

## 100 Jahre nach der Modernismusenzyklika

### || Das Problem der Dogmengeschichte

Ein Jubiläum ist der 100. Jahrestag der Veröffentlichung der Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ vom 8. September 1907 „über die Lehren der Modernisten“ gewiß nicht. Aber angesichts der kirchengeschichtlichen Bedeutung dieses Lehrschreibens sollte das Datum nicht einfach mit Schweigen übergangen werden. Nachdem der Vorwurf des Modernismus härteste Konsequenzen für die Betroffenen zeitigte, wäre zu erwarten, daß dieser Begriff klar umrissen sei. Neuere Forschungen haben jedoch gezeigt<sup>1</sup>, daß eine eindeutige Definition, die auch vor unberechtigten Beschuldigungen schützen würde, unmöglich ist – mit der Folge, daß etwa der traditionalistische Erzbischof Marcel Lefebvre unter Berufung auf die Verurteilungen des Jahres 1907 auch das Zweite Vatikanische Konzil des Modernismus bezichtigen konnte. Beim Versuch einer Darstellung des Modernismus soll hier der Aussage von *Pascendi* nachgegangen werden, wonach das Konzept der Entwicklung „die Quintessenz ihrer (der Modernisten) ganzen Lehre“<sup>2</sup> darstelle und „die schrankenlose, brennende Neuerungssucht dieser Leute“ (79) selbst vor den Dogmen nicht haltmache. Der Antimodernisteneid von 1910 forderte Gehorsam gegenüber den Aussagen der Enzyklika „vor allem in bezug auf die sogenannte Dogmengeschichte“<sup>3</sup>. Die Rezeption der Dogmengeschichte bildet zumindest einen Schwerpunkt des Modernismus.

### Dogmengeschichte zwischen Kritik und Apologetik

Die Dogmengeschichte als Disziplin hat ihren Ursprung in der Dogmenkritik der Aufklärung. Joseph Ratzinger zufolge vollzog sich im 19. Jahrhundert „eine *reductio in historiam*, der geschichtliche Charakter aller Phänomene wird erfaßt, das Sein als Gewordensein erkannt, in seinem Werden untersucht“<sup>4</sup>. Dieser historischen Betrachtung konnte sich nichts entziehen. Alles, was ist, wurde als geworden, veränderlich und relativ erachtet. Es war einmal nicht, hätte auch anders werden können, ist künftiger Veränderung unterworfen. Die Dogmen historisch zu betrachten, war vom Ansatz her eine Kritik an deren Würdigung als übernatürliche und überzeitliche Wahrheiten. David Friedrich Strauß hatte es auf den Punkt gebracht: „Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte.“<sup>5</sup>



Dieser kritische Ansatz blieb in der liberalen protestantischen Theologie erhalten. Sie wollte zurück zum historischen Jesus und diesen als lebendige, menschliche Gestalt erfassen. Dazu schien es ihr nötig, die Bande zu lösen, „mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war“<sup>6</sup>. Nach Adolf von Harnack kann erst durch die Kritik am Dogma die Botschaft Jesu wieder aufleuchten und heute Wegweisung und Halt gewähren. In seinen Vorlesungen aus dem Wintersemester 1899/1900 identifizierte er „Das Wesen des Christentums“<sup>7</sup> mit der Botschaft Jesu vom Reich Gottes, d.h. vom liebenden Vatergott und vom unendlichen Wert der Menschenseele. Alles andere – etwa die apokalyptische Dimension dieser Verkündigung, aber auch die Lehre von der Kirche und ihren Sakramenten, die Christologie – sei entweder zeitbedingte Einkleidung, die den Kern der Botschaft nicht berühre, oder es sei eine Entwicklung, die die schlichte und für jedermann einfach zu erfassende Botschaft Jesu verdecke. Das Dogma erschien in der liberalen Dogmengeschichte als Überlagerung und Verfremdung der biblischen Botschaft durch ihr wesensfremde Elemente.

