

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 300

KIRCHE UND WELT – EIN NOTWENDIGER DIALOG



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

KIRCHE UND WELT – EIN NOTWENDIGER DIALOG

Stimmen katholischer Theologie

Herausgegeben von
Johanna Rahner und Thomas Söding

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Vorwort der Herausgeberin und des Herausgebers

1994 hatte Peter Hünemann mit Band 151 der *Quaestiones disputatae* den Staffelstab der Reihenherausgeberschaft auf systematisch-theologischer Seite von Heinrich Fries übernommen. Band 300 ist der erste, für den er nicht mehr verantwortlich zeichnet. Mit anderen Worten: Exakt die Hälfte der bislang erschienenen Bände ist unter seiner Ägide erschienen. Begründet 1958 von Karl Rahner und Heinrich Schlier, hat sich die Reihe der *Quaestiones disputatae* zum Ziel gesetzt, ein Forum wissenschaftlicher Theologie zu sein, auf dem die relevanten Fragen über Gott und die Welt, die Kirche und den Glauben, die Menschen und ihre Zeit ohne Denkverbote so diskutiert werden, dass neue Einsichten gewonnen und neue Debatten angestoßen werden. Die *Quaestiones disputatae* sind eine katholisch geprägte Reihe, die ökumenisch engagiert, interreligiös kompetent und im säkularen Feld diskursiv präsent ist.

Peter Hünemann hat der Reihe in den schwierigen Jahrzehnten der Auseinandersetzungen über die Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils ein klares Profil gegeben: formal in der reflektierten Option für die wissenschaftliche Kontroverse, theologisch in einem argumentativen Plädoyer für die dynamische Fortschreibung der Tradition, die deren originäre Vitalität zur Geltung bringt. Peter Hünemann hat als Herausgeber nicht versucht, die *Quaestiones* zum Instrument zu machen, um seine eigene Linie durchzuziehen. Ihm kam es im Gegenteil darauf an, ein offenes Ohr für das zu haben, was sich auf den Feldern der systematischen und der praktischen Theologie in der aktuellen Forschung tut, um dann Wege in die Reihe zu bahnen, die höchste Qualitätsansprüche an die Argumentationen mit begründeter Pluralität in den Positionen verbinden. Der professionelle Respekt ganzer Generationen von Arbeitsgemeinschaften katholischer Theologie ist ihm ebenso sicher wie die Sympathie einer ungewöhnlich großen Zahl von Kolleginnen und Kollegen, die seine Akribie wie seinen Humor, seine Wachheit wie seine Nüchternheit, sein kirchliches und akademisches Engagement wie seine wissenschaftliche Expertise schätzen.

Peter Hünemann hat nicht nur unzählige Manuskripte begutachtet. Er hat auch selbst Ausrufezeichen der Reihe gesetzt. Die QD 151, herausgegeben von Dietrich Wiederkehr, hatte als Thema: *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* Es ist kein Zufall, dass Peter Hünemann auf diesem Themenfeld, das Brennpunkte der Ekklesiologie umschreibt, auch die meisten seiner eigenen Beiträge platziert hat. Peter Hünemann ist ein *homo politicus*, ein Mann der Kirche, ein Reformier – und in alle dem ein exzellenter Professor der Theologie.

2016 hat er eine Monographie veröffentlicht: *Sprache des Glaubens – Sprache des Lehramts – Sprache der Theologie. Eine geschichtliche Orientierung* (QD 274). Drei Bände hat er selbst herausgegeben: 2009 *Exkommunikation oder Kommunikation?*, eine brisante Studie zu den Pius-Brüdern und dem Weg der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil; 2003 hat er mit Thomas Söding die QD 200, *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* herausgebracht, und 1996 *Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa* (QD 165) ediert, ein ost-westliches Gespräch über die Zukunft des Glaubens in einer demokratischen Welt.

Von eindrucksvoller Präzision ist die Liste seiner Beiträge zu Bänden der Reihe. Peter Hünemann hat 1991 über *Tradition – Einspruch und Neugewinn* geschrieben (QD 133). 1996 war sein Thema *Der fremde Gott – Verheißung für das europäische Haus* (QD 165). 1999 hat er unter dem doppelbödigen Titel *Den Glauben gegen Irrtümer verteidigen* nach dem Erscheinen der umstrittenen Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* (1999), die der Ökumene erheblichen Schaden zugefügt hat, *Kritische Reflexionen eines Dogmatikers zu den jüngsten römischen Verlautbarungen* vorgelegt (QD 192). Zwei programmatische Aufsätze sind dem jüdisch-christlichen Dialog gewidmet: In der QD 200 schrieb Peter Hünemann über *Die methodologische Herausforderung der Dogmatik durch die Wiederentdeckung der theologischen Relevanz des Judentums* und 2010, aus Anlass der neu aufgeflammtten Debatte über „Judenmission“, *Juden auf dem Weg des Heils. Eine theologische Reflexion auf die Frage von Offenbarung und Geschichte im Ausgang von Dei Verbum* (QD 238). Aus einem Beitrag auf der Jahrestagung der Sozialethiker ging 2013 der bislang letzte

QD-Aufsatz hervor, wiederum programmatisch: *Die theologische Grundlegung der christlichen Sozialethik in Gaudium et spes* (QD 255).

Peter Hünemann hat seinen 90. Geburtstag, den er am 8. März 2019 in alter Frische gefeiert hat, zum Anlass genommen, die Verantwortung für die Edition der Reihe weiterzugeben. Der Dank nicht nur des Verlages, des Lektorates und des (seit 1996) gemeinsam mit ihm agierenden Herausgebers auf biblischer und historischer Seite ist Peter Hünemann sicher; die ganze wissenschaftliche Gemeinschaft der katholischen Theologie zollt ihm höchsten Respekt und größte Anerkennung, nicht nur, aber auch wegen seiner Tätigkeit in dieser Reihe.

