

## Weil Veränderung geschieht ...

Warum Tradition und Innovation unaufgebbare Grundmodi kirchlicher Lehre sind und wie die Dogmatik dazu beitragen kann, beides für eine Reform der Kirche präsent zu halten

**Johanna Rahner**

### 1 *Semper reformanda*

Veränderung und Reform gehören zur Kirche wie das sprichwörtliche Amen. Denn Kirche ist – wir wissen es alle – eine *ecclesia semper reformanda* oder – in den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) – im Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* (UR) bzw. in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC):

„Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist; was also etwa je nach den Umständen und Zeitverhältnissen im sittlichen Leben, in der Kirchengestaltung oder auch in der Art der Lehrverkündigung – die von dem Glaubensschatz selbst genau unterschieden werden muss – nicht genau genug bewahrt worden ist, muss deshalb zu gegebener Zeit sachgerecht und pflichtgemäß erneuert werden.“ (UR 6)

„Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen.“ (SC 1)

In jeder kirchengeschichtlichen Epoche war daher Reform ein eigenes Thema. Während dabei zunächst die Dynamik eher *ad intra* bestimmt wurde und so zumeist die Beseitigung konkreter Missstände zum Ziel hatte (vgl. „Reform an Haupt und Gliedern“ als Schlagwort des 13.–15. Jahrhunderts; die „Gravamina der deutschen Na-

tion“ im 16. Jahrhundert), stellt sich spätestens mit der Reformation die Frage nach Reform der Kirche fundamental neu, nämlich wie Kirche überhaupt zu sein hat, d. h. hinsichtlich der sie tragenden theologisch-inhaltlichen, dogmatisch-doktrinären Basis. Die Antwort darauf ergibt sich aus einer Doppelperspektive: zum einen durch den Blick auf das innere Wesen (der Auftrag und die Sendung) von Kirche; zum anderen mit Blick auf die „Außenwirkung“ in der Frage nach der angemessenen Erfüllung von Auftrag und Aufgabe der Kirche und damit auch mit Blick auf Glaubwürdigkeit und die lebenspraktische Seite von Glaube und Glaubensvollzug als eklesiale Grundanforderung.

Das *semper reformanda* gilt indes nicht nur für die Struktur von Kirche, sondern auch für die kirchliche Lehre: Jeder kirchlichen Doktrin ist die Differenz von kontingenter Ausdrucksform und immanentem Wahrheitsgehalt unaufgebbar eingeschrieben. Denn alle „menschliche Wahrheitserkenntnis [ist] nur im Medium und unter der Voraussetzung einer geschichtlich kontingenten Sprache und Sprachgemeinschaft möglich“<sup>1</sup>. So bekennt sich selbst die Offenbarungskonstitution *Dei Filius* des Ersten Vatikanischen Konzils (1869–1870) über den katholischen Glauben mit Rückgriff auf Vinzenz von Lérins *Commonitorium primum* zur Theorie der Dogmenentwicklung.<sup>2</sup> Das begründet die grundsätzliche „Relativität“ kirchlicher Lehre und eine ihr stets innewohnende Dynamik zur Veränderung/Anpassung bzw. ein immanentes Innovationspotenzial. Freilich sollte man die hier sichtbar werdende Dynamisierung nicht einfachhin nur im Sinne eines Explikationsmodell verstehen, also eine simple Kern-Schale-Metaphorik zugrunde legen, wie sie die meisten Ansätze zur Dogmenentwicklung präferieren. Die arbeitet

„mit einer Unterscheidung zweier Pole einer dogmatischen Formulierung nämlich Inhalt/Form, gemeinte Sache/Interpretamente, Sache/geschichtliche Bedingtheiten, Gedanke/Wort; Substanz/Formel oder ähnlichem. Die Lösung des Problems erfolgt dann dadurch, dass der eine Pol konstant, der andere variabel gehalten

<sup>1</sup> W. Kasper, *Dogma/Dogmenentwicklung*, in: NHTThG<sup>2</sup> 1 (1991) 299.

<sup>2</sup> Vgl. DH 3020.

wird: Derselbe Inhalt könne in verschiedenen Formen ausgedrückt werden [...].“<sup>3</sup>

Die zugrundeliegende Semantik der Kontinuität mit der bleibenden „Unterscheidung von unveränderlichem Wesen und seinen äußeren Erscheinungsweisen“, die allenfalls eine Entwicklung der menschlichen Erkenntnis über die Glaubenslehre, nicht aber eine Entwicklung der Lehre selbst zugesteht, versteht Dogmengeschichte nicht als echte „Entwicklung“, sondern allenfalls als „Auswicklung“ des immer schon Dagewesenen, des immer schon Geoffenbarten.<sup>4</sup>

Eine Reduktion des Veränderungspotenzials auf den Wandel der Sprach- und Denkformen verkürzt die Wahrnehmung der Veränderungsnotwendigkeit als unabschließbaren Aneignungs- und Lernprozess aufgrund der unaufhebbaren doppelten Kontingenz des Gegenstandes selbst, nämlich der in Geschichte ergangenen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus samt ihrer geschichtlichen Tradierungsprozesse und des prinzipiellen „Konstruktionscharakters“ von Tradition. Sie droht in eine Ideologie der Transgeschichtlichkeit bzw. Geschichtsenthobenheit abzugleiten, die jedes Kontingenzbewusstsein vermissen lässt, d. h. die eigentliche „Problematik des Historismus“ „rhetorisch zu verdecken“ und „methodisch zu unterlaufen“, dass nämlich „mit der Historisierung der Geschichte ineins die Tradition“ selbst historisiert wurde:<sup>5</sup>

„Die historische Revolution der Denkungsart besteht [...] gerade darin, dass der Entwicklungsbegriff selbst grundlegend transformiert wird, sofern von der historischen Veränderungsdynamik nicht nur die äußerliche Erscheinungsgestalt, sondern das Ganze unter Einschluss seines ‚Wesens‘ erfasst wurde. [...] Damit ist aber auch der Weg versperrt, Tradition als einen eindimensionalen und kontinuierlich gedachten Prozess begreifen zu wollen, der

---

<sup>3</sup> C. Trapp, Kann es im kirchlichen Glauben Neues geben?, in: W. Damberg, M. Sellmann (Hg.), Die Theologie und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, Freiburg i. Br. 2015, 139–168, hier: 155.

<sup>4</sup> Vgl. G. Essen, Die Geschichte, die aus der Wahrheit kommt. Reflexionen zu einer innerkirchlichen Kultur der Innovationstoleranz, in: Damberg, Sellmann (Hg.), Die Theologie und „das Neue“ (s. Anm. 3), 169–196, hier: 187.

<sup>5</sup> Vgl. ebd.

sich nach dem Schema der fortlaufenden Explikation eines immer schon Implizierten vollzieht.“<sup>6</sup>

Das ist freilich eine Erkenntnis, die „der katholischen Tradition, insbesondere der Neuzeit, über lange Zeit verborgen“ blieb.<sup>7</sup>

## 2 Die „Erfindung der Tradition“

Die Idee einer stets gleichbleibenden, zu wahrenen „Tradition“, d. h. die Idee der Unveränderlichkeit von Kirche und Lehre – das *semper idem* als entscheidender, katholischer Identitätsmarker –, haben historischen Ankerpunkt in einer ideologischen Selbststilisierung der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts, die man selbst wiederum als Modernisierungsprozess und damit als Innovation bezeichnen kann.<sup>8</sup> Sie ist eine Re-Aktion auf die als Gefährdung empfundenen (Um-)Brucherfahrungen der Moderne (Französische Revolution, Säkularisierung, Entstehung einer bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Rechtsprinzipien [Religions-, Glaubens-, Gewissensfreiheit, Demokratie und ihre bürgerlichen Grundrechte]; demografische Umwälzungen des Industriezeitalters) und ist daher als eine zugleich moderne-affine wie modernitätsfeindliche Neukonstruktion des Katholischen zu verstehen. Diese Selbststilisierung zeichnet sich durch eine als programmatisch behauptete Innovationsintoleranz bzw. Innovationsverweigerung aus. Ein ausgeprägter aufklärungsfeindlicher, ahistorischer Antimodernismus wird zum selbstgewählten Markenzeichen der katholischen Kirche.

Dazu erfindet die katholische Kirche des 19. Jahrhunderts in Abwehr einer „als modernistisch empfundenen Theorie von einer Dogmengeschichte“<sup>9</sup> auf verschiedensten Feldern eine feste, immer gleichbleibende und eindeutige „Tradition“ als Konstruktions- und Selektionsprozess, die letztlich nur dazu dient, sich gegen die Kontingenzerfahrungen der eigenen Lehre und Struktur abzuschotten und

<sup>6</sup> Ebd., 187f.

<sup>7</sup> Ebd., 179.

<sup>8</sup> Vgl. dazu M. Seewald, *Reform. Dieselbe Kirche anders denken*, Freiburg i. Br. 2019, bes. 49–66.

<sup>9</sup> Essen, *Geschichte* (s. Anm. 4), 176, Anm. 11.

so deren Störungspotenzial wie auch das Mehrdeutigkeitspotenzial eines Plurals gar unterschiedlicher „Traditionen“ zu eliminieren. Die Kirche steht unter einem Vereindeutigungsdruck und entwickelt eine ausgeprägte Ambiguitätsintoleranz. Dazu wird in einem

„papalistisch übersteigerten Traditionsverständnis die maßgebliche Autorität aus der Vergangenheit [...] in die Gegenwart verlagert [...]: ‚la tradizione sono io‘ (Pius IX.).“<sup>10</sup>

Dabei handelt es sich um „eine der kühnsten Neuerungen“, die mit allen Grundprinzipien der klassischen Traditionsbildung und des klassischen Traditionsverständnisses bricht,<sup>11</sup> die sie zugleich aber als die eigentliche Tradition (*invention of tradition*) darstellt und so letztlich eine ideologiedurchtränkte Konstruktion von Tradition unter der „Fassade eines Konservatismus“ letztlich „Geschichtspolitik“ betreibt.<sup>12</sup>

Das instruktionstheoretische Offenbarungsmodell des Ersten Vatikanischen Konzils stellt dabei das zentrale Konstruktionselement dieser Neu-Erfindung dar. Ein voluntaristisch enggeführter Autoritätsglaube (Gott als Gesetzgeber, der die „Dekrete seines Willens“ offenbart<sup>13</sup>; das Lehramt als autorisierte Tradentin dieses Willens<sup>14</sup>) begründet ein autoritär hierarchisches Kirchenbild, das die Kirche in eine *ecclesia docens* und eine *ecclesia discens* aufteilt.<sup>15</sup> Glaube

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. K. Rahner, K. Lehmann, Geschichtlichkeit der Vermittlung, in: KRSW, Bd. 22/1a, Freiburg i. Br. 2013, 109–116, hier: 112, in Rekurs auf Gerhard Ebelings Kritik am katholischen Verständnis von Dogmengeschichte: „Der modernistische, allgemeinesgeschichtliche Entwicklungsgedanke wurde übertrumpft durch den kirchengeschichtlichen Entwicklungsgedanken. Indem dieser kirchengeschichtliche Entwicklungsgedanke verkoppelt wurde mit der Unfehlbarkeitsklärung des Papstes, fand das Problem des Verhältnisses von Offenbarung und Geschichte eine grandiose Lösung. Der Traditionsbegriff wurde völlig gemeistert durch den papalistischen Kirchenbegriff, die maßgebende Autorität aus der Vergangenheit verlagert in die Gegenwart. [...] Aus dem uminterpretierten Traditionsbegriff ist die prinzipielle Emanzipation von der Geschichte geworden.“ (G. Ebeling, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem; zit. nach: ebd.)

<sup>12</sup> Vgl. Seewald, Reform (s. Anm. 8), 66.

<sup>13</sup> Vgl. DH 3004.

<sup>14</sup> Vgl. DH 3012.