Harnacks „Wesen des Christentums“ war eine fundamentale Kritik an verfaßter Kirche, insbesondere am römischen Katholizismus. Dies war die Herausforderung, der sich Alfred Loisy stellte. Als Gegenschrift zu Harnacks Werk verfaßte er sein Buch „L'Évangile et l'Église“<sup>8</sup>, in dem er die These von der Dogmenentwicklung als Abfall vom biblischen Ursprung zurückwies. Seine Absicht war es, „eine philosophische und geschichtliche Interpretation des Katholizismus zu skizzieren, die zugleich eine Apologie und das diskrete Programm von Reformen sein sollte, welche dieser an sich vornehmen müsse, um seine Mission in der modernen Welt zu erfüllen“<sup>9</sup>. Loisy ging ebenso wie Harnack vom historischen Jesus und seiner Botschaft vom Reich Gottes aus, verstand diese allerdings als streng apokalyptisch bestimmt. Als christlich erschien Loisy aber nicht nur die Botschaft Jesu, sondern alles, was aus ihr hervorgegangen ist. Nicht allein der Ursprung, sondern dessen gesamte historische Entfaltung macht demnach das Wesen des Christentums aus. Dabei mußte sich die Hoffnung auf das Gottesreich grundlegend umgestalten, als sich die Naherwartung nicht erfüllte. Das Nicht-Eintreffen des Gottesreiches wurde für Loisy zum entscheidenden Antrieb für die Entwicklung des Dogmas.

Zu dieser positiven Wertung der dogmengeschichtlichen Entwicklung wurde Loisy angeregt durch John Henry Newmans „Essay on the Development of Christian Doctrine“<sup>10</sup>. Newman hatte Kriterien entwickelt, um eine legitime Weiterentwicklung von Korruptionen zu unterscheiden. Im Ringen um seine Konversion wies er nach, daß das Dogma der katholischen Kirche eine legitime Entwicklung gewesen sei, daß die römisch-katholische Kirche trotz aller Veränderungen, die sie durchgemacht hat, die apostolische Kirche des Credo geblieben sei. Der Gedanke der Entwicklung diente Newman als Apologie des Katholizismus.

Diese Vorstellung griff Loisy auf. Er stellte dar, daß angesichts der Enttäuschung der Naherwartung das Evangelium nur durch Veränderungen lebendig bleiben



konnte. Diese Entwicklung aus innerer Notwendigkeit ist nach Loisy nicht Abfall, sondern Bedingung für das Überleben der Botschaft Jesu in einer fort dauernden Geschichte. Historisches Gewordensein aus innerer Notwendigkeit und als Reaktion auf die Herausforderungen der Zeit und der Kultur erschien Loisy als Beweis für die Legitimität einer Entwicklung<sup>11</sup>.

Bedeutsam wurde besonders Loisys Darlegung der Entwicklung der Kirche. Er gab Harnack Recht, daß der historische Jesus keine verfaßte Kirche intendiert habe. Aber er hat das Reich Gottes verkündet, und aus dieser Verkündigung sei mit Notwendigkeit die Kirche hervorgegangen:

„Jesus hatte das Reich angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen. Sie kam und erweiterte die Form des Evangeliums, die unmöglich erhalten werden konnte, wie sie war, seitdem Jesu Aufgabe mit dem Leiden abgeschlossen war ... Die Perspektive des Reiches hat sich erweitert und verändert, die seiner endgültigen Ankunft ist zurückgetreten, aber der Zweck des Evangeliums ist der Zweck der Kirche geblieben.“<sup>12</sup>

„L'Évangile et l'Église“ zeigt, wie die Kirche in vielen kleinen Schritten aus der Botschaft Jesu vom Reich Gottes hervorgegangen ist:

„Nirgends in ihrer Geschichte tritt eine Unterbrechung des Zusammenhangs zutage, etwas wie die absolute Schöpfung einer neuen Ordnung, sondern jeder Fortschritt geht dergestalt aus dem Vorhergehenden hervor, daß man von der jetzigen Einrichtung des Papsttums bis auf den evangelischen Zustand mit Jesus als Mittelpunkt, so verschieden sie auch voneinander sind, zurückgreifen kann, ohne auf einen Umsturz zu stoßen, der mit Gewalt eine Änderung in der Regierungsweise der christlichen Gemeinschaft herbeigeführt hätte.“<sup>13</sup>

Von diesen Aussagen ist in den späteren Kontroversen nur ein einziger Satz übriggeblieben: „Jesus hatte das Reich angekündigt und dafür ist die Kirche gekommen.“ Dieser Satz wurde, in direktem Gegensatz zu Loisys Intention, so interpretiert, daß die Botschaft Jesu und die Kirche als Widersprüche erschienen. Obwohl Loisy gegen Harnack und die liberale Dogmengeschichte hatte beweisen wollen, „daß das Christentum in der Kirche und durch sie gelebt hat“<sup>14</sup>, verbot Kardinal François Richard von Paris bereits im Januar 1903 das Lesen des Buchs. „L'Évangile et l'Église“ sollte zur Magna Charta des Modernismus werden.