QD-Band 300 ist keine Festschrift. Aber er ist eine programmatische Studie, die nicht nur – nach der ökumenisch gestimmten QD 100 von Rahner/Fries (1983) und der dem jüdisch-christlichen Gespräch gewidmeten QD 200 (2003) – mit dem Thema *Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog* eine dritte Horizontbeschreibung kritischer Theologie vornimmt, sondern zugleich ein Lebensthema Peter Hünemanns aufgreift und ihn dadurch ehren möchte. Die QD vermisst das Themenfeld, das im Zweiten Vatikanischen Konzil durch *Gaudium et spes* angezeigt worden ist, aber eine tiefer zurückreichende, im Kern biblisch geöffnete Perspektive hat, in der Breite der theologischen Disziplinen, ohne ein herrschendes Narrativ durchsetzen zu wollen, aber doch so, dass die Gefahr der Theologie und der Kirche, sich nur auf sich selbst zu beziehen und sich systematisch nur aus der Distanz zur Welt, nicht aber zugleich aus ihrem Ort in der Welt zu bestimmen, klar benannt und differenziert bearbeitet wird – im Blick zurück auf wegweisende Diskurse, deren Potentiale nicht abgegolten sind, und im Blick nach vorn auf die große Herausforderung, in einer pluralen und globalen Welt den Glauben an Gott mit der Freiheit der Menschen und der Gerechtigkeit der Welt zu vermitteln. Diese Welt kennt schreiendes Unrecht und soziale Bewegungen, religiös stimulierte Kriege und mutige Friedensinitiativen, ökologische Katastrophen und nachhaltige Entwicklungen; sie kennt in alldem „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten“ (GS 1). Die Theologie muss Auskunft geben, was sie im Dialog mit dieser Welt und diesen Menschen lernt und was sie ihrerseits in dieses Gespräch einbringen kann.

Die *Quaestio disputata* 300 steht in der großen Tradition des Herausgebers Peter Hünemann, der ein Vierteljahrhundert Theologiegeschichte mit geschrieben hat.

Tübingen und Bochum, im Mai 2019

Johanna Rahner und *Thomas Söding*

Übernahme der Editionsarbeit

Mit Band 300 der *Quaestiones disputatae* tritt Johanna Rahner als Nachfolgerin von Peter Hünermann in die Herausgeberschaft der Reihe ein, schwerpunktmäßig für die Systematische und die Praktische Theologie verantwortlich, in bester Arbeitsgemeinschaft mit dem Herausgeber verbunden, der schwerpunktmäßig für die Bibel und die Kirchengeschichte zuständig ist.

Johanna Rahner hat sich nach ihrer Promotion in Freiburg im Breisgau und ihrer Habilitation in Münster als Fundamentaltheologin, Dogmatikerin und Ökumenikerin in Kassel und Tübingen einen Namen gemacht. Sie scheut sich nicht, heiße Eisen anzupacken. Sie argumentiert aus einer tiefen Kenntnis von Schrift und Tradition, die sie sich seit ihren Qualifikationsarbeiten erschlossen hat; sie reflektiert die Themen der Theologie mit einem wachen Sensorium für die Zeichen der Zeit; sie begründet die Notwendigkeit, die Theologie zu einem starken Faktor im notwendigen Reformprozess der katholischen Kirche zu machen; sie denkt aber auch weit darüber hinaus – und immer damit verbunden – so, dass die Theologie zum Diskurs in der offenen Landschaft heutiger Debatten über Gott und die Welt zu bewegt wird.

Johanna Rahner hat auch bislang in dieser Reihe Spuren hinterlassen. Ihr erster Beitrag erschien 2012: *Gott im Gehirn? Neurotheologie zwischen der ‚Vermessung des Glaubens‘ und der Vermessenheit naturalistischer Erklärungsversuche von Glaube, Religion und Gott* (QD 248), der jüngste 2019: *Eucharistie- und Kirchengemeinschaft. Sondierungen auf einem komplexen Feld* (QD 298). Dazwischen liegen stets problemorientierte, profilierte und perspektivenreiche Aufsätze zu einem breiten Spektrum theologischer Themen. Johanna Rahner hat 2014 in der QD 265 über Eschatologie und Ethik geschrieben (*Eschatologie, Ethik und die Frage nach dem Sinn von Geschichte*) und in der QD 267 über Anthropologie im Blick auf die Diskussion über Organspenden (*Theologisch-anthropologische Positionen zur Bestimmung des Leib-Seele-Verhältnisses*), 2015 in der QD 268 über die Rolle der Theologie in der katholischen Kirche (*Zwischen allen Stühlen? Die Position der Theologenkommission im Fokus*

heutiger Forschung – Eine deutsche Perspektive), 2018 in der QD 290 über den jüdisch-christlichen Dialog (*Die Kirche und das Judentum. Zum unabgeholten Potenzial von Nostra aetate*) und 2019 in der QD 296 über das Schriftverständnis (*Zwischen Wahrheit und Ambiguität. Irrtumslosigkeit und Suffizienz der Schrift – noch zeitgemäß?*). Die Qualität jedes einzelnen Beitrags ist anerkannt; die Frequenz dokumentiert ein anhaltend starkes Interesse an der Reihe, das jetzt eine neue Form der Verantwortung mit Leben füllen wird.

Für den Mitherausgeber war die Zusammenarbeit mit Peter Hünermann stets inspirierend und motivierend. Es gibt allen Grund zu großer Zuversicht, dass sich die Zusammenarbeit mit Johanna Rahner ähnlich positiv entwickeln wird. Die Notwendigkeit des Dialoges zwischen den theologischen Disziplinen wächst. Das neue Herausgeberteam wird die Aufgabe tatkräftig in Angriff nehmen und gemeinsam daran arbeiten, dass die Reihe *Quaestiones disputatae* für die Theologie attraktiv und relevant bleibt.

Bochum, im Mai 2019

Thomas Söding

Inhalt

Vorwort der Herausgeberin und des Herausgebers	5
Übernahme der Editionsarbeit	9

1. Die Frage nach Gott

Von welchem Gott reden? Geschichte lehrt: Die Rede von Gott hat Folgen für das Leben	17
<i>Barbara Henze</i>	

„Gott Salam“. Miteinander von Gott sprechen lernen in bewegten Welt-Räumen	30
<i>Margit Eckholt</i>	

Die Frage nach Gott offenhalten. Zur Aufgabe der Theologie in der (post)säkularen Moderne	45
<i>Klaus von Stosch</i>	

„Warum diese fürchterlichen Umwege?“ Theodizee in säkularer Gesellschaft und im interreligiösen Dialog	57
<i>Dirk Ansorge</i>	

„Gott im Klassenzimmer“ – ein Entstehungsort christlicher Gottesrede?	82
<i>Claudia Gärtner</i>	

2. Der Glaube an Jesus Christus

Der Körper Jesu. Herausforderung für Christologie und Ekklesiologie	97
<i>Ansgar Wucherpfennig SJ</i>	