<sup>15</sup> Vgl. DH 3011.

wird als Gehorsam verstanden,<sup>16</sup> der als „Unterwerfung“ unter den sich offenbarenden Gott wie unter die Entscheide der Kirche als dessen Tradentin letztlich eine äußere Gehorsamspflicht an die Stelle der inneren Überzeugung in den Mittelpunkt stellt. Ein verrechtlichter, veräußerlichter Glaubensbegriff etabliert ein Verständnis von „Glaube“ als formales „Festhalten an ...“, mit dem ein doktrinalistisch verengter Begriff der Glaubenslehre (verbunden mit einem zeitunabhängigen Wahrheitsbegriff) und ein kognitivistisches Offenbarungsverständnis korrelieren. Glaubensinhalte werden als übergeschichtliche Satzgewissheiten gedeutet und quasi rechtspositivistisch begründet: *auctoritas non veritas facit doctrinam*. Die (traditionelle Gestalt der) *infallibilitas/indefectibilitas Ecclesiae* wird mit der (antimodernistischen Form) *irreformabilitas sententiarum* in eins gesetzt, was zugleich einen notwendig stets mitlaufenden Korrekturmodus ausschließt und die verbindliche Glaubensbezeugung „in lehrrechtliche Kategorien überführt“<sup>17</sup>. So wird

„[d]ie für den christlichen Glauben unentbehrliche, epistemische Autorität der Kirche [...] von einer juristischen Autorität überformt, die meint, ihre Stärke dadurch erweisen zu müssen, dass sie sich in einer Sprache des Ultimativen und Endgültigen ausdrückt.“<sup>18</sup>

Freiheit, Pluralität, Geschichtlichkeit oder gar Veränderlichkeit werden zu Ab- und Ausgrenzungsbegriffen gegenüber einer dem Eindeutigen, ja Identitären zugeneigten katholischen Selbstdefinition und einer sie flankierenden, d. h. mit immer neuen Ideen apologetisch absichernden, Theologie. Überlieferung/Tradition stilisiert sich als ewig- unveränderliches *depositum* des ein für alle Mal Geoffenbarten, das nur noch von der zuständigen Autorität des Lehramts expliziert werden muss und im Konfliktfall um der Eindeutigkeit willen von ebendiesem höchsten Lehramt mit der ihm allein zukommenden *potestas* autoritativ entschieden und unfehlbar festgelegt werden kann.

<sup>16</sup> Vgl. DH 3008.

<sup>17</sup> Seewald, Reform (s. Anm. 8), 72.

<sup>18</sup> Ebd.

„Die Unfehlbarkeit des Papstes in dogmatischen Fragen wurde derart seinem Primat in rechtlichen Fragen untergeordnet, dass der *lehrende* Papst lediglich als ein Modus des *gesetzgebenden* Papstes erschien, der den weltlichen Souveränen in nichts nachstand und in seinem im Kontext der Moderne erlittenen Autoritätsverlust mit dem Anspruch auf die *plenitudo potestatis* zu begegnen versuchte.“<sup>19</sup>

Dazu gehört wirkungsgeschichtlich auch jene Drift zur Ausdehnung der sogenannten „sekundären Objekte“ der Unfehlbarkeit, die Hermann Josef Pottmeyer zu Recht als eine „neue Form des doktrinalen Zentralismus“ verbunden mit einer „schleichenden Unfehlbarkeit“ brandmarkt.<sup>20</sup> Otto Hermann Pesch hatte schon mit Blick auf die Rezeptionsgeschichte des Ersten Vatikanischen Konzils davor gewarnt: Wo der Glaube „aus lauter Sorge um die Klarstellung innerkirchlicher Entscheidungskompetenzen, umfunktioniert [wird] in den Gehorsam gegen die rechtsverbindlichen Entscheidungen des kirchlichen Leitungsamtes“ können die „strengen Grenzen im Dogma von 1870 äußerst dehnbar werden, die [...] Verrechtlichung des Glaubensverständnisses enthält die geradezu unwiderstehliche Versuchung, sie immer mehr auszudehnen“<sup>21</sup>. Diese Versuchung hatte ihren vorläufig letzten Höhepunkt mit der Einführung des Treueeids (1989), in der „Instruktion über die kirchliche Berufung der Theologen“ (1990), dem Weltkatechismus (vgl. KKK 88) und in der durch das Motuproprio *Ad tuendam fidem* (1998) eingebrachten Ergänzung des CIC erreicht.<sup>22</sup>

Im Gegensatz zur nach außen hin gepflegten Selbststilisierung (*semper idem*) ist diese Konstruktion des Katholischen selbst aber als ein – so Michael Seewald – als Tradition getarnter Innovationsversuch, als eine Modernisierungserscheinung, eine „im strategischen Sinne modernitätssensible Konstruktion des Lehrens“<sup>23</sup> zu

---

<sup>19</sup> Ebd., 55f.

<sup>20</sup> O. H. Pesch, Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven, in: H. Häring, K.-J. Kuschel (Hg.), Hans Küng – Neue Horizonte des Glaubens. Ein Arbeitsbuch, München – Zürich 1993, 88–128, hier: 117.

<sup>21</sup> Ebd., 104f.

<sup>22</sup> Vgl. Seewald, Reform (s. Anm. 8), 62–64.

<sup>23</sup> Ebd., 49.

verstehen, die „das Ziel hatte, die Lehre der Kirche in Form einer *dogmatischen* Lehre darzustellen, das heißt sie entscheidungsförmig und autoritätssanktioniert vorzutragen“<sup>24</sup> und somit strukturelle Gesamtgefüge von Kirche ebenso verändert wie ihr doktrinäres Selbstverständnis. Denn in der Folge haben wir es mit einer Verrechtlichung der Theologie zu tun, die an die Stelle der Bezeugung der Wahrheit tritt. Das Dogma wird als „entscheidungsförmige Darstellung kirchlicher Lehre“ verstanden, und das Lehramt der Kirche ist durch eine juristische anstelle einer epistemischen Autorität gekennzeichnet, d. h., äußerer Gehorsam, hierarchisch organisierte Machtstrukturen treten an die Stelle von innerer Einsicht, argumentativer Absicherung und Begründungsleistung, der vernünftigen Durchdringung und kognitiven Hilfeleistung.<sup>25</sup>

Diese Entwicklung verabschiedet die eigentlich „typisch katholische“ Fähigkeit zur Ambivalenz und die sie bisher auszeichnende Ambiguitätstoleranz (Exklusivpartikel [*solus/sola*] waren eigentlich nie katholisch, sondern immer das „*et ... et*“). Sie legt die einer solchen Ambiguitätstoleranz zugrunde liegende Fähigkeit zur Selbstkritik ebenso still wie eine auf der Einsicht in die eigene Lernfähigkeit beruhende Bereitschaft zur Autokorrektur und zeichnet sich daher durch eine mangelnde Fehlertoleranz aus.<sup>26</sup> Sie sichert das Ganze durch eine monarchisch-ständische Ordnung ab, die zugleich als Sakralinstitution theologisch überhöht wird.

„[D]as Lehramt [...] versteht seinen Dienst am Glauben vor allem als die Abwehr eines als bedrohlich wahrgenommenen Weltzustands. [...] Das Volk Gottes ist beständig ‚von Verirrungen und Glaubensschwäche‘ bedroht, die das Lehramt aufgrund des privilegierten, göttlichen Beistandes, der ihm zuteilwird, nicht affizieren. Aus diesem Grund vermag das Lehramt, das sich in der Endgültigkeit des Heilswerks Christi gegründet sieht, den Glauben objektiv, ursprünglich und irrtumsfrei in Gestalt von Propositionen vorzulegen.“<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Ebd., 49f.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 67–69.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 72.

<sup>27</sup> Ebd., 73.

Diese Selbstimmunisierungsstrategie des 19. Jahrhunderts kommt indes spätestens dann in eine unauflösliche Aporie und damit an ihr Ende, wenn das „Konstitutionsmittel epistemischer Autorität [...] Glaubwürdigkeit ist und die Glaubwürdigkeit einer Person oder einer Institution sich darin erweist, wie diese mit eigenen Fehlern umgehen“<sup>28</sup>. Wie sehr daher eine solche Konstruktion von der Bereitschaft zu ihrer Akzeptanz abhängt, zeigt das Jahr 1968. Mit der Enzyklika *Humanae vitae* Pauls VI. über die Weitergabe menschlichen Lebens läuft letztlich eine autoritative Lehrentscheidung, die nicht auf Gründe rekurriert und auf argumentativ abgesicherte Einsicht setzt, ins Leere; sie desavouiert sich selbst, weil sie unglaubwürdig wird.

### 3 Wie geschieht Veränderung und was kann die Dogmatik dazu beitragen?

Die im 19. Jahrhundert als Antagonismus gepflegten Begriffe Modernismus und Antimodernismus sind exemplarisch für die veränderungsresistente Grundorientierung von Kirche – mit dem vertrauten Narrativ des Niedergangs „einer von Gott gesetzten und der Kirche anvertrauten christlichen Lebensordnung in der Welt, der das Lehramt durch ein konsequentes Festhalten am überzeitlichen theologischen status quo der Glaubenswahrheiten in der Kirche zu begegnen hatte“<sup>29</sup>; das Ganze dann „in Verbindung mit dem Kampf zwischen Kirche und Moderne“<sup>30</sup> –, die bis heute eine grundlegende Reform der katholischen Kirche blockiert. Die Aufgabe der Dogmatik besteht daher zunächst darin, die Zeitbedingtheit wie die dadurch aufgeworfenen Aporien der Entscheidungen des 19. Jahrhunderts offenzulegen, den systemimmanenten Antimodernismus zu verabschieden und so die Fähigkeit wiederzugewinnen, jene dramatischen Umbruchsituationen des 20. Jahrhunderts zum entscheidenden Ausgangspunkt der Frage nehmen zu können, wie Kirche angesichts dieser unaufhaltsamen Veränderungen sein muss. Dazu gehört eine angemessene Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, die das

---

<sup>28</sup> Ebd., 110.

<sup>29</sup> W. Damberg, Die „Lehrmeisterin des Lebens“ – Kirchengeschichte und Innovation im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Damberg, Sellmann (Hg.), Die Theologie und „das Neue“ (s. Anm. 3), 81–110, hier: 93.

<sup>30</sup> Ebd., 96.

Innovationspotenzial dieses Konzils wachhält und es nicht wieder in die Antagonismen des 19. Jahrhunderts aufzulösen versucht. Die Dogmatik hat dabei die Aufgabe, die in den historischen Narrativen dieses Konzils konkurrierenden Interpretamente aufzudecken und auf ihre Tragfähigkeit zu überprüfen. Erkenntnisleitende und kriteriologisch in Anschlag zu bringende Denkform dafür kann aber nur das grundlegend veränderte Offenbarungsverständnis sein.

Von einem Verständnis von Offenbarung als satzhaft offenbarte „Dekrete“ des göttlichen Willens wechselt das Grundverständnis hin zu einem Verständnis von Offenbarung als Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth:

„In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. *Kol* 1,15; *1 Tim* 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. *Ex* 33,11; *Joh* 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. *Bar* 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.“<sup>31</sup>

Offenbarung ist kommunikativ-partizipatorische Teilhabegewährung an der Gemeinschaft mit Gott.

Betont das Erste Vatikanische Konzil noch die Unterwerfung unter den göttlichen Willen, den Glaubensgehorsam als Pflicht, kennzeichnet *Dei verbum* (DV) den menschlichen Glauben als freie Tat des Menschen, mit der er sich Gott anvertraut, sich ihm ganz hingibt und daher sich auch mit ganzem Verstand und ganzem Willen Gott unterordnen will:

„Dem offenbarenden Gott ist der ‚Gehorsam des Glaubens‘ (*Röm* 16,26; vgl. *Röm* 1,5; *2 Kor* 10,5–6) zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich ‚dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft‘ und seiner Offenbarung willig zustimmt. Dieser Glaube kann nicht vollzogen werden ohne die zuvorkommende und helfende Gnade Gottes und ohne den inneren Beistand des Heiligen Geistes, der das Herz bewegen und Gott zuwenden, die Augen des Verstandes öffnen und ‚es jedem leicht machen muß, der Wahrheit zuzustimmen und zu glauben‘. Dieser Geist vervollkommnet

<sup>31</sup> Dogmatische Konstitution *Dei verbum* (DV) des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung, Nr. 2.

den Glauben ständig durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen.“ (DV 5)<sup>32</sup>

Glaube ist Beziehung, lebendiges Miteinander von Mensch und Gott. Glaube ist die ganzheitliche, vertrauensvoll zu vollziehende „Antwort“ auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazareth. Das existenzielle Sich-Selbst-Verstehen des Menschen gehört ebenso dazu wie der Gegenwartsbezug und die Kontextgebundenheit, ja geschichtliche Vermittlung und kulturelle Kodierung, samt der darin begründeten Zweideutigkeit, Kontingenz. Geschichte und Welt sind Erkenntnisorte der Offenbarung.