### Die Dokumente des Antimodernismus

Papst Pius X. soll noch als Patriarch von Venedig über „L'Évangile et l'Église“ geäußert haben: „Das ist wenigstens ein theologisches Buch, das nicht langweilig ist.“ Doch schon ein halbes Jahr nach seiner Wahl zum Papst wurde es im Dezember 1903 unter dem Vorwurf des Modernismus auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Das Pontifikat Papst Pius' X. war durch eine ununterbrochene



Kette von Indizierungen und Verurteilungen geprägt. Am 17. April 1907 sprach er von einer theologischen Richtung, welche „ein gedrängter Abriss und das Gift aller Häresien“<sup>15</sup> sei. Am 3. Juli veröffentlichte das Heilige Offizium das Dekret „Lamentabili sane exitu“, das 65 Sätze zumeist aus Schriften Alfred Loisy und des englischen Jesuiten George Tyrrell verurteilte<sup>16</sup>.

Eine systematische Darstellung des Modernismus gab dann die Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. September 1907. Demnach ist dieser in seinem Kern bestimmt durch das Konzept der religiösen Erfahrung, wobei – ohne daß Namen genannt wurden – vor allem Tyrrell gemeint war und die Lehre von der Dogmenentwicklung, wie man sie bei Loisy vertreten fand. Ausgangspunkt des Modernismus ist gemäß der Enzyklika die Vorstellung einer unmittelbaren Erfahrung, die die ersten Jünger in der Begegnung mit ihrem Meister hatten. Diese haben sie unter dem Drang einer „vitalen Immanenz“ weiterentwickelt und in verschiedene Lebenssituationen hinein übersetzt. Der Glaube habe nämlich, wie *Pascendi* den Modernismus darstellt, eine innere Dynamik sich auszuformen, sich weiterzuentwickeln, und religiöse Formen zu bilden. So seien Kirche, Schrift, Sakramente entstanden. Diese seien nicht unmittelbar von Gott eingesetzt, sondern der Erfahrung und dem Bedürfnis des Menschen und seiner religiösen Sehnsucht entsprungen. Weil nun aber „der religiöse Mensch ... seinen Glauben denken“ (19) müsse, forme der Verstand aus primären Glaubenserfahrungen Sätze. „Werden diese sekundären Sätze schließlich vom obersten kirchlichen Lehramte festgelegt, so bilden sie das Dogma“ (21). Die Dogmen seien somit bloße Symbole und Hilfsmittel, die „einzig den Zweck haben, es dem Gläubigen zu ermöglichen, daß er sich von seinem Glauben Rechenschaft gibt“ (21). Sie müßten darum der Entwicklung des religiösen Gefühls angepaßt sein und sich nach der jeweiligen Situation des Menschen richten. Weil die Entwicklung der Dogmen zufolge der Modernisten unter göttlicher Lenkung erfolgt sei, könnten diese von einer indirekten Stiftung durch Gott sprechen. Doch „damit ist der inneren Entwicklung des Dogmas Tür und Tor geöffnet“ (21).

Der Idee der Entwicklung getreu wird der Modernist, wie ihn *Pascendi* zeichnete, schließlich auch zum Reformator. So gelte es, „die schrankenlose, brennende Neuerungssucht dieser Leute zu zeigen“ (79). Sie fordern die Abkehr von der scholastischen Philosophie an den Klerikalseminaren, die spekulative Theologie solle sich auf die Dogmengeschichte stützen, Katechese und Gottesdienst müßten der Fassungskraft des Volkes angepaßt, das kirchliche Regiment solle dezentralisiert werden und auch der Laienwelt Anteil an der Leitung der Kirche geben, die Kirche müsse ihre Haltung in politischen und sozialen Fragen ändern:

„Es gibt sogar solche, die als gelehrige Schüler der Protestanten auch den Zölibat des Priesters aufgehoben wünschten. – Es bleibt rein nichts in der Kirche übrig, das nicht, und zwar nach ihrem Rezept, reformiert werden müßte“ (81–83).