Jesus, der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6). Wie die Ausschließlichkeit des Glaubens in die Weite der Hoffnung führt	108
<i>Robert Vorholt</i>	
Zügel der Herrschenden und Mahnmal der Schande: Das Kreuz als politisches und soziales Symbol	118
<i>Andreas Merkt</i>	
Christologisch-soteriologisch orientierte geistliche Ökumene. Ein Zeichen jeder Zeit	131
<i>Dorothea Sattler</i>	
Christologiedidaktik als Laboratorium des Verhältnisses von Kirche und Welt. Inkarnationstheologische Perspektiven	145
<i>Bernhard Grümme</i>	
 3. Die Erfahrung des Geistes 	
Inspirierte Kommunikation. Das Wirken des Geistes in der Welt des Urchristentums	161
<i>Thomas Söding</i>	
Antimoderne Modernität. Versuche über die Kirche als Modus der Welt	184
<i>Michael Seewald</i>	
Kraft der Veränderung. Ekklesiologische Perspektiven	197
<i>Johanna Rahner</i>	
Zeichen der Zeit – Befreiung zur Weltoffenheit und „Gewährleistung der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit“	232
<i>Michael Böhnke</i>	
Der Geist kirchlicher Gesetze. Eine kanonistische Reflexion	244
<i>Judith Hahn</i>	

Die Kirche, der Geist und die „brauchbare Unordnung“.
Über Chancen und Grenzen kirchlicher Planung 255
Rainer Bucher

4. Das Leben der Menschen

Gleichwertig, andersartig – und daher *nicht* gleichberechtigt.
Zur Problematik des traditionell-katholischen Menschenbildes
in Geschlechterdemokratien – und was man dafür aus der Bibel
und deren Auslegung lernen könnte 269
Irmtraud Fischer

Gottes Ebenbild in der Welt. Der Mensch im Fokus schöp-
fungstheologischer und evolutionsbiologischer Erwägungen . . 283
Ulrich Lüke

Doing intersectionality – Perspektiven für Systematische
Theologie aus der intersektionalen Analyse von Macht 296
Gunda Werner

Herausforderungen künstlicher Intelligenz und des
Posthumanismus. Säkularität als Herausforderung des
christlichen Menschenbildes und dessen Wandlungsfähigkeit
oder -notwendigkeit im Horizont aktueller Diskurse 309
Gregor Maria Hoff

Wenn Jugendliche fragen, verändern sich Theologie und
Kirche – Kinder- und Jugendtheologie als Konkretionen einer
prozestheologisch grundierten und theistisch korrigierten
Gottrede 321
Mirjam Schambeck sf

5. Die Orientierung der Ethik

Gewissen. Herausforderungen zwischen lehramtlicher Margi-
nalisierung und Inflationierung 339
Franz-Josef Bormann

Nicht von der Welt? Theologische Kritik einer hinterweltlerischen Moral	362
<i>Stephan Goertz</i>	
Das Verhältnis von Natur und Gnade. Eine Relecture der katholischen Gnadenlehre in modernitätstheoretischer Absicht	372
<i>Georg Essen</i>	
6. Die Erwartung der Zukunft	
Was dürfen wir hoffen? Biblische Kriterien	401
<i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i>	
Der ungekündigte Bund Gottes mit der Welt. Juden und Christen als Zeugen einer Hoffnung für alle	415
<i>Erwin Dirscherl</i>	
Das „ewige Gedächtnis“ als Fluchtpunkt der Hoffnung. Das Jüngste Gericht und die Wahrheit der Geschichte	427
<i>Jan-Heiner Tück</i>	
Jenseits der Utopie. Der theologische Ort der Sozialethik	444
<i>Ursula Nothelle-Wildfeuer</i>	
Liturgie als Anamnese des Zukünftigen. Zur eschatologischen Dimension des christlichen Gottesdienstes	457
<i>Stefan Kopp</i>	
Autorinnen und Autoren	468

Antimoderne Modernität

Versuche über die Kirche als Modus der Welt

Michael Seewald

1. Einleitung

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* und die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* sind aus systematisch-theologischer Sicht die bahnbrechendsten Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, weil diese Texte nicht nur Addenda oder Corrigenda zur bisherigen Lehrentwicklung enthalten, sondern ein qualitatives Novum in der gläubigen Selbstbeschreibung der katholischen Kirche darstellen.¹ Die Kirche versteht sich auf dem Konzil als „Welt-Kirche“² im doppelten Sinne: als eine Gemeinschaft, die *über* die gesamte Welt verstreut ist, aber auch als eine Gemeinschaft, die *in* der Welt ist.

Wer *Gaudium et Spes* bloß als Sprechen des Konzils *ad extra* gegenüber einer im strengen Sinne dogmatischen Positionierung, wie *Lumen Gentium* sie *ad intra* vornehme, charakterisiert, verbleibt in einer naiven Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt. Das In-

¹ Die These, dass manche Texte des Zweiten Vaticanums in der Lehrentwicklung der Kirche ein qualitatives Novum darstellen, ist nicht im Sinne einer – von Papst Benedikt XVI. zu Recht abgelehnten, aber von kaum jemandem außerhalb des traditionalistischen Spektrums ernsthaft vertretenen – „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs“ (Acta Apostolicae Sedis 98 [2006], 40–53, hier: 46) zu deuten. Denn daran, dass das qualitativ Neue des Zweiten Vatikanischen Konzils theologiegeschichtlich nicht „ex nihilo“ kam, sondern sich auch einer Revitalisierung zuvor kanalisierter und marginalisierter Traditionsstränge verdankt, kann kein Zweifel bestehen. Gelegentlich wird dieser Vorgang als „ressourcenment“ bezeichnet. Zu diesem Begriff vgl. Massimo Faggioli, Sacrosanctum Concilium – Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i. Br. 2015, 83–88.