Ein kommunikationstheoretisches Offenbarungsverständnis und ihm entsprechendes dialogisches Glaubensverständnis erfordern ganz neue Strukturen der Vergewisserung. Seine Gewissheit und damit seine Bewahrheitung können nur in einem personalen Akt des Zeugnisses geschehen, das im Prinzip zwei Ausrichtungen in sich birgt. Man kann sie am besten mit den Stichworten Authentizität und Freiheit umschreiben und dabei zwei Grundbewegungen rekonstruieren. Ein Geprägtsein vom Ereignis, das einen gepackt hat und das man nun bezeugen will; und ein absolutes Engagement für die Leute, denen man dieses Gepacktsein und seinen Inhalt so vermitteln will, dass es auch sie packt. Ein solcher Glaube hat durchaus etwas mit Wissen zu tun, freilich mit einem Wissen, das mir durch ein Du, ein Gegenüber zugänglich wird. Das so „Erkannte“ kann sich zwar ausdrücken in Sätzen, die Überzeugungen formulieren. Der entscheidende Akt ist freilich ein Akt der Anerkennung, der freien Zustimmung. Glaube und Glaubensgewissheit sind ein Geschehen von Freiheit.

Nicht mehr einzelne Lehrsätze, sondern Gottes personale Selbstoffenbarung ist das zu Überliefernde und damit die eigentliche Grundbewegung von „Tradition“ (vgl. DV 8).<sup>33</sup> Daher bestimmt das Zweite Vatikanische Konzil die Aktualität dieser Heilsgemeinschaft mit Gott in Leben und Dasein der ganzen Kirche und damit die gesamte Lebenspraxis aller als Medium der Überlieferung. Tradition ist zu einem hermeneutischen Auslegungsbegriff geworden, das

---

<sup>32</sup> DH 4205.

<sup>33</sup> Vgl. dazu auch D. Wiederkehr, Das Prinzip Überlieferung, in: HFTh 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, 100–123, bes. 110–112.

funktionale Prinzip der Vergegenwärtigung der Selbstmitteilung Gottes im Christusereignis durch den Heiligen Geist im Leben der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, in all ihren Vollzügen. Identität und Kontinuität sind ekklesiale Phänomene und nicht lehramtlich-richterlich-autoritative Entscheidungsprozesse.

Aus der inhaltlichen Verschiebung folgt die Notwendigkeit einer kritischen Hinterfragung des Kommunikationsstils und mit dieser eine notwendige Revision ihrer strukturellen Bedingungen. Denn der

„Stil der Kommunikation in der Kirche und des Umgangs miteinander ist alles andere als beliebig [...], der Maßstab dafür ist der Umgang Gottes mit uns, der das Kommen des Reiches damit beginnt, daß er uns wie Freunde anredet und wie mit Freunden mit uns verkehrt, um uns in seine Gemeinschaft einzuladen (DV 2).“<sup>34</sup>

Ein solches Verständnis duldet nun aber nicht jeden Stil und legitimiert nicht jede Struktur der Vollmachtausübung. Denn wenn

„einmal alle Glaubenden als das Subjekt ‚Volk Gottes‘ eingesetzt sind, muss dies über kurz oder lang die bisherige Autoritäts- und auch Machtverteilung verändern.“<sup>35</sup>

Aber nicht nur dieses. Das Ganze hat eine Binnenpluralisierung des Katholischen zur Folge. „Katholizität“ bestimmt sich angesichts dieser Dynamik nicht mehr vom Gedanken der Einheitlichkeit her, sondern von der Idee einer Gemeinschaft von Verschiedenen. Das hatte indes schon das Konzil so wahrgenommen:

„Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Ge-

<sup>34</sup> H. J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (QD 179), Freiburg i. Br. 1999, 133f. Dieser Umgang ist keineswegs nur eine Frage des Stils, sondern der konkreten rechtlich und strukturell verbindlichen Umsetzung (vgl. ebd., 134).

<sup>35</sup> D. Wiederkehr, Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik, in: ders. (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes (QD 151), Freiburg i. Br. 1994, 182–206, hier: 183.

meinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken.“<sup>36</sup>

Dies öffnet den Raum für die Wahrnehmung und Wertschätzung von Verschiedenheit innerhalb dieser einen katholischen Kirche, wie dies gerade das Ökumenismusdekret betont:

„Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen des geistlichen Lebens und der äußeren Lebensgestaltung, in der Verschiedenheit der liturgischen Riten sowie der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen, in allem aber die Liebe üben. Auf diese Weise werden sie die wahre Katholizität und Apostolizität der Kirche immer vollständiger zum Ausdruck bringen.“ (UR 4)

Von ihrem innersten Wesen her definiert sich die katholische Kirche daher als Gemeinschaft, die die Vielfalt wertschätzt, weil sie das Unterscheidende vom Gemeinsamen her verstehen lehrt.<sup>37</sup> Pluralität und Ambiguität werden als Chance begriffen; ein produktiver Umgang mit Mehrdeutigkeiten eröffnet den Spielraum für Veränderungen.

Zur Benennung konkreter Kriterien für die heute notwendigen Veränderungsprozesse ist auf die Grunddefinition von Kirche zurückzugreifen, wie sie das Konzil formuliert hat:

„Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1)

Darum „geht“, wie die Pastoralkonstitution betont,

„diese Kirche, zugleich ‚sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft‘ [...], den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick mit der Welt“ (GS 40).

Das bedeutet aber, dass die sakramentale Grunddimension von Kirche auch und gerade zur Folge hat, dass Selbstverständnis und struk-

---

<sup>36</sup> Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* (LG) des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, Nr. 13.

<sup>37</sup> Vgl. Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 92.

turelles Gefüge der Kirche auch stets entlang der geschichtlichen Entwicklungen verlaufen. Weil die ekklesiale Identitätsbestimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils von einer binnenkirchlichen Perspektive in die einer Außensicht wechselt und eine rein binnenkirchliche und binnenkonfessionelle Identitätssuche und -findung fürderhin ausgeschlossen ist, tritt an die Stelle von Verfallsnarrativen und ekklesialer Selbstimmunisierung die Notwendigkeit des Dialog und die Auseinandersetzung mit zeitgenössischem Denken. Eine neue kirchliche Identität muss ihre Kriteriologie auch aus einer positiv anknüpfenden „*missio ad mundum* und damit einer wanderfreudigen Geh-hin-Pastoral im Geist der Bettelorden“<sup>38</sup> gewinnen, um gerade daraus auch Wissen und Orientierung für eine Reform von Kirche zu gewinnen. In der Moderne wird diese Aufgabe zwar komplexer, kann aber nicht einfach abgebrochen werden. Ein prinzipieller Widerspruch zur Moderne, gar ideologisch überhöht als Widerspruch um des Evangeliums willen, verwechselt Sakramentalität der Kirche mit der Sakralisierung ihrer vorläufigen und zeitbedingten Strukturen. So hat die Dogmatik die Frage zu stellen: Wie verhält sich Kirche zu den „demokratischen Lektionen“ der Moderne: allgemeine Teilhabe an der Macht, Machtkontrolle und prinzipielle Begrenzung von Macht? Und sie hat eine Antwort auf die Frage nach Partizipation und Kommunikation und der Schaffung dazu notwendiger Strukturen einzufordern.

#### 4 Tradition und Innovation

Jede Reform in der Kirche spielt sich im Spannungsfeld von Tradition und Innovation, d. h. von Identitätsvergewisserung und -sicherung auf der einen und (neuer) Identitätssuche auf der anderen Seite ab. Innovation und Tradition sind dabei nicht einfach Gegensätze, sondern zwei Seiten desselben permanenten Transformationsprozesses, der Kirche immer kennzeichnet. Denn die Re-Konstruktion der Vergangenheit als Tradition ist eine kreative Aneignung, die mit zwei gegensätzlichen Dynamiken verbunden ist: der Suche nach Identität und der Suche nach Neuem. Tradition kann dabei als das als histori-

<sup>38</sup> Dazu vgl. C. Bauer, Konzilsentwürfe im Widerstreit. Joseph Ratzinger und M.-Dominique Chenu, in: *Diak.* 43 (2012) 55–58.

sches Narrativ formulierte Konstrukt einer Kontinuität als historische Sinnbildungsleistung mit dem Ziel der Identitätsstabilisierung gedeutet werden.<sup>39</sup> Denn als Vergangenheit interessiert sie uns nur um ihrer gegenwärtigen Bedeutung willen wichtig, d. h. als Ausweis ihres Bedeutungs- und damit eigentlich Innovationspotenzials für die Zukunft: „Die Probleme der Gegenwart disponieren die Fragen, die wir an die Geschichte stellen.“<sup>40</sup> Vergangene Deutung und Gegenwartsverständnis gehören also unmittelbar zusammen. Jede Tradition und die damit verbundene Idee einer geschichtsübergreifenden Kontinuität ist letztlich eine retrospektive Konstruktion, ein historischer Sinnbildungsprozess, der das Resultat kontingenter Auswahlprozesse aus dem Pool des Möglichen darstellt und letztlich von einem Gegenwartsinteresse gesteuert ist: Die Gegenwart ist der Ort, „an dem Geschichte geschieht“<sup>41</sup>, vielleicht besser: ihre Bedeutung erhält. Denn Geschichte ist „retrospektive Konstruktion“<sup>42</sup>. Tradition ist ein konstruiertes Narrativ, seiner Natur nach daher doppelt kontingent (im Ereignis und im konstruierten Ereigniszusammenhang) und zugleich der Versuch, diese Kontingenzen narrativ aufzuheben (durch rekonstruierende Selektion), um ihren Ambivalenzen zu entkommen (mit dem Ziel der Komplexitätsreduktion).<sup>43</sup>

Die Aufgaben der Dogmatik in den anstehenden Reformdebatten nehmen daher konkrete Gestalt an. Sie besteht zum einen in der Wiederentdeckung der Dogmengeschichte als Innovationspool und zur Erhöhung der Ambiguitätstoleranz: Indem sie die Kontingenz der Entscheidungen aufdeckt, ihre Geschichtlichkeit rekonstruiert, legt sie das Konstrukt einer immer nur gebrochenen Identität offen und macht Tradition als eine konstruierte Kontinuität sichtbar. Sie hält auch die theologiegeschichtlichen Alternativen im Bewusstsein, erweitert das Spektrum der Möglichkeiten und eröffnet so Wege der Selbstkritik und Autokorrektur:

---

<sup>39</sup> Vgl. Essen, Geschichte (s. Anm. 4), 185.

<sup>40</sup> Damberg, Lehrmeisterin (s. Anm. 29), 95.

<sup>41</sup> Essen, Geschichte (s. Anm. 4), 183.

<sup>42</sup> Ebd., 184.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., 187–191.