Grundsätzlich erscheint der Modernismus in der Enzyklika als „Zusammenfassung aller Häresien ... Hätte sich jemand die Aufgabe gestellt, die Quintessenz aller Glaubensirrtümer, die es je gegeben hat, zusammenzutragen, so hätte er es nicht besser machen können, als es die Modernisten getan haben“ (83).

### Nach der Enzyklika

Weithin wurde die Enzyklika mit Erschütterung aufgenommen. Ihre Verurteilungen, noch mehr aber die praktischen Maßnahmen, die in einem zweiten Teil verfügt wurden und die einem schrankenlosen Denunziantenwesen Tür und Tor öffneten, erschütterten nicht allein die theologische Welt. Vor allem aber: Die Vorwürfe waren so allgemein und unbestimmt, daß sie auf alles anwendbar schienen, was sich von traditioneller Neuscholastik unterschied. Es wurde nicht deutlich, was und vor allem wer neben Loisy und Tyrrell getroffen werden sollte – und wer nicht. In ersten Stellungnahmen wurde ernsthaft die Frage diskutiert, ob man Kardinal Newman postum hatte verurteilen wollen.

Loisy hatte aus der historischen Gewordenheit die Legitimität einer Entwicklung abgeleitet. Er besaß kein Kriterium, zwischen einer legitimen Entwicklung und einer Fehlentwicklung zu unterscheiden. Als ihn die Kirche verurteilte, konnte er das nicht als Konsequenz einer begrenzten Fehlentwicklung werten, sondern brach auch von sich aus mit Kirche und Christentum, zeitweilig wohl auch mit dem Gottesglauben. Tyrrell protestierte leidenschaftlich, wurde suspendiert und von den Sakramenten ausgeschlossen. Nachdem er zwei Jahre später auf dem Sterbebett „sub conditione“ die Krankensalbung empfangen hatte, nicht aber „auf Kosten eines Widerrufs dessen, was er in aller Aufrichtigkeit gesagt oder geschrieben hatte und immer noch als die Wahrheit ansah“<sup>17</sup>, wurde ihm das kirchliche Begräbnis verweigert. Henri Bremond, der tieffromme Erforscher der christlichen Mystik, sprach privat, ohne kirchliche Gewänder, die Totengebete und hielt am Grab einen völlig unpolemischen Nachruf. Daraufhin wurde auch er suspendiert und erst wieder aufgenommen, als er unterschrieb, daß er *Pascendi* und *Lamentabili* ohne jeden Vorbehalt annehme.

Den Abschluß der römischen Maßnahmen bildete 1910 die Einführung des Antimodernisteneids, den bis 1967 jeder Kleriker vor dem Empfang der höheren Weihen bzw. vor der Übernahme eines kirchlichen Amts und vor der Erlangung des Doktorats in Theologie abzulegen hatte<sup>18</sup>. Mit diesen Maßnahmen war die Stunde des Monsignore Umberto Benigni gekommen, der 1906 bis 1911 in der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten wirkte<sup>19</sup>. Er war im Pontifikat Papst Pius' X. einer der einflußreichsten Männer der römischen Kurie. Als Chef der geheimdienstlich arbeitenden Nachrichtenorganisation „La Sapinière“ spielte er eine höchst zwielichtige Rolle. Er baute ein internationales Spitzelsystem



auf und unterzog Theologen und Bischöfe einer lückenlosen Überwachung. Und er hatte das Ohr des Papstes. Lehramtliche Äußerungen insbesondere der Bibelkommission, etwa über die Authentizität des „Comma Joanneum“ oder die mosaische Autorschaft des Pentateuch wären in der theologischen Welt mit Kopfschütteln quittiert worden, hätten sie nicht so einschneidende persönliche und wissenschaftliche Konsequenzen gezeitigt. Richard Schaeffler hat darauf hingewiesen, daß „die traumatische Erfahrung“ des Modernismusstreits Langzeitwirkung hatte<sup>20</sup>. Zu den Studierenerinnerungen vieler Bischöfe und Theologen noch zur Zeit des Zweiten Vatikanums gehörte es, daß ihre Lehrer unter Modernismusverdacht geraten waren, daß sie Angst hatten um ihre kirchliche Existenz, ihre Erkenntnisse verschwiegen oder sie so verklausulierten, daß niemand sie verstand, oder daß sie sich in Scheinproblemen ergingen. Daß die Wissenschaftlichkeit solcher Theologie nicht nur von außen in Frage gestellt wurde, kann nicht verwundern.