² Peter Hünermann, Eine ‚kalligraphische Skizze‘ des Konzils, in: Guido Bausenhardt u. a., Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektiven (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 5), Freiburg i. Br. 2006, 447–469, hier: 462.

nen-Außen-Schema mag historisch eine bedeutende Rolle auf dem Weg zu *Gaudium et Spes* gespielt haben. So sprach Johannes XXIII. in seiner Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962 von einer „*vitalità*“ der Kirche „*ad intra*“ wie „*ad extra*“³. Wenige Monate danach, am 4. Dezember 1962, forderte Kardinal León-Joseph Suenens, ausgehend von der Prämisse, dass der Traktat *de ecclesia* den Hauptgegenstand des Konzils bilde, dass man die Kirche in zweierlei Hinsicht behandeln müsse: *ad intra* gelte es zu bestimmen, was „die Kirche an sich“ sei, *ad extra* habe man zu klären, was die Kirche ausmache, „sofern sie in einen Dialog mit der Welt“⁴ trete. Beide Interventionen – sowohl die Ansprache Suenens‘ als auch die Rede des Papstes, auf die Suenens sich bezog – gelten als Meilensteine auf dem Weg zu *Gaudium et Spes*. Sie haben allerdings eine Dynamik entfacht, die über das Innen-Außen-Schema hinausgeht. Versteht man nämlich unter dem Begriff der Welt die „Gesamtheit der Wirklichkeiten“, in denen die „ganze Menschheitsfamilie“ (GS 2) lebt, zeigt sich, wie sinnlos es ist, die „Welt“ als ein Außen zu verstehen, zu dem die Kirche sich mit ihrem vermeintlich geschlossenen Inneren erst in Beziehung setzen müsste. Die Pointe von *Gaudium et Spes* liegt gerade darin, dass die Kirche sich reflexiv als das beschreibt, was sie schon immer war: ein Teil, nicht bloß ein Gegenüber der Welt.

2. Zwei Thesen

Um die Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt spekulativ zu erfassen, seien zwei simple Thesen formuliert. Erstens: Die Kirche ist ein Modus der Welt. Der Unterschied zwischen Kirche und Welt oder zwischen Kirche und Nicht-Kirche ist also ein bloß modaler. Im cartesianischen Sinne ist unter einer *distinctio modalis* die Unter-

³ Acta Apostolicae Sedis 54 (1962), 678–685, hier: 680.

⁴ Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II. Periodus I, pars IV: Congregationes generales XXXI-XXXVI, Vatikanstadt 1971, 223: „Hanc rationem sic proponere velim: Concilium sit concilium ‚de ecclesia‘ et habeat duas partes: de Ecclesia ad intra – de Ecclesia ad extra. Et explico: A) De Ecclesia ad intra. In primis a nobis dicendum est quid sit Ecclesia ipsa [...]. B) De Ecclesia ad extra. Quo sub titulo sermo fiet de Ecclesia in quantum dialogum instituit cum mundo. Mundus autem exspectat ut Ecclesia solvat quaestiones maioris momenti [...].“

scheidung zwischen einem Zustand und der Substanz zu verstehen, von der dieser Zustand ausgesagt wird, sowie der Unterschied zwischen verschiedenen Zuständen ein und derselben Substanz.⁵ Im ersten Sinne unterscheidet sich die Kirche modal *von der Welt*, der sie ganz und gar angehört (was es möglich macht, von Kirche und *Welt* zu sprechen); im zweiten Sinne unterscheidet sich die Kirche *von anderen Modi* der Welt (was es möglich macht, in der Welt Kirche und *Nicht-Kirche* zu unterscheiden).

Die eingeführte Terminologie ist dem Konzil lexikalisch fremd, bringt seine Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt aber auf einen sinnvollen Begriff. Wenn das Konzil zum Beispiel lehrt, dass die Kirche „hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfasst“ sei, eine *societas* bilde und in Analogie zu Jesus Christus stehe, der im Glauben der Kirche ganz Gott und ganz Mensch ist, muss auch das „menschliche Element“ (LG 8) der Kirche als „zur Welt der Menschen“ (GS 2) gehörig und damit als ganz und gar weltlich gedacht werden. Diese These hat nichts mit einer „naiven Zustimmung zur Welt“⁶ zu tun, wie Joseph Ratzinger sie manchen Interpretationen von *Gaudium et Spes* unterstellt, sondern, im Gegenteil, mit einer nüchternen Einschätzung kirchlicher Realitäten. Denn im Weltbegriff des Konzils schwingt die Konnotation des Gefallenseins mit. Darauf macht *Gaudium et Spes* aufmerksam, wenn es unter der Welt auch jenen Raum versteht, der „unter die Knechtschaft der Sünde geraten“ (GS 2) ist. Diese Weltdiagnose ist zugleich – wenn man das menschliche Element der Kirche nicht an der Sündlosigkeit der menschlichen Natur Jesu teilhaben lässt, was das Konzil nicht tut – eine Selbstdiagnose der Kirche. Die Kirche als Modus der Welt unterscheidet sich jedoch von anderen Modi der Welt dadurch, dass in der Kirche etwas, das für die gesamte Welt und damit für alle ihre Modi gilt, zu reflexivem Bewusstsein gelangt ist. In der Sprache des Konzils: „Zu aller Zeit und in jedem Volk nimmt Gott jeden an, der

⁵ René Descartes, *Principia Philosophiae* 1,61, in: *Ceuvres de Descartes* (Band 8.1), herausgegeben von Charles Adam, Paul Tannery, Paris 1905, 29, Z. 16–18: „Distinctio modalis est duplex: alia scilicet inter modum improprie dictum, et substantiam cujus est modus; alia inter duos modos ejusdem substantiae.“

⁶ Joseph Ratzinger, *Kirche und Welt. Zur Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Gesammelte Schriften* 7.2, Freiburg i. Br. 2012, 1040–1059, hier: 1052.

ihn fürchtet und gerecht handelt. Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volk zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll.“ (LG 9) Was für alle Menschen zu allen Zeiten gilt – dass Gott jene annimmt, die ihn fürchten und sittlich handeln –, gilt für die Glieder der Kirche nicht in gesteigertem Maße, sondern nur in selbstreflexiver Weise. Gott bietet nach Lehre des Konzils für Christen keine größere *acceptatio* auf als für Nichtchristen. Die Christen unterscheiden sich von Nichtchristen jedoch dadurch, dass erstere jene der Welt als Ganzer geschenkte, göttliche *acceptatio* im Glauben erkannt und in ihrem Bekenntnis beantwortet haben. Die Kirche als ein Modus der Welt steht damit stellvertretend für alle anderen Modi, die ebenfalls vom göttlichen Heilswillen umschlungen sind.