„Indem Dogmengeschichte die christliche Lehrtradition möglichst umfassend im lebendigen Bewusstsein der Dogmatik erhält, begründet sie nicht nur den Status quo der Glaubenshermeneutik, sondern bereichert die Diskussion, indem sie aus der Geschichte auf Alternativen, nicht realisierte Möglichkeiten und unberücksichtigt gebliebene Argumente hinweist.“<sup>44</sup>

Historisierung ist eine Chance,<sup>45</sup> denn der

„Blick zurück kann also die Gegenwart von Lasten der Vergangenheit befreien, indem erstarrte Formeln durch Freilegung ihres ursprünglichen sachlichen Kerns verlebendigt und so Lösungsvorschläge für verfahrenre Debatten bereitgestellt werden.“<sup>46</sup>

Dogmengeschichte pflegt so den „produktiven Umgang mit Mehrdeutigkeitspotentialen in der Kirche“<sup>47</sup>, indem sie die traditional vollzogenen Sinnbildungsprozesse aufdeckt, damit eine kritische Analyse dieser Prozesse ermöglicht und so eine Distanzierung dazu eröffnet, indem sie die leitenden Prozesse dekonstruiert und so ein ‚kritisches Erzählen‘ ermöglicht.<sup>48</sup> Als „Erinnerung an das Gewordensein“ macht sie deutlich, dass es „Identität nur in der Weise der geschichtlichen Verwandlungen“<sup>49</sup> gibt. Dazu gehört die Kompetenz, diese „Erinnerungen“ zum Erneuerungspotenzial werden zu lassen;<sup>50</sup> ihren Gehalt als „gefährliche Erinnerung“ im Sinne eines „Beitrags zur Ambiguitäts- und damit Innovationstoleranz“<sup>51</sup> fruchtbar zu machen.

---

<sup>44</sup> T. Marschler, Zur Bedeutung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik, in: M. Dürnberger, A. Langenfeld, M. Lerch, M. Wurst (Hg.), *Stile der Theologie: Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017, 143–168, hier: 167.

<sup>45</sup> Vgl. Essen, *Geschichte* (s. Anm. 4), 192.

<sup>46</sup> Marschler, *Dogmengeschichte* (s. Anm. 44), 167.

<sup>47</sup> Essen, *Geschichte* (s. Anm. 4), 193.

<sup>48</sup> Vgl. ebd.

<sup>49</sup> J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln – Opladen 1966, 19f.

<sup>50</sup> Vgl. Damberg, *Lehrmeisterin* (s. Anm. 29), 107.

<sup>51</sup> Essen, *Geschichte* (s. Anm. 4), 194.

## 5 Die Probe aufs Exempel – *Dignitatis humanae* und die Frage nach dem Veränderungspotenzial der katholischen Doktrin

### 5.1 Bruch? Diskontinuität? Reform?

Eines ist bereits auf den ersten Blick offensichtlich: Mit ihrer Konzils-erklärung zur Religionsfreiheit, *Dignitatis Humanae* (DH), nimmt die katholische Kirche endgültig Abschied von der jahrhundertlang vertretenen Toleranzdoktrin, d. h. der Überzeugung, dass im Prinzip nur die Wahrheit (der katholischen Kirche) Rechte hat, aber um des höheren Wertes des Gemeinwohls und friedlichen gesellschaftlichen Zusammenlebens willen die Rechte der anderen, eben irrenden Konfessionen und Religionen zu dulden seien. Dazu gehört auch die zumindest als opportunistisch, wenn nicht gar als machiavellistisch zu verdächtigende Doppelbödigkeit von These und Hypothese: Für die Freiheit der Religionsausübung aller (insbesondere der eigenen) tritt die katholische Kirche ein, wenn sie selbst in der Minderheitensituation ist, als Mehrheitskonfession verwehrt sie sich aber zugleich der Gleichbehandlung aller energisch, weil schließlich allein die Wahrheit und nicht der Irrtum ein Recht auf Verbreitung hat.

Ein gewisser atmosphärischer Wechsel hatte sich schon während des Pontifikats Leos XIII. und seinen Ausführungen in der Enzyklika *Libertas praestantissimum naturae donum* über die Natur der menschlichen Freiheit aus dem Jahr 1888 abgezeichnet. Gegenüber den apodiktischen Zurückweisungen und Verurteilungen jeglichen Gedankens an Religionsfreiheit durch seine Vorgänger – ob Pius VI. (*Breve Quod aliquantum* [1791]: „Kann man etwas Unsinnigeres ausdenken als eine derartige Gleichheit und Freiheit für alle zu dekretieren“<sup>52</sup>) oder Pius VII. (Apostolisches Schreiben *Post tam diuturnas* [1814]: „Dadurch, dass man allen Konfessionen ohne Unterschied die gleiche Freiheit zugesteht, verwechselt man die Wahrheit mit dem Irrtum und die heilige und makellose Braut Christi, die Kirche, ohne die es kein Heil geben kann, auf eine Stufe wie die häretischen Sekten oder die treulosen Juden“<sup>53</sup>) oder Gregor XVI. (Enzyklika *Mirari vos* [1832]: „Und aus dieser höchst abscheulichen Quelle des Indifferen-

---

<sup>52</sup> Text zit. nach: A. F. Utz, B. von Galen (Hg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung*, Bd. 3, Aachen 1976, 2663–2667, Nr. 10–13.

<sup>53</sup> Ebd., Bd. 1, 363–467, Nr. 57–60.

tismus fließt jene widersinnige und irrige Auffassung bzw. vielmehr Wahn, einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens zugesprochen und sichergestellt werden. Diesem geradezu pesthaften Irrtum bahnt freilich jene vollständige und ungezügelter Meinungsfreiheit den Weg [...]“<sup>54</sup>) samt der durch Pius IX. in der Enzyklika *Quanta cura*<sup>55</sup> und im zugehörigen *Syllabus compeltens praecipuos nostrae aetatis errorum*<sup>56</sup> verurteilten Irrtümern der Moderne, zu denen natürlich auch Religions- und Gewissensfreiheit zählen<sup>57</sup> –, stimmt Leo nun eine Lobeshymne auf die Freiheit als vornehmste Gabe Gottes an den Menschen und auf die Kirche als „Hort der Willensfreiheit“ und als „standhafte Verteidigerin“ der Freiheit<sup>58</sup> an.<sup>59</sup> So kann darin bereits

---

<sup>54</sup> DH 2730f.

<sup>55</sup> Vgl. DH 2890–2896.

<sup>56</sup> Vgl. DH 2901–2980.

<sup>57</sup> Zur Möglichkeit einer „Relativierung“ der Positionen Gregors XVI. wie Pius' IX. durch historische Rekonstruktion des genauen Kontextes vgl. R. Aubert, *Religious Liberty from ‚Mirari vos‘ to the ‚Syllabus‘*, in: ders. (Hg.), *Historical Problems of Church Renewal*, New York 1965, 89–105. Die Lehrschreiben sind stets anlass- und zeitbezogen und ohne die Berücksichtigung dieses Kontextes sicher nicht angemessen zu verstehen. Josef Isensee leitet daraus die These ab: „Das Objekt der Ablehnung im 19. Jh. und das der Zuwendung im 20. Jh. decken sich nur teilweise. Die Zuwendung gilt den Menschenrechten en bloc; die Fundamentalkritik dagegen beschränkte sich auf bestimmte freilich wesentliche Einzelrechte und die liberale Ideologie, in der sie wurzelten.“ (J. Isensee, *Die Katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*, in: E.-W. Böckenförde, R. Spaemann [Hg.], *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, 138–174, hier: 143) Er hält zu Recht fest: „Die päpstlichen Lehrschreiben entstammten im Wesentlichen dem politischen Erfahrungshorizont der romanischen Staatenwelt, vornehmlich Frankreich und Italien. Hier lag das Epizentrum der politischen Erdbeben des Zeitalters. Hier hatte der Liberalismus seine antikirchlichen und ersatzreligiösen Züge angenommen. Hier war die Idee der Freiheitsrechte verstrickt in die weltanschaulichen und kirchenpolitischen Feindbeziehungen. Außerhalb des päpstlichen Blickfelds lag der (protestantisch dominierte) angelsächsische Kulturraum.“ (ebd., 145) Zur notwendigen kritischen Infragestellung dieser Art der historisierenden Relativierung vgl. ebd., 145–147: „Die prinzipielle Antithese, welche die Päpste dem liberalen Freiheitsentwurf entgegenstellen, hebt sich von den zeitbedingten Anlässen und Ursachen ab“ (ebd., 147).

<sup>58</sup> Vgl. DH 3246.

<sup>59</sup> Vgl. dazu H. Maier, *Die Katholiken und die Demokratie. Wahrnehmungen demokratischer Entwicklungen im modernen Katholizismus*, in: K. Gabriel,

eine gewisse Veränderung der Grundhaltung der katholischen Kirche abgelesen werden, wenngleich Leo XIII. im Weiteren von einer ungebundenen Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit im Allgemeinen nicht viel<sup>60</sup> und von Demokratie nur wenig wissen will.<sup>61</sup> Erst Pius XII. wird sich in seiner Weihnachtsansprache im Jahre 1944 (!) explizit für die Demokratie als Staatsform aussprechen:

„Durch bittere Erfahrung belehrt, widersetzen [die Völker] sich mit größerem Nachdruck den ausschließlichen Befugnissen einer diktatorischen, unkontrollierbaren und unantastbaren Macht und fordern ein Regierungssystem, das mehr im Einklang steht mit der Würde und der Freiheit der Bürger.“<sup>62</sup>

Trotz dieser Ausnahmen dürfte die Positionierung der Päpste des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wohl zu Recht wie folgt zu skizzieren sein: Weil Recht und Moral untrennbar erscheinen, ist Religionsfreiheit nicht möglich.<sup>63</sup> Vor dem Hintergrund dieser Argumen-

---

C. Spieß, K. Winkler (Hg.), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn 2010, 135–154, hier: 147.

<sup>60</sup> „Deshalb folgt aus dem Gesagten, dass es keineswegs erlaubt ist, die Freiheit zu denken, zu schreiben, zu lehren und desgleichen unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen oder zu gewähren, so als ob dies alles Rechte seien, die die Natur dem Menschen verliehen habe.“ (DH 3252)

<sup>61</sup> „[V]on den verschiedenen Staatsformen verwirft die Kirche nämlich keine, sofern sie nur aus sich geeignet sind, für den Nutzen der Bürger zu sorgen.“ (DH 3254) – Zu Recht bezeichnet Josef Isensee daher die Stellungnahmen Leos XIII. als „Höhepunkt“ und „Peripetie“ der „antiliberalen Epoche des Papsttums“, die zugleich „eine neue Epoche“ der „Annäherung und Aussöhnung der Kirche mit den Freiheitsrechten“ einläutet (vgl. Isensee, Kritik [s. Anm. 57], 140).

<sup>62</sup> Papst Pius XII., Radioweihnachtsbotschaft vom 24. Dezember 1944, zit. nach: A. F. Utz, J. F. Groner (Hg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 3, Freiburg i. Br. 1954, Nr. 1774.

<sup>63</sup> Das erklärt die apodiktische Zurückweisung jedes Rechts auf Religionsfreiheit, gar als natürliches Recht jedes Menschen, wie dies noch 1948 in der römischen Jesuitenzeitschrift *Civiltà Cattolica* als traditionelle Lehre nachdrücklich eingeschärft wird: „Nun muss die katholische Kirche, aus ihren göttlichen Prärogativen überzeugt, die einzig wahre Kirche zu sein, für sich allein das Recht auf Freiheit beanspruchen, da dieses Recht allein der Wahrheit, niemals dem Irrtum, zukommen kann. So wird sie zwar die anderen Religionen nicht bekämpfen, aber sie wird verlangen, dass ihnen – mit gerechten und menschenwürdigen Mitteln – versagt wird, falsche Lehren auszubreiten. Infolgedessen wird die Kirche in einem Staat, wo die Mehrheit katholisch ist, verlangen, dass dem Irrtum

tation wirkt die Bekräftigung der Toleranzdoktrin durch Pius XII. im Jahr 1953 nur konsequent: „Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion.“ Freilich schränkt er zugleich ein: „Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein.“<sup>64</sup>

Es erstaunt daher kaum, dass der Präfekt des Heiligen Offiziums, Alfredo Kardinal Ottaviani, selbiges dann noch am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils verteidigt:

„Du sagst vielleicht die Katholische Kirche braucht also zweierlei Maß und Gewicht. Denn wo sie selbst herrscht, will sie die Rechte der Andersgläubigen einschränken, wo sie aber eine Minderheit der Bürger bildet, verlangt sie die gleichen Rechte wie die anderen. Darauf ist zu antworten: In der Tat, zweierlei Gewicht und Maß ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum. Als Menschen, die wir uns im sicheren Besitze der Wahrheit und Gerechtigkeit wissen, vergleichen wir uns nicht mit anderen“<sup>65</sup> –

---

keine rechtliche Existenz gegeben werde und dass den nichtkatholischen religiösen Minderheiten nur eine faktische Existenz ohne Möglichkeit der Propaganda gelassen werde. Wenn aber die konkreten Umstände die volle Anwendung dieses Prinzips nicht erlauben [...] dann wird die Kirche für sich größtmögliche Konzessionen verlangen. Zugleich wird sie genötigt sein, als geringeres Übel die gesetzliche Tolerierung anderer Religionsgemeinschaften anzunehmen. In einigen Ländern werden Katholiken überdies gezwungen sein, selber die volle Religionsfreiheit für alle zu verlangen, wo sie im Grunde allein das Existenzrecht hätten. In diesem Fall verzichtet die Kirche nicht auf ihre These, aber sie passt sich der Hypothese an, d. h. der tatsächlichen Lage, von der das konkrete Leben nicht absehen kann“ (CivCatt 99 [1948], Vol. 2, 33 [Ausgabe vom 3. April 1948]; zit. nach: E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, in: ders., Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Bd. 3: Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg i. Br. 1990, 15–31, hier: 20f.).