### Das Problem der Dogmenentwicklung

Sicher hat Loisy in seiner historischen Apologie das Problem der Dogmenentwicklung nicht gelöst. Nicht alles, was sich durchsetzt, ist deshalb wahr. Aus der Faktizität der Geschichte kann nicht die Legitimität gefolgert werden. Insofern war eine Kritik an Loisy's Sicht der Dogmengeschichte in „L'Évangile et l'Église“ durchaus angebracht, und sie wurde auch, insbesondere von Maurice Blondel, formuliert<sup>21</sup>. Auch angesichts von deren Herkunft aus der liberalen Dogmenkritik überrascht eine lehramtliche Kritik nicht. Doch die Enzyklika verurteilte pauschal und ohne jede Differenzierung die historische Betrachtung der kirchlichen Lehre und der Dogmen. Die Herausforderungen der Theologie durch das historische Denken wurden durch diese Verwerfungen und die disziplinären Maßnahmen nicht gelöst, und die Fragen blieben unbeantwortet.

Faktisch wurde die Kirche mit dem Problem der Dogmenentwicklung bei jeder Dogmatisierung konfrontiert, in der Neuzeit erstmalig beim Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens (1854), das in der biblischen Botschaft und in der Lehre der Alten Kirche nicht verankert ist. Damit stellte sich die Frage, ob das Kriterium des Vinzenz von Lérins gewahrt sei, katholische Lehre sei, „was immer, überall und von allen geglaubt wurde“ – „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est“<sup>22</sup>. Nur was mit der Lehre der Alten Kirche übereinstimmt und immer geglaubt wurde, gehört zum Glauben. Weil nach traditioneller Formulierung die Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen ist, muß ein Dogma altes Dogma sein, ein „neues Dogma“ käme aus einer fremden Quelle und wäre folglich häretisch. Um diesem Vorwurf zu begegnen, betonte die Definition von 1854, daß die alten Dogmen „ihre Fülle, Unversehrtheit und Eigentümlichkeit behalten und nur in ihrer Weise wachsen, nämlich in derselben Lehre, demselben Sinn und derselben Auffassung“<sup>23</sup>.



Die Kritiker des Ersten Vatikanums lehnten die Papstdogmen mit der Begründung ab, diese seien in der Alten Kirche nicht bekannt gewesen, könnten also nicht katholische Lehre werden. Kardinal Henry Edward Manning, der Erzbischof von Westminster und Vorkämpfer der päpstlichen Unfehlbarkeit, soll darauf geantwortet haben: „Das Dogma hat die Geschichte besiegt.“<sup>24</sup> Wenn sich die „antiquitas“ nicht nachweisen läßt, sei durch die Abstimmung des Konzils das „ab omnibus“ und damit die Universalität gegeben. Das Argument fehlender historischer Begründung sei folglich hinfällig.

Im 20. Jahrhundert stellte sich das Problem des „neuen“ Dogmas anlässlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (1950). Noch im Jahr dieser Dogmatisierung schrieb Papst Pius XII. in der Enzyklika „*Humani generis*“, Gott habe „seiner Kirche das lebendige Lehramt verliehen, um auch das zu beleuchten und zu entfalten, was in der Glaubenshinterlassenschaft nur dunkel und gleichsam einschlusweise (velut implicite) enthalten ist“. Weil die Schrift unklar und dunkel sei, bedürfe es des Dogmas, das den Glauben eindeutig, klar und unabhängig von historischer Bedingtheit und kulturellen Veränderungen aussage. Für die Theologie folge daraus, „daß die Methode ganz und gar falsch ist, mit der aus Dunklem Klares entwickelt wird“<sup>25</sup>. Das bedeutet: Vom klaren Dogma ausgehend, müsse die als unklar erachtete Schrift interpretiert werden, und es wird als widersinnig abgetan, von der Schrift her das Dogma und die Lehre der Kirche zu befragen oder gar zu kritisieren. Das Lehramt habe die Aufgabe, das klar und deutlich zu formulieren, was Schrift und Tradition dunkel und nur einschlusweise enthalten. Eine Dogmenentwicklung wird anerkannt. Sie wird aber nicht in der historischen Arbeit, sondern im Lehramt der Kirche angesiedelt.