Das Verhältnis der Kirche zur Welt bietet auch die Grundlage, um die Beziehung der Kirche zur Zeit zu klären. So, wie die Kirche notwendigerweise weltlich ist, ist sie auch dort, wo sie wie aus der Zeit gefallen scheint, in einer hintergründigen Weise zeitgenössisch. Das führt zur zweiten These, die das viel diskutierte Verhältnis zwischen Katholizismus und Moderne durch die Unterscheidung zwischen *strategischer* und *normativer Modernisierung* zu erfassen sucht: Gerade dort, wo die Kirche im normativen Sinne antimodern wirkt, ist sie im strategischen Sinne hochmodern. Diese These fußt auf der Annahme Ulrich Becks, dass auch die vermeintliche Antimoderne eine „religiöse Aneignungsform“⁷ der Moderne darstellt.

3. Was bedeutet „modern“?

Die mit der Moderne einhergehende Verlegenheit ist so alt wie der Begriff selbst. Modern ist das, „was neu ist oder unserer Zeit entstammt, im Gegensatz zu dem, was alt ist“; manch einer „nennt all diejenigen lateinischen Autoren modern, die nach Boethius geschrieben haben. Man hat viel gestritten über den Vorrang der *antiqui* gegenüber den *moderni*; und obwohl letztere viele Unterstützer haben, hat es ersteren nicht an illustren Verteidigern gefehlt. Von

⁷ Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M. 2008, 170.

„modern“ spricht man auch in Geschmacksfragen, nicht in absolutem Gegensatz zu dem, was alt ist, sondern zu dem, was von schlechtem Geschmack zeugt. Genauso spricht man von moderner Architektur im Gegensatz zur gotischen Architektur, obwohl die moderne Architektur nicht schön ist, sosehr sie sich auch an den Geschmack der Antike anlehnen mag“; die „moderne Astronomie beginnt bei Kopernikus“, die „moderne Physik war die von Descartes im vergangenen Jahrhundert und in diesem Jahrhundert ist es diejenige Newtons“⁸. Diese Auskünfte gibt im Jahr 1765 das *opus magnum* der französischen Aufklärungsepoche, die von Denis Diderot und – nach dem Rückzug d’Alemberts – von Louis de Jaucourt herausgegebene *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, die den Anspruch hatte, das Wissen ihrer Zeit brennglasartig zu versammeln. Schon im 18. Jahrhundert wussten also die Enzyklopädisten, was sich das 20. Jahrhundert erst durch Theoriedebatten, die etwa um die Rede von den „multiple modernities“⁹ kreisten, wieder erarbeiten musste: dass „Moderne“ ein spektoral, temporal und regional differenzierter Begriff ist, dessen Sinn oder Unsinn von dem Gegenstandsfeld, der Zeit und dem Ort abhängt, auf die er angewendet wird.

In der gegenwärtigen, religionsphilosophischen Diskussion haben sich vornehmlich zwei Ansätze zur Definition der Moderne herausgebildet, die sich nicht trennscharf voneinander abgrenzen, aber doch idealtypisch unterscheiden lassen: materialisierende und formalisierende Definitionsversuche. Erstere geben konkrete, oft normativ gefärbte Kriterien von Modernität an. So sieht Herbert Schnädelbach es als „Signatur moderner Kulturen“, dass „sie sich bei ihrer Selbstinterpretation nicht länger auf etwas zu beziehen vermögen, was nicht Kultur und damit menschlicher Verfügung entzogen wäre – seien es Dämonen, Götter und selbst ‚die‘ Natur. [...] In der Moderne ist die Kultur in allen Dingen ganz auf sich selbst verwiesen; sie ist ihr eigenes Subjekt, denn es gibt hier keine höhere Instanz

⁸ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Band 10), Neufchâtel [der angegebene Erscheinungsort im damals preußisch regierten Neuchâtel entspricht nicht dem tatsächlichen, sondern erklärt sich durch den Versuch, der französischen Zensur zu entgehen] 1765, 601.

⁹ Shmuel N. Eisenstadt, *Die großen Revolutionen und die Kulturen der Moderne*, Wiesbaden 2006, 155.

als das kulturelle ‚Wir‘.¹⁰ Das Problem solch materialisierender Bestimmungen besteht darin, dass sie oft scharfe Grenzl意思en zwischen modernen und vormodernen Gesellschaften, Kulturen oder Einstellungen ziehen, die der historischen Betrachtung kaum standhalten.¹¹ Denn dass vermeintlich vormoderne Gesellschaften sich notwendigerweise auf transzendente Ressourcen gründeten oder außerstande waren, die kulturelle Codierung von Religion in selbsttransparenter Weise zu durchdenken, kann man bezweifeln. In den Theoriediskursen der Geschichtswissenschaft wird daher der Begriff der Moderne kaum noch als evaluative Kategorie, sondern entweder temporal im Sinne konventioneller Periodisierungen verwendet oder gar als mobile Kategorie verstanden, die auf verschiedene Zeiten Anwendung finden kann, so dass sich zum Beispiel auch von Modernisierungsprozessen im Mittelalter sprechen ließe.¹²

Es liegt daher nahe, von der Moderne stärker formalisierend zu reden, den Begriff also „relativ allgemein zu fassen und auf einer hohen Abstraktionsstufe anzusiedeln. Modernität ist dann kein wie immer definierter *Zustand*, der sich ein für alle Mal erreichen lässt, sondern eine Art *moving target*, ein bewegliches Ziel, das Gegenwärtiges für eine laufend neu bestimmte Zukunft öffnet und zu darauf bezogenem Wandel drängt.“¹³ Die Moderne ist in diesem Sinne, so Volker H. Schmidt, ein „Wandlungskontinuum“¹⁴. Das Moderne der vergangenen gut zwei Jahrhunderte besteht also nicht darin, dass sie Phänomene hervorbrachten, die vorher gänzlich unbekannt gewesen wären, sondern dass in dieser Zeitspanne eine politische,

¹⁰ Herbert Schnädelbach, Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften, Frankfurt a. M. 2009, 28.

¹¹ Vgl. exemplarisch Antje Flüchter, Der transkulturelle Vergleich zwischen Komparatistik und Transkulturalität, in: Wolfram Drews u. a., Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive, Berlin 2015, 1–32, hier: 2.

¹² Zur Idee der mobilen Kategorie mit Blick auf das Mittelalter vgl. Kathleen Davis, Periodization and Sovereignty. How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time, Philadelphia 2008, 5.

¹³ Volker H. Schmidt, Globale Moderne. Skizze eines Konzeptualisierungsversuchs, in: Ulrich Willems u. a. (Hg.), Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld 2013, 27–73, hier: 27f. Hervorhebungen im Original.