<sup>64</sup> Zit. nach: A. F. Utz, J. F. Groner (Hg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 2, Freiburg i. Br. 1954, Nr. 3977f.

<sup>65</sup> A. Ottaviani, Institutiones juris publici ecclesiastici, Vol. II: Ecclesia et status, Rom <sup>4</sup>1960, 46f.55f.66f.; zit. nach: Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe (s. Anm. 63), 22. – Es ist letztlich diese Sicherheit, im Besitz der Wahrheit zu sein, die „mit dem apriorischen Misstrauen gegen die Fähigkeit der modernen Welt, die Wahrheit auf den Wegen der Freiheit zu finden“, korrespondiert, weil die Kir-

und so diese Position in den von der Theologischen Kommission vorbereiteten ersten Textentwurf eines Unterkapitels der Kirchenkonstitution unter dem Titel „Beziehungen zwischen Kirche und Staat und religiöse Toleranz“ einwandert. Zusammen mit Ottaviani verteidigt dann eine

„Minderheit [...] bis zum Schluss hartnäckig eine Auffassung, die ganz auf der Linie der traditionellen Toleranzdoktrin lag [...]. Danach handelt es sich bei der Religionsfreiheit nur um ein positives bürgerliches Recht, das den Anhängern nichtkatholischer Kulte nur um des höheren Gutes des innerstaatlichen Friedens willen zugestanden werden kann. Bischof Granados Garcia aus Toledo brachte die These der Minderheit auf die knappe Formel: ‚Ius pro veritate; pro errore tolerantia, si quando id exigit bonum commune‘ (= Recht für die Wahrheit, für den Irrtum Toleranz, wenn es das Gemeinwohl erfordert).“<sup>66</sup>

Trotz des vehementen Widerstandes dieser Minderheit scheitert der ursprüngliche Textentwurf der Theologischen Kommission wie so manch anderer, und durchsetzen wird sich in der Folge der vom Einheitssekretariat und Augustin Kardinal Bea<sup>67</sup> in der dritten Sessio

---

che diese Freiheit daher nur „einseitig sub specie ihres Missbrauchs und ihres Versagens“ sehen kann (vgl. Isensee, Kritik [s. Anm. 57], 155; vgl. dazu auch die stereotype Verwendung der „Gift-Metapher“ zur Ablehnung der Pressefreiheit und Verteidigung kirchlicher Zensur ebd., 155f.).

<sup>66</sup> E. Schockenhoff, Das Recht, ungehindert die Wahrheit zu suchen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: J.-H. Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2013, 701–742; 706f. – Zur Kritik dieses Ansatzes vgl. Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe (s. Anm. 63), 23f.: „Was geschieht eigentlich in dieser traditionellen Toleranztheorie? Subjektstellung im Sinne des Rechts wird nicht dem Menschen als Person, sondern ‚der Wahrheit‘, also einem abstrakten Begriff, zuerkannt. Der Mensch wird zum Objekt dieses abstrakten Wahrheitsbegriffs erniedrigt [...] Was aber heißt: ‚die Wahrheit‘ hat Recht? Irdisch gesehen doch immer nur: diejenigen Menschen, die im Besitz der Wahrheit sind oder sich darin glauben, und die Instanz, die über die Wahrheit entscheidet. [...] ‚Die Wahrheit hat Recht‘ besagt daher, konkret und in Anwendung auf die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens betrachtet: nur die Kirche als die Institution, die konkret über die Wahrheit entscheidet, und diejenigen, die ihr angehören, haben Recht. Das aber ist keine Rechtstheorie, sondern eine Machttheorie, und sie ist prinzipiell sozial unverträglich.“

<sup>67</sup> Mit den nichtkatholischen Beobachtern des Konzils insbesondere aus dem

eingebraachte Alternativentwurf „Über die Religionsfreiheit“, der zunächst als Bestandteil (5. Kapitel) des Ökumenismuskonkrets *Unitatis redintegratio* diskutiert, später dann als ein eigenständiger Text redigiert und veröffentlicht werden wird. *Dignitatis Humanae* ist schon mit Blick auf ihre Entstehungs- und Redaktionsgeschichte also einer jener Texte, in dessen Entstehung die beiden großen Antagonisten der Konzilspolitik – Einheitssekretariat und Kardinal Bea vs. Vorbereitungs-/Theologische Kommission und Kardinal Ottaviani – fast schon paradigmatisch (im Falle von DH noch im Vorfeld vor Beginn der konziliaren Diskussion) aufeinander prallen – wieder so eine bleibende, aber durchaus fruchtbare Dialektik und wiederum ein beliebtes Klischee der Konzilshermeneutik!<sup>68</sup>

Im Fall der Religionsfreiheit erwischt diesmal das Einheitssekretariat das bessere Ende für sich. Doch das geht – ein weiteres Klischee – nicht ohne den nötigen Rückhalt einer kirchenpolitisch wie in der säkularen Öffentlichkeit geschickt agierenden *Pressure-Group*. Diesmal ist es der Kardinal und Erzbischof von New York, Francis Joseph Spellman, samt dem versammelten US-amerikanischen Episkopat, denen es im Herbst 1963 gelingt, der Verschleppungstaktik der Minorität ein Ende zu bereiten und das Thema auf

---

Umfeld des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) als *Thinktank* im Hintergrund; die Parallelen des Textes zu entsprechenden Positionierungen des ÖRK sind offensichtlich: „An important occasion for deepening this reflection was the mixed encounter on the theme of religious freedom held at the Ecumenical Institute of Bossey near Geneva.“ (S. Scatena, *The Language of Freedom. Facing Facets of Semantics of ‚Religious Freedom‘ on Second Vatican Council*, in: Gabriel, Spieß, Winkler (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus* (s. Anm. 59), 41–55, hier: 44) Scatena verweist hier auf: A. F. Carillo De Albornoz, *Conversations avec des théologiens catholiques sur des questions de liberté religieuse*, in: *Archives of the WCC, Geneva 1*; und auf die dritte Vollversammlung des ÖRK am Ende des Jahres 1963 in Neu Delhi, in der diese Problematik dann diskutiert wurde (vgl. Scatena, *The Language of Freedom* [s. Anm. 67], 45). – Zu den weiteren Details der Entstehungsgeschichte des Textes und der Arbeit an den Schemata vgl. J. Hamer, *Geschichte des Textes der Erklärung*, in: ders., Y. Congar (Hg.), *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit*, Paderborn 1967, 53–123, hier: 85–104.

<sup>68</sup> Vgl. D. Burkard, Augustin Bea und Alfredo Ottaviani. Thesen zu einer entscheidenden personellen Konstellation im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: F. X. Bischof (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2012, 45–66.

die Agenda des Konzils zu setzen.<sup>69</sup> Das Thema Religionsfreiheit ist und bleibt im weiteren Verlauf ein „amerikanisches Thema“<sup>70</sup> und *Dignitatis Humanae* wird zum „amerikanischen Schema“<sup>71</sup>: Denn die

„US-amerikanischen Bischöfe erlebten die staatlich garantierte Religionsfreiheit deshalb als atmosphärische Förderung und nicht als Einschränkung der Glaubenspraxis katholischer Christen. Der amerikanische Katholizismus war nach dem Zweiten Weltkrieg auch ideologisch in der Mitte der amerikanischen Gesellschaft angekommen. Die amerikanische Zivilreligion mit ihrem Bekenntnis zu den ‚self-evident truths‘, die sich aus einer Mischung aus christlichem Naturrecht, säkularer Menschenrechtstradition und allgemeinem Schöpfungsglauben herleiteten, prägte auch die politische Identität des US-amerikanischen Katholizismus.“<sup>72</sup>

Der amerikanische Erfahrungshorizont kontextualisiert das Thema auf eine andere, eben positive Weise, ganz anders als das „alte Europa“ und seine aufgrund der unheiligen Allianz von Thron und Altar sich notwendig antikirchlich inszenierenden Freiheitsbewegungen, und ohne diese „positiven Erfahrungsberichte der amerikanischen Bischöfe, [...] wäre das Bekenntnis des Konzils zur Religionsfreiheit nicht so eindrücklich ausgefallen.“<sup>73</sup> Der sich hier andeutende Un-

---

<sup>69</sup> Vgl. K. Gabriel, C. Spieß, K. Winkler (Hg.), *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche*, Paderborn 2016, 22.

<sup>70</sup> Dazu vgl. K. Unterburger, *Experientia und Historia. Eine Diskussion der Theorie John Courtney Murrays [1904–1967] über die Wurzeln von Dignitatis humanae*, in: Gabriel, Spieß, Winkler (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus* (s. Anm. 59), 177–195, hier: 179, aber auch 183: „Ebenso wie man *Dignitatis humanae* nicht einfach als Dokument Murrays bezeichnen kann, würde es auch viel zu kurz greifen, es einfach als die amerikanische oder angloamerikanische Erklärung des Konzils zu interpretieren. Dennoch hat Murray wohl Recht mit seiner These, die Erklärung über die Religionsfreiheit fuße auf jenen Erfahrungen, die die Kirche in den westlichen, angloamerikanischen Ländern gemacht habe.“

<sup>71</sup> Dazu vgl. J. A. Komonchak, ‚The American Schema‘. John Courtney Murray and the Elaboration of *Dignitatis humanae*, in: Gabriel, Spieß, Winkler (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus* (s. Anm. 59), 155–176.

<sup>72</sup> Schockenhoff, *Recht* (s. Anm. 66), 710.