### Modelle zum Verständnis der Dogmenentwicklung

Trotz der prinzipiellen Verurteilungen in *Pascendi* etablierte sich die Dogmengeschichte im Lauf des 20. Jahrhunderts auch in der katholischen Theologie. Herausragende Ereignisse waren das Werk zum Konzil von Chalkedon<sup>26</sup> anlässlich von dessen 1500jährigem Jubiläum, sowie das maßgeblich von Michael Schmaus initiierte Handbuch der Dogmengeschichte<sup>27</sup>. Wenn Joseph Ratzinger unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanum urteilte, daß „Dogmatik, die nicht auch als Dogmengeschichte betrieben würde, undenkbar wird: Nur in der Geschichte des Glaubens ist der Glaube selbst sinnvoll zu erfassen“<sup>28</sup>, formulierte er einen weitgehenden Konsens der Vertreter dieses Fachs. Die Vorstellung einer Unveränderlichkeit des Dogmas oder einer Unterscheidung von Form und Inhalt, nach der nur die äußere Form veränderlich sei, während der Inhalt als übergeschichtlich betrachtet wird, und einzelne Formulierungen der Schrift und der Tradition als Belegstücke („*dicta probantia*“) in den vom Lehramt vorgegebenen systematischen Bauplan der Lehre



als Bausteine eingefügt werden, kann heute höchstens noch in Außenseitergruppen aufrechterhalten werden<sup>29</sup>.

Die Enzyklika „*Humani generis*“ begründete die Öffnung auf die Dogmengeschichte mit der Aussage, in ihr würden Wahrheiten explizit formuliert, die implizit schon in der biblischen Botschaft und in der Tradition gegeben waren. Diese Vorstellung greift zurück auf Thomas von Aquin, der die Frage gestellt hatte, ob „die Glaubensartikel in der Abfolge der Zeiten gewachsen“ seien. Doch obwohl neue Glaubensartikel dazugekommen sind, die früher nicht bekannt waren, hat sich nach seiner Überzeugung der Glaube nicht geändert, weil „in betreff des Inhalts der Glaubensartikel kein Wachstum stattgefunden hat in der Abfolge der Zeiten; denn was immer die Späteren geglaubt haben, war enthalten im Glauben der vorhergehenden Väter, wenn auch einschlußweise (*implicite*)“<sup>30</sup>. Zentrales Argument der mittelalterlichen Scholastik für diese Explikation war die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn, wonach sich hinter den buchstäblichen Aussagen, die jedermann verstehen kann, die gesamte Glaubenslehre und die Moralanweisung verbergen. Sie können unmittelbar aus der Schrift erhoben werden, wenn man sie nur richtig liest. Erst im Lauf der Zeit gelingt es demnach, die ganze Tiefe der Bedeutungsgehalte zu entschlüsseln und dadurch Erkenntnisse zu gewinnen, die scheinbar neu sind.

In kirchenamtlichen Texten hat man sich auf den Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse, den „*nexus mysteriorum*“ berufen, der in der Zusammenschau biblischer Aussagen bisher unerkannte und unbekannte Wahrheiten zeige<sup>31</sup>. Von einer Erkenntnis ausgehend falle ein neues Licht auf andere biblische Aussagen und bisher unentdeckte Schätze könnten demnach entdeckt werden. Klassisches Beispiel dafür ist die biblische Begründung der marianischen Dogmen. Das Wort: „Du bist voll der Gnade“ wurde mit der Erbsündenlehre zusammen gesehen, und es wurde gefolgert, daß Maria ohne Erbsünde empfangen sein müsse, denn sonst wäre ihr die Gnade nicht in vollem Maß zuteil geworden. Diese Glaubenserkenntnis wurde wiederum in Beziehung gesetzt zur paulinischen Aussage, daß der Tod die Frucht der Sünde sei. Weil Maria ohne persönliche Sünde und ohne Erbsünde war, „war es geziemend, daß ihr Leib von dem allgemeinen Los der Auflösung ausgenommen und alsbald in die Herrlichkeit des Himmels eingeführt wurde“<sup>32</sup>. Das Dogma von der leiblichen Aufnahme in den Himmel ergab sich als Konsequenz. Man war überzeugt, in dieser Zusammenschau die marianischen Dogmen aus der Schrift erheben zu können. „*Humani generis*“ begründete diese Explikation mit dem Wirken des Lehramts unter der Leitung des Heiligen Geistes; das Konvenienzargument spielte in den kirchenoffiziellen Darstellungen eine gewichtige Rolle<sup>33</sup>.