¹⁴ Ebd., 28.

soziale, philosophische oder theologische Dynamik an Fahrt gewonnen hat, die nicht aus dem Nichts kam, aber das Bestehende unter einen bis dato unbekanntem Rechtfertigungsdruck setzte und, wo dieses dem Druck nicht standhielt, es zu verändern vermochte. Ein derart dynamisiertes Verständnis der Moderne schließt normative Momente nicht aus. Im Gegenteil: Man kann durchaus das „Gravitationszentrum“ der Moderne „in der Idee der Freiheit als Selbstbestimmung“ sehen, sofern man das Aufkommen der Freiheitsidee nicht exklusiv mit der Neuzeit verbindet, sondern – wie Thomas Gutmann – von einer „normativen *Dynamik* der Moderne“ spricht, die dem Freiheitsgedanken, verstanden „als öffentliche und als private Autonomie“¹⁵, eine Schubkraft verliehen hat, die vorhergehenden Epochen nicht gänzlich fremd war, im Selbstverständnis vieler heute lebender Menschen aber deutlich breiteren Raum beansprucht.

Die beschriebene Bewegung, die immer mehr vermeintlich Endgültiges und Unabänderliches zum *moving target* erklärt oder – wie *Gaudium et Spes* formuliert – „einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis“ bewirkt, führt zu einer „denkbar großen Komplexität“ (GS 5) und damit zu einem gesteigerten Kontingenzbewusstsein, das auch vor religiösen Fragen nicht haltmacht.¹⁶ Normen oder Glaubenssätze werden in ihrer Geltung durch die Einsicht in ihre Genese hinterfragt und in ihrer historischen Bedingtheit erkannt: Sie mögen sein, wie sie sind, könnten sich aber auch anders verhalten; sie sind möglich und vielleicht sogar wirklich, aber nicht nötig. Selbst eine vermeintlich stabilitätsverheißende Größe wie die Natur, die in der katholischen Naturrethik einen Anker des Vernünftigen zu bilden schien, wurde seit dem 19. Jahrhundert historisiert und damit als kontingent erfasst. Man denke an den programmatischen Satz, den Joris-Karl Huysmans sei-

¹⁵ Thomas Gutmann, Religion und Normative Moderne, in: Ulrich Willems u. a. (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, 447–488, hier: 448. Hervorhebung M. S.

¹⁶ Vgl. Michael Seewald, Religion als Kontingenzbewältigung? Präzisierungen zu einem gängigen Topos in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, Hermann Lübke und Ernst Tugendhat, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 15 (2016), 152–179.

nem Protagonisten Floressas des *Esseintes* beilegt: „Ihm zufolge hat die Natur ihre Zeit gehabt.“¹⁷

Die Moderne mit ihrem gestiegenen Kontingenzbewusstsein schafft eine Last, die entscheidungsförmig bewältigt werden muss, weil – zum Beispiel im sozialen Bereich durch feste Rollenerwartungen oder im religiösen Feld durch unhinterfragt geltende Glaubenssätze – gut definierte Situationen in schlecht definierte Situationen überführt wurden, wobei „gut“ und „schlecht“ hier nicht im moralischen Sinne zu verstehen sind, sondern das Maß des als gesetzt Angenommenen beschreiben. In gut definierten Situationen findet ein Handelnder ein umfangreiches, seiner eigenen Setzung als entzogen erlebtes Positum sozialer oder religiöser Art vor, wohingegen in schlecht definierten Situationen der Handelnde selbst erst das entscheidungsförmig hervorbringen muss, was bei traditionalem Handel als bereits gesetzt erfahren wird. „Je besser eine Handlungssituation für den Akteur definiert ist, desto vergeblicher und unnötiger wird für ihn Entscheidungshandeln. [...] Schaut sich man demgegenüber schlecht definierte Situationen an, wird deutlich, dass sie zugleich die Notwendigkeit und die Möglichkeit implizieren, durch Entscheidungen zu einer besseren Problembewältigung zu kommen.“¹⁸ Geht also mit der Moderne ein gestiegenes Bewusstsein von Kontingenz einher und bezeichnet Entscheiden eine Form des Handelns, die Kontingenz reflektiert gestaltet,¹⁹ dann verlangt das Voranschreiten der Moderne erstens eine Strategie, um durch Akte des Entscheidens Kontingenz zu bewältigen, wobei die normative Dynamik der Moderne – zweitens – diese Strategie daran bemisst, wie autonomieverträglich sie ist.

Damit dürfte sich die oben aufgestellte These begrifflich erhellen: Die katholische Kirche reagiert auf die Anforderungen der Moderne einerseits strategisch sensibel, indem sie die Ausübung des Lehramtes stärker entscheidungsförmig ausrichtet, was sie andererseits aber in Spannung zur auf Autonomie abzielenden, normativen Dynamik der Moderne setzt.²⁰

¹⁷ Joris-Karl Huysmans, *Gegen den Strich*. Roman, München 2015, 33.

¹⁸ Uwe Schimank, *Die Entscheidungsgesellschaft*. Komplexität und Rationalität der Moderne, Wiesbaden 2005, 73f.

¹⁹ Vgl. ebd., 41: „Entscheidungen sind eine besondere Form des Handelns. [...] Entscheidungshandeln reflektiert die eigene Kontingenz.“

²⁰ Nicht eingehen werde ich in diesem Zusammenhang auf die Diskussionen um

4. Die Expansion lehramtlicher Kompetenzen

Die lehramtliche Entwicklung der vergangenen anderthalb Jahrhunderte ist von zwei miteinander verschränkten Tendenzen geprägt: einem Ausbau des magisterialen Selbstanspruchs und einer Ausweitung des Dogmenbegriffs.