<sup>73</sup> Ebd., 711.

terschied an Erfahrungen und der damit verbundenen Interpretamente wird im Weiteren nicht nur wegen der differentiellen verfassungstheoretischen Perspektive durchaus folgenreich sein.<sup>74</sup> Er etabliert sich letztlich zum entscheidenden Erklärungsmuster, um den Vorwurf eines Traditionsbruch in der Lehre zu entkräften und so eine breite Zustimmung der Konzilsväter zu einer letztlich von Grund auf veränderten Lehre zu gewinnen:<sup>75</sup> Denn diese

„These öffnete den Konzilsvätern die Möglichkeit, den Paradigmenwechsel zu vollziehen, ohne mit der katholischen Tradition zu brechen. Der Wert der Kontinuitätsthese liegt deshalb nicht in der Erklärung der Entwicklung der kirchlichen Position, sondern in ihrer strategischen Wirkung. So schwach die These erscheint, so sicher kann man doch davon ausgehen, dass sie von vielen Konzilsvätern und Theologen dankbar angenommen wurde, weil man eine Erklärung für den Wandel der kirchlichen Position zu (Religions-)Freiheit und Demokratie hatte.“<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Vgl. R. Siebenrock, Wie die römisch-katholische Kirche zur Religionsfreiheit fand. Systematische Analytik der Konflikte, Optionen und Erfahrungen in der Entstehung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: Gabriel, Spieß, Winkler (Hg.), Religionsfreiheit und Pluralismus (s. Anm. 59), 19–40: „Diese unterschiedlichen, bisweilen gegensätzlichen Erfahrungen und ihre Grundoptionen mussten sich in der Logik einer Weltkirche in den unterschiedlichen Erfahrungskontexten bewähren, wenn sie allgemein rezipiert und anerkannt werden sollten.“ (ebd., 26)

<sup>75</sup> Zu dieser „typisch katholischen Denkform“ vgl. auch J. Isensee, Keine Freiheit dem Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: ZSRG.K 104 (1987) 296–336, hier: 307: „Es ist eine fundamentale Notwendigkeit für die Kirche, sich der Identität ihrer Lehre in Vergangenheit wie Gegenwart zu versichern. Sie scheut es, eine Neuerung oder einen Wandel als ebensolchen auszuweisen [...] [Sie] vermeidet [...], die überholte Position formell zu wiederrufen oder ausdrücklich zurückzunehmen. Das Alte wird nicht beseitigt, nicht durch das Neue ersetzt, sondern von ihm überlagert. Die Folge ist in der kirchengeschichtlichen Realität nicht selten, dass die älteren, die nie endgültig abgestorbenen Schichten der Lehre, die jüngeren, überlagerten durchsäuern – eine Art Kompostierungs-Effekt. Je weiter die gegenwärtige Stellungnahme sich von der vergangenen absetzt, desto größer das Bedürfnis, sich aus der Tradition zu legitimieren und damit ihrer Kontinuität zu vergewissern. Die aktuelle Lehre gilt als Entfaltung dessen, was schon immer, wenn auch vielleicht nur einschlußweise, Lehre der Kirche gewesen ist.“

<sup>76</sup> K. Gabriel, C. Spieß, K. Winkler, Einleitung, in: dies. (Hg.), Religionsfreiheit und Pluralismus (s. Anm. 59), 7–18, hier: 12.

Das zeigt sich auch daran, dass während der ganzen Diskussion die Frage der Bindung an und der Wahrung der Tradition, die auch die Befürworter eines Rechtes auf Religionsfreiheit nicht infrage stellen, virulent bleibt.

Die Wirksamkeit der These kann man schon an der berühmten ersten Relation zur Vorstellung des Textes in der Konzilsaula im November 1963 ablesen, in der der Bischof von Brügge, Emile-Jozef De Smedt, als Relator im Auftrag des Einheitssekretariats zum einen die Dringlichkeit der Diskussion um die „Wahrheit der Lehre von der Religionsfreiheit“ festhält: Dies geschehe um der Verteidigung dieses Rechtes gegen seine gegenwärtige politische Infragestellung in fast der Hälfte der Welt, um seiner für das friedliche Zusammenleben zentralen Notwendigkeit und um der Glaubwürdigkeit im ökumenischen Miteinanders willen (ohne Religionsfreiheit kein echter Dialog<sup>77</sup>). Zugleich legt er dabei die hermeneutische Grundregel einer Entwicklung der kirchlichen Lehre vor: Die Entwicklung der Lehre der Kirche wird nach einer doppelten Regel vollzogen, „die man bei der Interpretation der Dokumente des apostolischen Stuhls niemals aus den Augen verlieren darf“, nämlich einer „Kontinuitätsregel“ „im Hinblick auf die Freiheit des nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen“ und einer „Fortschrittsregel“ im Hinblick auf eine „Vertiefung nach Maßgabe der Umstände“. Im Sinne der Kontinuitätsregel

„bleibt sich die Kirche stets treu und lehrt etwa im Hinblick auf die Religionsfreiheit, dass es der in der Gottesebenbildlichkeit gründenden Würde der menschlichen Person entspricht, aus Freiheit zu entscheiden und zu handeln.“

### Die Fortschrittsregel

„eröffnet die Möglichkeit, diese grundsätzliche Lehre im Hinblick auf die jeweils gegebenen Umstände hin zu präzisieren – wie dies eben einerseits im 19. und frühen 20. Jahrhundert mit der Ablehnung des laizistischen und religionsfeindlichen Freiheitsbegriffs ebenso geschehen sei wie andererseits nun mit der Anerkennung

---

<sup>77</sup> Vgl. dazu auch J. Willebrands, Religionsfreiheit und Ökumenismus, in: Hamer, Congar (Hg.), Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit (s. Anm. 67), 261–275, hier: 264: „Es gibt keinen wahren ökumenischen Dialog ohne Religionsfreiheit.“

der Religionsfreiheit als Menschenrecht und dem Verzicht auf politische Machtansprüche.“<sup>78</sup>

Die Konzilserklärung selbst formuliert dann vorsichtig: „[...] deshalb befragt [das Konzil] die heilige Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht“ (DH 1); und dabei beabsichtigt „die heilige Synode, die Lehre der neueren [sic!] Päpste über die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person und die rechtliche Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens weiterzuentwickeln“ (DH 1). Doch worin besteht nun die von einigen so vehement abgelehnte Weiterentwicklung bzw. „Neuerung“ der Lehre?

## 5.2 Weil Veränderung geschieht ...

Es ist zunächst so, dass das Zugeständnis der Religionsfreiheit in *Dignitatis Humanae* primär jene verfassungsrechtlichen Konsequenzen im Blick hat, die angesichts des spätestens mit der nachreformatorischen Konfessionalisierung und der säkularen Befriedung der Konfessionskonflikte eingeleiteten Endes konfessionell geschlossener Staatsgebilde, auch des (eigentlich nie real existierenden) „Katholischen Staates“, in dem, „idealerweise, die katholische Religion alleinige Staatsreligion ist und die Rechtsordnung immer auch im Dienste des Schutzes der wahren Religion steht“<sup>79</sup>, nun auch ekklesiologisch bewältigt werden wollten. Daher führt Benedikt XVI. bei seiner in der Ansprache an die Kurie im Dezember 2005 ausgeführten These zur Hermeneutik des Konzils als „Hermeneutik der Reform“<sup>80</sup> gerade *Dignitatis Humanae* als exemplarischen Text an:

„Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit dem Dekret über die Religionsfreiheit einen wesentlichen Grundsatz des modernen Staates anerkannt und übernommen und gleichzeitig ein tief verankertes Erbe der Kirche wieder aufgegriffen. [...] [Es] hat

<sup>78</sup> Gabriel, Spieß, Winkler (Hg.), *Katholizismus* (s. Anm. 69), 23f.

<sup>79</sup> M. Rohnheimer, *Bruch mit der Tradition?* in: *NOrd* 65 (2011) 244–261, hier: 245.

<sup>80</sup> Zur Diskussion um die Konzilshermeneutik vgl. J. Rahner, *„Semper ipse sed nunquam idem!“* Relecture des Zweiten Vatikanischen Konzils im heutigen kirchlichen Kontext, in: *MThZ* 64 (2013) 385–398.

durch die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem Glauben der Kirche und bestimmten Grundelementen des modernen Denkens einige in der Vergangenheit gefällte Entscheidungen neu überdacht oder auch korrigiert, aber trotz dieser scheinbaren Diskontinuität hat sie ihre wahre Natur und ihre Identität bewahrt und vertieft.“<sup>81</sup>

Beinhaltet *Dignitatis Humanae* also nur eine Neukonstellation des Verhältnisses von Kirche und Staat, durch die sich die katholische Kirche nur den veränderten politisch-gesellschaftlichen Umständen und dabei letztlich doch nur „alte Prinzipien“ dem veränderten Kontext anpasst und dabei allenfalls „zeitbedingte Einseitigkeiten“ hinter sich lässt?<sup>82</sup> Geschieht hier nichts anderes als eine neue Akzentuierung von alten Positionen auf Ebene der Sozialethik? Sollte das tatsächlich alles gewesen sein, worum es bei der Erklärung der Religionsfreiheit ging? Dann wäre doch der ganze „Budenzauber“ samt der Vehemenz der Auseinandersetzungen zwischen Theologischer Kommission bzw. Kardinal Ottaviani und dem Einheitssekretariat bzw. Kardinal Bea und später die Auseinandersetzung um die Piusbrüder, exemplarisch an der Exkommunikation Marcel Lefebvres durch Johannes Paul II. festzumachen, am Ende wohl kaum mehr als „viel Lärm um nichts“? Oder entspricht die Umgangsweise mit dem Thema letztlich nicht doch der Strategie eines „Innovationsverschleierungsmodus“, wo eine Position

„mit Nachdruck vertreten, zugleich aber verschwiegen wird, dass das Lehramt diese Position einem erst kürzlich zurückliegenden, autokorrektiven Akt verdankt, dessen Thematisierung allerdings eine Selbstkritik nach sich ziehen würde, die man zu vermeiden versucht“<sup>83</sup>?

Zutreffend an der primär verfassungsrechtlichen Einordnung der Lehre von *Dignitatis Humanae* ist zunächst die Erkenntnis, dass das

<sup>81</sup> Sekretariat der DBK (Hg.), Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalkollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22. Dezember 2005 (VApS 172), Bonn 2006, 17–19.

<sup>82</sup> Vgl. dazu auch (in Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von der Bruch-These Böckenfördes): A. F. Utz, Vom Sinn religiöser Toleranz, in: Deutsche Tagespost vom 18.4.1987.

<sup>83</sup> Vgl. Seewald, Reform (s. Anm. 8), 97. Zur Deutung von *Dignitatis Humanae* als Beispiel eines solchen Modus vgl. ebd., 96–109.

Konzil damit auf eine grundlegend gewandelte politische Landschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gerade auch vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs (1939–1945) und der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts reagiert. Dabei ist die konkrete Situation zu Beginn der 1960er-Jahre mit einer die Welt an den Rand des Atomkriegs führenden Eskalation des Ost-West-Konflikts als mentalitätsgeschichtlich prägende Konstellation kaum zu unterschätzen. Denn vor diesem Horizont werden

„Demokratie und damit ja auch die Pluralität an Meinungen im politischen Bereich und in gewisser Weise auch das Recht, irr-tümliche Anschauungen zu vertreten, als dem Evangelium konform getauft. Diese Entwicklung [...] bedeutet auch einen gewissen Sieg des angloamerikanischen Modells; dieses Modell breitete sich auf der freien westlichen Hemisphäre aus, während es von der Kirche in den Staaten des Ostblocks und in Staaten mit islamischer Mehrheit als einzig erstrebenswerte realistische Alternative zu den kommunistischen Regimen, die die religiöse Freiheit vielfach unterdrückten, erschien. [...] Weil das ‚amerikanische‘ Modell von Demokratie, legitimem Pluralismus und Religionsfreiheit als einzig realistische Alternative zum Kommunismus angesehen wurde, war die Unterstützung unter den Konzilsvätern so breit. [...] Das angloamerikanische Modell hat sich also nicht durch Zufall auf dem Konzil in der Kirche durchgesetzt. Vielmehr gilt: Weil dieses politische System bereits in den 10 Jahren vorher weltweit zur wichtigsten antikommunistischen Alternative wurde, hat es auf dem Konzil seine Mehrheit gefunden.“<sup>84</sup>

Vor diesem geopolitischen Szenario mit den damit verbundenen Dynamiken entwickelt sich die Veränderung der in *Dignitatis Humanae* enthaltenen, verfassungsrechtlichen Doktrin und setzt dabei neue Akzente, die aber durchaus in Kontinuität auf Basis traditioneller Grundelemente, freilich mit veränderter Akzentsetzung, verstanden werden können. Diese Neuorientierung hat indes „den Siegeszug des westlich-demokratischen Gesellschaftsmodells in seiner Frontstellung zum kommunistischen Ostblock zwischen 1945 und

<sup>84</sup> Unterburger, *Experientia* (s. Anm. 70), 184f.

1965 als wichtigste Voraussetzung<sup>65</sup>. Bei dieser Erkenntnis sollte man es aber nicht belassen.

