentlichen, primatial ausgeübten und damit fehlbaren Lehramtes handle, sondern material mit dem Sachgehalt von *Humanae vitae* argumentierten. Dessen Lehre, vor allem zur Empfängnisverhütung, „gehört nicht zum Offenbarungsgut, und sie kann deshalb keine unfehlbare kirchliche Lehre sein“¹¹, hieß es etwa auf der Würz-

⁹ Zu den Vorgängen und weiteren Betroffenen im Kontext der „nouvelle théologie“ vgl. *Christofer Frey*, *Mysterium der Kirche – Öffnung zur Welt*. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie (Kirche und Konfession 14), Göttingen 1969, 102–104. De Lubac hat der Konflikt persönlich – wie sollte es anders sein – schwer getroffen. In seiner Meditation über die Kirche gibt er zu bedenken, dass diese Gemeinschaft gerade gegenüber Menschen, die ihr gläubig angehören, in der Lage sei, „tiefe Verwundungen zu schlagen“, die „ihresgleichen in der rein-menschlichen Gemeinschaft gar nicht“ finden, ja, dass das Lehramt der Kirche über „fürchtenswerte Gewalt“ verfüge, die Dinge zu tun im Stande sei, die man außerhalb der Kirche nur als „reine Vergewaltigung“ (*Henri de Lubac*, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 2011, 78) bezeichnen könne.

¹⁰ Aktuell wird die These, „*Humanae vitae*“ sei unfehlbar, offensiv vertreten von *D. Brian Scarnecchia*, *Bioethics, Law and Human Life Issues. A Catholic Perspective on Marriage, Family, Contraception, Abortion, Reproductive Technology, and Death and Dying*, Lanham u. a. 2010, 248.

¹¹ So die Äußerung des Mainzer Weihbischofs Josef Maria Reuß, zi-

burger Synode. Die Argumentation ist in ihrer Umständlichkeit aufschlussreich: Die Unfehlbarkeit des Verbotes künstlicher Empfängnisverhütung scheitere nicht schon an der Art ihrer lehramtlichen Vorlage, sondern daran, dass es sich nicht um eine geoffenbarte Lehre handle – ein Argument, das so übrigens seit der Expansion unfehlbaren Lehrens im Pontifikat Johannes Pauls II. keinen Bestand mehr hätte. Darauf wird später noch einmal zurückzukommen sein.

Zunächst gilt es festzuhalten: Die katholische Kirche hat sich im 19. Jahrhundert, vor allem im Kontext des Ersten Vatikanischen Konzils, eine hoch differenzierte magisteriale Architektur geschaffen, deren Ziel es ist, die Lehre der Kirche in eine neue Form zu bringen. Das Charakteristikum dieser Form besteht darin, dass sie sich Entscheidungsprozessen verdankt, deren Ergebnis mit Autorität versehen und unter dem Anspruch des Geoffenbartseins vorgetragen wird. Anders gesagt: Dogmen sind die entscheidungsförmige Darstellung der kirchlichen Lehre, da das Dogma eine *propositio* darstellt, die sich einem *iudicium*, einem autoritativen Entscheid, verdankt. Dass dieses entscheidungsförmige und autoritative Moment so sehr in den Vordergrund getreten ist, lässt sich als ein strategischer Modernisierungsprozess deuten.

tiert nach: *Joachim Schmiedl*, *Humanae vitae* in der Diskussion der Würzburger Synode, in: Konrad Hilpert, Sigrid Müller (Hg.), *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg im Breisgau 2018, 216–226, hier: 221f.