Als Reaktion auf die sogenannte Münchener Gelehrtenversammlung, die im September 1863 unter der Ägide Ignaz von Döllingers stattfand, gab Pius IX. im Breve *Tuas libenter* zu bedenken: Jene Unterwerfung, die durch einen Akt göttlichen Glaubens – das heißt als Antwort auf die Autorität Gottes selbst – zu leisten sei, bleibe nicht auf das beschränkt, „was durch Dekrete der ökumenischen Konzilien oder der Römischen Bischöfe und dieses Apostolischen Stuhles ausdrücklich festgelegt wurde“, sondern erstrecke sich auch auf das, „was durch das ordentliche Lehramt der ganzen über die Erde hin verstreuten Kirche als von Gott geoffenbart gelehrt“ (DH 2879) werde. Diese unscheinbare Aussage enthält nichts weniger als die „Erfin-

die sogenannte Postmoderne, die sich in den letzten Jahren abgeschwächt haben. Die Frage, ob einer – wie auch immer zu konturierenden – Moderne eine Epoche des qualitativen, nicht bloß temporalen Post folgen müsse, ist fast so alt wie die Streitigkeiten um den Begriff der Moderne selbst (vgl. *Michael Seewald*, Die Postmoderne – aus der Sicht des Jahres 1914. Zum theologischen Kontext und der begriffsgeschichtlichen Relevanz einer Wortschöpfung von James Matthew Thompson, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 65 [2014], 229–252). Die Unklarheiten, die bereits den Begriff der Moderne begleiten, potenzieren sich, wenn von Postmoderne die Rede ist, da sich die Postmoderne nur durch einen Rekurs auf die Moderne, die sie überwinden will, definieren lässt. Dabei werden Aspekte, die bei einigen Autoren als spezifisch postmodern gelten – man denke etwa an Lyotards Kritik an den Metaerzählungen zugunsten der Inkommensurabilität des Partikularen (vgl. *Jean-François Lyotard*, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* [Collection critique], Paris 1979, 7) –, bei anderen Autoren bereits als ein Signum der Moderne gewertet, der schon jene Destruktion des Großen und Ganzen zugeordnet wird, die Lyotard erst als Charakteristikum der Postmoderne apostrophiert. Zu diesen Abgrenzungsproblemen vgl. *Wolfgang Welsch*, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 2008, 53f. Angesichts der hier vorgeschlagenen Definition der Moderne als eines Wandlungskontinuums spricht einiges dafür, dass Karlheinz Ruhstorfer Recht hat: „Diejenige Geschichtsphase, die üblicherweise Postmoderne genannt wird, [...] ist zu einem Ende gekommen. Das postmoderne Paradigma der Differenz hat sich erschöpft.“ (*Karlheinz Ruhstorfer*, *Befreiung des ‚Katholischen‘. An der Schwelle zu globaler Identität*, Freiburg i. Br. 2019, 45).

dung²¹ einer neuen Art päpstlichen Lehrens: die Einführung des *magisterium ordinarium*. Die bis Pius IX. ausgeübte Form des Lehramtes war jene, die er selbst als feierliche oder außerordentliche bezeichnet. Ihre Aufgabe bestand darin, die zentralen, als geoffenbart geltenden Glaubenswahrheiten zu bezeugen, indem in seltenen Fällen *dogmata* „ausdrücklich“ (DH 2879) definiert wurden. Dabei galt: „Nicht, weil etwas lehramtlich vorgelegt wurde, war es Glaubensgut“ im Sinne des feierlichen Lehramtes, „sondern weil etwas inhaltlich geglaubt wurde, konnten die Bischöfe es bezeugen.“²² Das Lehramt vermochte demnach kein theologischer Schrittmacher des Künftigen zu sein, sondern war – zumindest seinem idealen Selbstbild nach – Bezeugungsinstanz des Vorhandenen. Mit dieser eher passiven Rolle gab Pius IX. sich nicht mehr zufrieden und erklärte, einen Gedankengang Joseph Kleutgens aufnehmend,²³ die bisher einzige Form des Lehramtes kurzerhand zur „außerordentlichen“, der er wiederum eine neuartige, von ihm aber als „ordentlich“ bezeichnete Art magisterialen Lehrens zur Seite stellte. Das Erste Vatikanische Konzil nahm diese Innovation auf und definierte: „Mit göttlichem und katholischem Glauben ist ferner all das 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 allgemeinen Lehramtes – als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.“ (DH 3011)

Versteht man, wie hier vorgeschlagen, unter der Moderne eine Situation gestiegener Kontingenz und damit die Zunahme einer Dynamik, die Entscheidungsdruck generiert, zeigt sich, wie strategisch sensibel die Kirche im Pontifikat Pius' IX. auf das Anforderungsprofil der Moderne reagierte. Denn die sich durchsetzende, infallibilistische Partei hat auf dem Ersten Vaticanum explizit die „Dimension der *Entscheidung*“ in den Vordergrund ihrer Überlegungen gerückt, während die anti-infallibilistisch gesinnte Minderheit sich am „Be-

²¹ Hubert Wolf, ‚Wahr ist, was gelehrt wird‘ statt ‚Gelehrt wird, was wahr ist?‘ Zur Erfindung des ordentlichen Lehramtes, in: Thomas Schmeller / Martin Ebner / Rudolf Hoppe (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (Quaestiones disputatae 239), Freiburg i. Br. u. a. 2010, 236–259.

²² Klaus Unterburger, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution ‚Deus scientiarum Dominus‘ und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br. 2010, 180.

²³ Vgl. Joseph Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit vertheidigt (Band 1), Münster 1867, 98.

griff des *Testimonium*“ orientierte und die Funktion des Lehramtes auf das „Zeugnis vom überlieferten Glauben“²⁴ beschränkte, wie es ihm vor der magisterialen Kompetenzexpansion Pius' IX. zukam. Man könnte also paradoxal formulieren: Der spezifische Zugang des Katholizismus zur Moderne ist ein antimoderner. Das Lehramt reagiert auf ein gestiegenes Kontingenzbewusstsein, das auch die Glaubenslehre affiziert, durch eine Ausweitung der Möglichkeiten entscheidungsförmigen Handelns im Bereich des Dogmatischen. In dieser Hinsicht ist die katholische Kirche strategisch modern. Sie ist dies jedoch um den Preis des normativ Antimodernen, indem sie kontingenzbewältigende Entscheidungen elitarisiert und solche Entscheidungen den Inhabern des Lehramtes, also dem Papst und dem Bischofskollegium, vorbehält, was wiederum zu einer Kontingenzverminderung und einer Verringerung von Entscheidungsspielräumen für alle jene führt, die das Lehramt zur einer „*subiectio*“ (DH 2879), einer gläubigen Unterwerfung, drängt.