So legt sich der Verdacht nahe, dass eine so nachdrücklich vertretene und auf je unterschiedliche Weise begründete „erweiterte Kontinuitätsthese“, die auf die Diskontinuität einer veränderten Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat rekurriert, *Dignitatis Humanae* also primär in eine verfassungsrechtliche Perspektive einordnet, die Kontinuität aber bezüglich der Identitätsfrage samt dem damit verbundenen Wahrheitsanspruchs, also die theologische und die ekklesiologische Doktrin als ungebrochen ansehen will, letztlich doch zu kurz greift. Denn eine allein staatsrechtliche Dimensionierung der Erklärung entschärft zu Unrecht die dahinterstehende theologische Herausforderung. Auch die Bezeichnung der Erklärung als „amerikanisches“ Schema, der Verweis auf den vehementen Einsatz des US-amerikanischen Episkopats für die Erklärung, der dann nachhaltig auf den Erfolg der Erklärung wirkt, verschleiert letztlich die Einsicht, dass die Erklärung eben nicht einfachhin nur eine reine Veränderung der Verfassungsdoktrin darstellt, deren Legitimität dann kontextuell abgeleitet werden kann. Vielleicht sollte man die Argumente der bis zur Beendigung des Konzils und auch danach im Widerstand bleibenden konservativen katholischen Gruppierungen, wie z. B. die Traditionalisten um Marcel Lefebvre, weder für einfältig noch für unterkomplex halten. So weist einer ihrer Verteidiger zur Recht betont darauf hin: „Nun ist aber die Behauptung, es wäre den vorkonziliaren Päpsten nur um die Verurteilung des religiösen Indifferentismus gegangen schlichtweg falsch“ – und nimmt gerade die innerkatholischen „Abweichler“ in den Blick. „Die Enzyklika ‚Mirari vos‘ Gregors XVI. beispielsweise wandte sich gegen Lamennais“ und „Quanta cura [...] gegen eine liberale Gruppe von rechtgläubigen Katholiken um Charles de Montalbert. [...] Pius IX. nannte die liberalen Katholiken ‚mit Sicherheit gefährlicher und unheilvoller als die erklärten Feinde“<sup>66</sup>. Kritisiert wird zugleich die Reduktion der durch die vollzogenen Veränderungen auf die Akzeptanz eines bürgerlichen Rechtes:<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Ebd., 191f.

<sup>66</sup> Vgl. M. Gaudron, Ein klarer Traditionsbruch: Die Religionsfreiheit des II. Vatikanums. Antwort auf Martin Rhonheimer, in: NOrd 65 (2011) 440–447, hier: 443.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 443f.

„Wenn die Kirche früher von einem Recht auf Religionsfreiheit sprach, dann meinte sie damit einzig und allein das Recht, den wahren Gott zu verehren und die wahre Religion auszuüben.“<sup>88</sup>

Gedeutet wird dies alles letztlich als Infragestellung der religiösen Wahrheit; die entsprechenden Auslassungen von DH 2 zur Wahrheitsgebundenheit der religiösen Suche des Menschen und zur Verpflichtung dazu werden daher als unzureichend deklariert:

„Die vom II. Vatikanum gewollte Trennung von ‚Rechte der Person‘ und ‚Rechte der Wahrheit‘ ist eben in der Praxis nicht möglich, ganz abgesehen davon, dass es kein Recht der Person auf die Verbreitung von Irrtümern gibt.“<sup>89</sup>

Hinter diesen Ausführungen verbirgt sich letztlich aber nichts anderes als eine implizite Hinterfragung der „personalethischen Wende“, die „den individualethischen Grundsatz der Freiheit und Verantwortung der Person“ in den Mittelpunkt auch der kirchlichen Lehre stellt und damit in der Folge letztlich „eine Neuorientierung der Moraltheologie und der ethischen Begründung“<sup>90</sup> in Gang setzt, deren „formale Rückseite“ zunächst die notwendige Unterscheidung von Recht und Moral ist. Diese „Neuauslegung der naturrechtlichen Basis des Menschenbildes“ ist tatsächlich aus dem „Schatz der Tradition“ heraus zu begründen, aber sie stellt wohl kaum eine „historische Diskontinuität“ dar, die aber „die dogmatische Identität der Kirche gänzlich unangetastet lässt“<sup>91</sup>. Gerade weil aber *Dignitatis Humanae* explizit und nachdrücklich daran festhält, dass alle Menschen moralisch dazu angehalten sind,

<sup>88</sup> Ebd., 444.

<sup>89</sup> Ebd., 446.

<sup>90</sup> R. Uertz, Die Lerngeschichte des Katholizismus hinsichtlich moderner freiheitlicher Rechts- und Verfassungsideen: Die ‚personalethische Wende‘ der katholischen Kirche, in: Gabriel, Spieß, Winkler (Hg.), Religionsfreiheit und Pluralismus (s. Anm. 59), 99–114, hier: 107.

<sup>91</sup> So die These von S. Gerber, Kontinuität – Reform – Bruch? Ernst-Wolfgang Böckenförde und die Religionsfreiheit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: R. Mehring, M. Otto (Hg.), Voraussetzungen und Garantien des Staates. Ernst-Wolfgang Böckenfördes Staatsverständnis, Baden-Baden 2014, 64–89, hier: 82.

„die Wahrheit, insbesondere in dem, was Gott und seine Kirche betrifft, zu suchen und sie, wenn sie erkannt ist, anzunehmen und zu bewahren“ (DH 1)

und somit das Recht auf Religionsfreiheit und moralische Verpflichtung zur Wahrheitssuche wohl unterschieden haben möchte, dürfte der entscheidende Scheidepunkt einer Antwort auf die Frage von Kontinuität oder Veränderung letztlich der Umgang mit der Wahrheitsfrage selbst sein. *Dignitatis Humanae* führt dazu sogleich aus: Die Wahrheit erhebt ihren Anspruch nur „kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt.“ (DH 1) Ein solches Wahrheitsverständnis fordert selbst Freiheit als Voraussetzung ihrer Annahme. Was aber ist mit der ekklesialen Konkretion der Wahrheit? Also jener Selbstgewissheit des exklusiven katholischen Wahrheitsbesitzes, die die alte Toleranzdoktrin immer begleitet hat:

„Als Menschen, die wir uns im sicheren Besitze der Wahrheit und Gerechtigkeit wissen, vergleichen wir uns nicht mit anderen.“<sup>92</sup>

*Dignitatis Humanae* betont:

„Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten“ (DH 1);

die Wahrheit also – und da ist es eben wieder, das magische Zauberwort der Ekklesiologie des Konzils – „subsistiert“ in der katholischen Kirche und ist nicht einfachhin identisch mit ihr. Hier wird deutlich: Mit der Zitation von LG 8 in DH 1 klingt die ganze Symphonie der konziliaren wie nachkonziliaren Diskussionen um die angemessene Auslegung dieses Begriffs und der davon abhängigen Ekklesiologie samt der Paukenschläge und Dissonanzen an, die in den gut 50 Jahren seit Konzilsende damit zu verbinden sind.<sup>93</sup>

<sup>92</sup> Ottaviani, *Institutiones* (s. Anm. 65), 66f.

<sup>93</sup> Vgl. dazu J. Rahner, Weder Bruch noch stets das Gleiche. Zur ökumenischen Hermeneutik der Texte des II. Vatikanischen Konzils, in: *Cath(M)* 64 (2010) 249–264; dies., Ökumene der Profile und die Einheit und Einzigkeit der Kirche Jesu Christi, in: *Cath(M)* 61 (2007) 241–263.

### 5.3 Nur wer sich ändert, bleibt sich treu

Die innere Konsistenz von *Dignitatis Humanae* schwimmt sozusagen in der Bugwelle der Frage nach der konziliaren Identitäts- und Wesensbeschreibung der katholischen Kirche und der im Konzil geleiteten Plausibilität einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Freiheit mit. Denn es macht tatsächlich einen

„gewaltigen Unterschied, ob die Heilchancen einer Person auch außerhalb der Kirche im Wesentlichen als gegeben interpretiert, oder ob sie als unsichere Ausnahme betrachtet werden. Werden Elemente der Kirche und ihres Heils auch außerhalb der sichtbaren römisch-katholischen Kirche anerkannt, so verliert die sichtbare und voll-explizite Kirchenmitgliedschaft ihre Funktion, die alleinige sichere Arche des Heils zu sein. Die durch die Kirche vermittelte Gnade ist so ein Stückweit von der sichtbar-institutionellen Vermittlung durch die römisch-katholische Kirche abgelöst, sodass die sichtbare Vermittlung nicht mehr vom Staat garantiert und mit Zwang geschützt werden muss.“<sup>94</sup>

Die entscheidende Herausforderung von *Dignitatis Humanae* ist also eine ekklesiologische. Hier sollte man nun auch dem vielgescholtenen Kardinal Ottaviani Gerechtigkeit widerfahren lassen, denn sein an der Tradition geschultes Gespür schlägt genau an der richtigen Stelle Alarm: Wer sich von der Toleranzdoktrin verabschiedet und auf die positive Beschreibung der Religionsfreiheit setzt, wer nicht „die Wahrheit“, sondern „den Menschen“ mit dem Recht auf Freiheit ausstattet, wechselt nicht nur die Staatsdoktrin oder seine sozialethischen Deutungsmuster, er wechselt das offenbarungstheologische und das ekklesiologische Paradigma. Mit einer veränderten Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, von individueller Religions- und Gewissensfreiheit und kirchlicher Institution mag das Konzil zwar „keine ‚neue Kirche‘ schaffen“<sup>95</sup> wollen und können, aber sie konstellierte sich als Kirche auf eine neue, grundlegend veränderte Art und Weise. Und diese Änderung ist durchaus eine substanzielle.

<sup>94</sup> Unterburger, *Experientia* (s. Anm. 70), 192.

<sup>95</sup> Gerber, *Kontinuität* (s. Anm. 91), 82.

Diese in der Anerkennung der Religionsfreiheit als Personenrecht implizierte ekklesiologische Neukonstellation des Konzils ist indes nicht ohne Berücksichtigung von dessen Gesamtkontext zu verstehen. Die entscheidende Heuristik für eine angemessene Deutung der Erklärung zur Religionsfreiheit lautet daher: Es muss

„der theologische Verweis- und Erschließungszusammenhang aufgezeigt werden, in dem die Erklärung über die Religionsfreiheit zu anderen Lehraussagen des Konzils wie der Konzeption der Selbstoffenbarung Gottes, der Vorstellung von der Kirche als Sakrament der Einheit unter den Völkern oder der gewandelten Verhältnisbestimmung des (katholischen) Christentums zu den Weltreligionen steht.“<sup>96</sup>

Die Ideen von Veränderung, von Anpassung und vor allem die Betroffenheit und das Herausgefordertsein durch die „Zeichen der Zeit“ sind in jedem Dokument des Konzils als durchgehende Leitidee spürbar. *Augere, accommodare, mutationes, nostra aetas, instaurare* sind die gängigen Vokabeln, die dieses Bewusstsein anzeigen.<sup>97</sup> Unter historischen Gesichtspunkten ist daher offensichtlich, dass das Konzil bewusst mit der „Monotonie des Katholischen“ bricht, wie sie sich mit dem konfessionellen Zeitalter (mit einer sich noch verstärkenden Dynamik im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert) in Gestalt einer normierten und uniformierten Einheitsgestalt entwickelt hat<sup>98</sup> und die insbesondere von einer Abgrenzung von Kirche und Welt lebte. Freilich versteht das Konzil diesen formalen „Bruch“ als Wiederentdeckung des ursprünglich Katholischen im Sinne von *ressourcement* (Rückbesinnung) und *Aggiornamento* (Öffnung).<sup>99</sup> Der australische Theologe Ormond Rush spricht hier zu Recht von der Unterscheidung von Makro- und Mikrozäsuren bzw. -brüchen,<sup>100</sup> die hinsicht-

<sup>96</sup> Schockenhoff, *Recht* (s. Anm. 66), 703.

<sup>97</sup> Vgl. J. W. O'Malley, *The 'Hermeneutic of Reform'. A Historical Analysis*, in: *TS* 73 (2012) 517–546, hier: 537.