Diese Dialektik antimoderner Modernität ist nicht nur ein Relikt des 19. Jahrhunderts, sondern reicht bis heute, weil die magisteriale Architektur Pius' IX. fortbesteht und zugleich erweitert wurde.²⁵ Das zeigt sich an der bis in die Gegenwart reichenden Ausdehnung des lehramtlichen Unfehlbarkeitsanspruchs und einer damit korrespondierenden Expansion des Dogmenbegriffs. Waren sich das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil noch dahingehend einig, dass die Unfehlbarkeit der Kirche sich auf das gesamte, aber damit auch ausschließlich auf das „*depositum revelationis*“ (LG 25) bezieht, korrigiert der Katechismus der Katholischen Kirche aus dem Jahr 1992 fast unmerklich die Festlegungen zweier Ökumenischer Konzilien durch die Einführung eines neuen Dogmenbegriffs, der sich als genauso epochal – und womöglich fatal – erweisen könnte, wie die zunächst ebenfalls unscheinbare Einführung des ordentlichen Lehramtes in dem Schreiben *Tuas libenter*. Der Katechismus definiert: „Das Lehramt der Kirche setzt die von Christus erhaltene Autorität voll ein, wenn es Dogmen definiert, das heißt, wenn es in einer das christliche Volk zu einer unwiderruflichen Glaubenszustimmung

²⁴ Klaus Schatz, *Vaticanum I. 1869–1870* (Band 2), Paderborn 1993, 174f. Hervorhebung M. S.

²⁵ So spiegelt der geltende Canon 750, § 1 (CIC/1983) ohne jeden Abstrich DH 3011.

verpflichtenden Form Wahrheiten vorlegt, die in der göttlichen Offenbarung enthalten sind oder die mit solchen Wahrheiten in einem notwendigen Zusammenhang stehen.“ (KKK 88) Das Lehramt fordert also von den Gläubigen nicht nur einen Akt der Unterwerfung, wenn es Lehren verkündet, die mit dem Anspruch auftreten, von Gott geoffenbart zu sein, sondern dehnt seine Unfehlbarkeit und die ihr korrespondierende Gehorsamsverpflichtung auch auf das aus, was dezidiert nicht geoffenbart ist, aber mit der Offenbarung laut lehramtlicher Einschätzung in einem „notwendigen Zusammenhang“ steht. Dieser Zusammenhang kann sowohl *historica ratione* als auch *logica consecutione* bestehen (DH 5066). Vor allem die beanspruchte Dogmatisierungskompetenz im Bereich des *historica ratione* mit der Offenbarung Zusammenhängenden, aber selbst nicht Geoffenbarten, weist dem Lehramt einen faktisch unbeschränkten Raum des unfehlbar Regelbaren zu.²⁶ Denn wenn schon umstritten bleibt, was genau geoffenbart ist und was nicht – sind doch die neueren Dogmen, etwa zur *Immaculata Conceptio* oder zur *Assumptio Mariae* allesamt mit dem Anspruch strengen Geoffenbartseins aufgetreten, obwohl sich diese Lehren weder in der Schrift noch in der Tradition der ersten Jahrhunderte finden –, so ist erst recht das, was bloß noch historisch-diffus mit der Offenbarung zusammenhängen soll, kriteriologisch kaum noch einzuholen. Die erst seit dem Jahr 1992 für diesen Bereich beanspruchte Dogmatisierungskompetenz mündete, wenn sie konsequent ihrer eigenen Logik entsprechend durchgesetzt würde, in einem Lehramtspositivismus, der entscheidungsförmiges Handeln von Gründen entkoppeln und ins Dezisionistische zu übersteigern drohte (von den ökumenischen Konsequenzen dieser magisterialen Expansion ganz zu schweigen). Eigenes, vom Lehramt abweichendes Nachdenken rückt daher, bereits bevor es um Auseinandersetzungen um einen aussagbaren Offenbarungsgehalt geht, in den Bannkreis des potenziell Häretischen.

²⁶ Daran, dass das Lehramt seine Unfehlbarkeit auf den sogenannten Sekundärbereich des Nichtoffenbarten, sondern mit der Offenbarung Zusammenhängenden ausdehnt, ließ Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation keinen Zweifel. Er spricht von den nicht geoffenbarten, aber mit der Offenbarung zusammenhängenden Wahrheiten als „den sekundären Objekten der Unfehlbarkeit“ (*Joseph Ratzinger*, Schlußwort zur Debatte mit Pater Örsy, in: *Stimmen der Zeit* 217 [1999], 420–422, hier: 420).

Auch darauf reflektiert der Katechismus der Katholischen Kirche in strategisch modern und zugleich normativ antimodern zugeschnittener Weise: „Das Lehramt muß das Volk vor Verirrungen und Glaubensschwäche schützen und ihm die objektive Möglichkeit gewährleisten, den ursprünglichen Glauben irrtumsfrei zu bekennen.“ (KKK 890) Die Moderne mit ihrem gesteigerten Kontingenzbewusstsein wird als eine Zeit der Verirrungen und Schwächen im Glauben gedeutet, die ein besonders starkes Lehramt erfordert. Dieses Lehramt selbst – also der Papst und das Bischofskollegium – bleibt durch das Narrativ eines privilegierten, göttlichen Beistands von den Schwächen und Verirrungen der Moderne verschont, weshalb es die Gläubigen von der Notwendigkeit des Entscheidens in doktrinalen Fragen entlasten kann, indem es für sie verbindlich entscheidet. Katholiken werden an die Resultate dieses Entscheidens in einem Indikativ des Sollens gebunden: „Die Gläubigen rufen sich das Wort Christi an die Apostel ins Gedächtnis: ‚Wer euch hört, der hört mich‘ (Lk 10,16) und nehmen die Lehren und Weisungen, die ihnen die Hirten in verschiedenen Formen geben, willig an.“ (KKK 87)

5. Ertrag

Ausgehend von der Bestimmung ihrer selbst als Modus der Welt kann die Kirche auch ihr Verhältnis zur Moderne neu in den Blick nehmen. Gerade dort, wo manche eine fehlende Rezeption der Moderne bejubeln oder beklagen – in der Architektur magisterialen Lehrens –, hat die Kirche strategisch sensibel auf die Moderne, allerdings um den Preis einer Opposition zu normativen Gehalten der Moderne, reagiert. Die zeitbedingte Signatur dieser eigenwilligen Konstellation rückt jedoch ihre Kontingenz – und damit die Möglichkeit, dass vieles auch anders sein könnte – in den Blick. Erst, wenn die derzeitige Gestalt des Lehramtes sich als bereits durch und durch modern geprägt begreift, besteht eine Chance, dass sie ihren antimodernen Affekt ablegen und eine kritische Selbstevaluierung an die Stelle einer vermeintlich zeitlosen Selbstsakralisierung setzen kann.