<sup>98</sup> Vgl. die Kritik von Josef Kardinal Frings an der einseitigen Wahrnehmung der Tradition im Schema *De Ecclesia* in seiner Konzilsrede am 4. Dezember 1962, in: *Acta Synodalia I/IV*, 218–220, hier: 218f).

<sup>99</sup> Zu den Begriffen vgl. auch J. W. O'Malley, *Vatican II: Did anything happen?* in: *TS* 67 (2006) 3–33, hier: 12.

<sup>100</sup> Vgl. dazu auch O. Rush, *Still Interpreting Vatican II. Some Hermeneutical Principles*, New York 2004, 22–24; zu den konkreten Beispielen vgl. O'Malley,

lich ihres Grundcharakters wie ihrer historischen Einordnung zu differenzieren sind. Solche „Brüche“ des Konzils kommen aber nicht aus der Not des Missbrauchs heraus, „they are, rather, a form of rapprochement between church and the existing order in the world“<sup>101</sup>. Diese „pastorale Grundintention“ des Konzils ist nicht einfach nur eine Frage des (Sprach-)Stils,<sup>102</sup> sondern sie hat grundlegende hermeneutische Konsequenzen. Dazu gehört auch und gerade die Perspektive des Vorangehens – weit über den einfachen „Fortschritt im Verständnis der Glaubenslehre“ hinaus! Denn die Aufmerksamkeit gegenüber einer sich verändernden Welt und ihren neuen Fragen erfordert neue Antworten. Die aber sind ohne neue Einsichten und ohne eine wirkliche Veränderung nicht möglich.

Das Zweite Vatikanische Konzil zielt, so Roman Siebenrock, auf eine „grundlegende und durch alle, die Kirche sind, bewusst angenommene und zu vollziehende Wandlung aller Institutionen und Vollzüge, damit die Kirche fähig wird, das Evangelium in

---

„Hermeneutic of Reform“ (s. Anm. 97), passim; ders., Vatican II (s. Anm. 99), bes. 9–11.

<sup>101</sup> O'Malley, „Hermeneutic of Reform“ (s. Anm. 97), 538.

<sup>102</sup> Das freilich auch. – Vgl. dazu besonders O'Malley, Vatican II (s. Anm. 99), 21–23. O'Malley bezeichnet die Sprachform als „epideictic“: „The epideictic genre is a form of the art of persuasion and thus of reconciliation. While it raises appreciation, it creates or fosters among those it addresses a realization that they all share (or should share) the same ideals and need to work together to achieve them. This genre reminds people of what they have in common rather than what might divide them, and the reminder motivates them to cooperate in enterprises for the common good, to work for a common cause. [...] In order to persuade, persuaders need to establish an identity between themselves and their audience and to make them understand that they share the same concerns. [...] The form prompts and enhances congruent content. It should come as no surprise that reconciliation has been one of the perennial themes of the epideictic genre.“ (ebd., 26) Vgl. ebd., 27–29 auch die eindrucksvolle Analyse der Wortwahl des Konzils, mit dem Ergebnis: „[...] from commands to invitations, from laws to ideals, from threats to persuasion, from coercion to conscience, from monologue to conversation, from ruling to serving, from withdrawn to integrated, from vertical and top-down to horizontal, from exclusion to inclusion, from hostility to friendship, from static to changing, from passive acceptance to active engagement, from prescriptive to principled, from defined to open-ended, from behavior-modification to conversion of heart, from the dictates of law to the dictates of conscience, from external conformity to the joyful pursuit of holiness“ (ebd., 29).

einer neuen Epoche der Menschheit noch verkünden zu können.<sup>103</sup>

Aus der Orientierung am Ursprung selbst gewinnen die konziliaren Reformimpulse ihre Dynamik. Dies ist auch der entscheidende Grund, wieso in der Auseinandersetzung um die schismatischen Traditionalisten um Marcel Lefebvre Johannes Paul II. die eigentliche Differenz in einem mangelhaften Traditionsverständnis lokalisiert, das den Gedanken des Fortschritts prinzipiell ausschließt:

„Die Wurzel dieses schismatischen Aktes ist in einem unvollständigen und widersprüchlichen Begriff der Tradition zu suchen: unvollständig, da er den lebendigen Charakter der Tradition nicht genug berücksichtigt, die, wie das Zweite Vatikanische Konzil sehr klar lehrt“<sup>104</sup>

und er fährt dann mit dem Zitat aus DV 8 fort:

„von den Aposteln überliefert, ... unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt kennt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen, durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, wie auch durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben“<sup>105</sup>.

Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Dei verbum*, nennt hier und im vorausgehenden Artikel ein ganzes Bündel von multiplen, aufeinander verwiesenen Instanzen und Faktoren, die für einen solchen Fortschritt in der Lehre von Bedeutung sind. Das unterscheidet das Konzil grundsätzlich von der solipsistischen Weise des Lehrens, wie es das 19. Jahrhundert zum Prinzip erklärt, und benennt darin die strukturell und nicht nur inhaltlich entscheidende Voraussetzung zur Veränderung; diese war im 19. Jahrhundert marginalisiert worden, d. h. der Plural der Einsichten in der Verhältnisbestimmung (vgl. politischer Katholizismus im

<sup>103</sup> Zit. nach: U. Ruh, Mutige Weichenstellung. Ein theologischer Blick auf das II. Vatikanische Konzil, in: HerKorr 66 (2012) 560–564, hier: 562f.

<sup>104</sup> Johannes Paul II., *Motuproprio Ecclesia Dei Adflicta* vom 2. Juli 1988, Nr. 4; lateinischer Text: AAS 80 (1988) 1495–1499.

<sup>105</sup> Ebd.

Deutschen Reich und den USA,<sup>106</sup> aber auch der Schweiz<sup>107</sup>) hat sich aus verschiedensten Gründen nicht durchgesetzt.<sup>108</sup> Begründet ist das Ganze im veränderten Offenbarungsverständnis.<sup>109</sup> Das alles nimmt massiv Einfluss darauf, ob und wie sich die Lehre der Kirche verändert. Wie für vieles ist auch hier die Erklärung *Dignitatis Humanae* und ihre Entstehungsgeschichte exemplarisch. Dies sei am Ende thetisch zusammengefasst:

1. Die Diskussion um *Dignitatis Humanae* zeigt exemplarisch das Aufklärungspotenzial einer kritischen Revision der eigenen Tradition im Sinne einer notwendigen Kontextualisierung und damit „Relativierung“; hier: die Aufdeckung der Kontingenz der lehramtlichen Stellungnahmen des 19. Jahrhunderts im engen und verengenden Lebenskontext der europäischen (!) Geistes- und Kulturgeschichte.
2. Die Entscheidungen des Konzils sind dabei durch ein gemeinschaftliches Ringen um die Wahrheit und – im spannungsvollen Gegensatz zu den mitunter solipsistischen päpstlichen Entscheidungen des 19. Jahrhunderts – letztlich kollegiale Akte der Entscheidung geprägt, von zentraler Bedeutung ist daher, dass die Dokumente des Konzils die Abschlussformel tragen: „[...] Wir, kraft der von Christus uns übertragenen Apostolischen Vollmacht billigen, beschließen und verordnen sie zusammen mit den Ehrwürdigen Vätern im Heiligen Geist und gebieten zur Ehre Gottes die Veröffentlichung dessen, was so durch das Konzil verordnet ist“.
3. *Dignitatis Humanae* belegt die Lerngeschichte der Kirche angesichts der „Zeichen der Zeit“; dabei sind es insbesondere die nichtkatholischen Beobachter, aber auch und gerade die Welt-

---

<sup>106</sup> Vgl. dazu auch Gabriel, Spieß, Winkler (Hg.), *Katholizismus* (s. Anm. 69), Kap. 5: „Faktoren des Wandels“, bes. 245–247.260–262.

<sup>107</sup> Vgl. U. Andermatt, *Religionsfreiheit und Demokratie aus Sicht der Katholizismusforschung*, in: Gabriel, Spieß, Winkler (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus* (s. Anm. 59), 57–79, hier: 62f.

<sup>108</sup> „Was katholische Denker wie de Maistre, Chateaubriand oder Lamennais in Frankreich, Görres oder Ketteler in Deutschland, Newman in England vertraten, wird durch die römischen Lehrschreiben nicht repräsentiert“; ja selbst die Lehrschreiben „erlauben nicht ohne weiteres Rückschlüsse auf die politische Praxis der Päpste“ (Isensee, *Kritik* [s. Anm. 57], 141).

<sup>109</sup> Siehe oben in Abschnitt 3.

öffentlichkeit der modernen Gesellschaften, der man aber offen, positiv-werbend entgegentritt. In ihrer eigenen Identitätsbestimmung erweist sich die Kirche hier als auf dieses „Andere ihrer selbst“ im Sinne eines Korrektivs wie einer Orientierungsquelle angewiesen.

4. Denn Kirche zeigt sich hier – das Grundprinzip der abduktiven Methode von *Gaudium et Spes* – als lernende Kirche. Sie lernt gerade aus den „demokratischen Lektionen“ der Moderne.
5. Dabei kommen die unterschiedlichen Teile der Weltkirche mit unterschiedlichen Erfahrungen aus einem unterschiedlichen Lebenskontext und fordern die Notwendigkeit einer Kontextualisierung des Glaubens und der Lehre ein, gerade das wird als die entscheidende Dynamik des Konzils wahrgenommen, das sich damit als Konzil einer polyzentrischen Weltkirche erfährt und bestimmt.<sup>110</sup> Diese entdeckt dabei die theologiegeschichtlichen Alternativen, erweitert das Spektrum der Möglichkeiten und eröffnet so Wege der Selbstkritik und Autokorrektur. Diese weltkirchlichen „Alternativen“ ermöglichen Pluralitätserfahrungen, die zu einer Ambiguitäts- und damit Innovationstoleranz führen.
6. Das Kontinuitätsproblem bleibt am Ende von zentraler Bedeutung. Es prägt das Ringen um *Dignitatis Humanae* wie kaum ein anderes Dokument des Konzils. Zur Lösung des Problems gibt Johannes XXIII. indes kurz vor seinem Tod bereits den entscheidenden Hinweis: „Die heutigen Lebensverhältnisse, die Herausforderungen der letzten fünfzig Jahre, die Vertiefung des Verständnisses für die Glaubenslehre haben uns mit neuen

---

<sup>110</sup> In konsequenter Weise führt Papst Franziskus diese Dynamik des Konzils fort: „Man darf nicht meinen, die Verkündigung des Evangeliums müsse immer mit bestimmten festen Formeln oder mit genauen Worten übermittelt werden, die einen absolut unveränderlichen Inhalt ausdrücken. Sie wird in so verschiedenen Formen weitergegeben, dass es unmöglich wäre, sie zu beschreiben oder aufzulisten“ (Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* [VApS 194], Bonn <sup>2</sup>2013, Nr. 129). „Es würde der Logik der Inkarnation nicht gerecht, an ein monokulturelles und eintöniges Christentum zu denken. [...] Darum kann man bei der Evangelisierung neuer Kulturen oder solcher, die die christliche Verkündigung noch nicht aufgenommen haben, darauf verzichten, zusammen mit dem Angebot des Evangeliums eine bestimmte Kulturform durchsetzen zu wollen, so schön und alt sie auch sein mag. Die Botschaft, die wir verkünden, weist immer irgendeine kulturelle Einkleidung vor, doch manchmal verfallen wir in der Kirche der selbstgefälligen Sakralisierung der eigenen Kultur“ (ebd., Nr. 117).

Realitäten konfrontiert. Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert hat; wir sind es, die beginnen besser zu verstehen. Es ist der Augenblick gekommen, die Zeichen der Zeit zu erkennen, die Gelegenheit zu ergreifen und weit voraus zu blicken<sup>111</sup>. Kurz: Veränderung ist notwendig, weil Veränderung geschieht!

---

<sup>111</sup> Zit. nach: Gabriel, Spieß, Winkler (Hg.), *Katholizismus* (s. Anm. 69), 295.