In der Schultheologie dominierte die Vorstellung, daß „ein neuer Glaubenssatz aus zwei geoffenbarten Prämissen einfach syllogistisch deduziert“<sup>34</sup> und so durch Konklusionen das Glaubenswissen immer weiter angereichert würde. Aber auch durch die Versenkung in den biblischen Text, der seine Tiefendimensionen erst Schritt für Schritt erschließt, durch die Meditation, durch liturgische Texte und



selbst durch Vorstellungen aus der Volksfrömmigkeit könne sich eine umfassendere Sicht der Überlieferung eröffnen, die dem rein historischen Verstehen verschlossen bleiben müßte. Wenn Dogmenentwicklung erklärt wird als die Explizitmachung dessen, was von Anfang an bereits implizit geglaubt wurde, gab es keine Veränderung der Botschaft, sondern nur die zunehmende Ausdrücklichkeit des verborgen und unbewußt immer schon Geglauten.

Während das Modell der Explikation gegebenenfalls Teilbereiche der Dogmenentwicklung zu erklären vermag, versucht das Konzept der organischen Entwicklung mit dem Verlauf der Geschichte insgesamt ernst zu machen. Es beruft sich auf die Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts, insbesondere auf Johann Adam Möhler und Johann Ev. Kuhn<sup>35</sup>. Das herangezogene Bild ist das Verhältnis von Eichel und Eiche, die völlig verschieden aussehen, aber dennoch eine einzige, mit sich selbst identische Wirklichkeit darstellen. So sei es auch mit der christlichen Botschaft: Ursprung in der Bibel und spätere Entfaltung erscheinen auf den ersten Blick als sehr verschieden, doch die gesamte Entwicklung verlief demnach aus innerem Antrieb und immanenter Steuerung. Im Neuen Testament ist nach dieser Überzeugung im Kern („in nuce“) bereits die ganze Entwicklung zur späteren Glaubenslehre enthalten. Die Differenzen bedeuten keinen Bruch mit dem Ursprung, vielmehr zeige erst die Eiche, was in der Eichel angelegt war. Erst die entfaltete Dogmatik könne aufweisen, was „in nuce“ im Evangelium steckte. Die Entwicklung erfolgte in der Kirche unter der Führung des Heiligen Geistes, der dafür bürgt, daß sich der Ursprung entfaltete, daß nicht ein Fremdes ihn ersetzte und verdrängte, also daß die Kirche als Trägerin dieser Entwicklung apostolisch blieb.

Bei aller Offenheit für den historischen Verlauf vermag dieses Modell nicht, die Schrift als „norma normans“ späteren Formen kritisch gegenüberzustellen und sie als Maßstab zu sehen, an dem spätere Lehraussagen geprüft werden müssen<sup>36</sup>:

„Ein organologischer Überlieferungsbegriff ... versagt vor vielen Faktoren, die zu seiner Gesamtdeutung gehören: dem Faktum der Häresie, ihrem Beitrag zur Entfaltung der Überlieferung, den lange Zeit verdeckten oder auch in Vergessenheit geratenen und erst später zum Zug kommenden Einsichten, Verschattungen und Depravationen der Wahrheit.“<sup>37</sup>

Auch ist innerhalb dieses Systems letztlich nicht einzusehen, warum man heute noch frühere Verwirklichungsformen von Kirche und Christentum zur Kenntnis nehmen soll, wenn doch in der Gegenwart die Entfaltung dessen gegeben ist, was im Ursprung nur angelegt war und erst im Lauf der Zeit sichtbar wurde. Wozu braucht es hier noch ein Studium des Neuen Testaments, der Kirchen- und der Dogmengeschichte, wenn man den Kodex, den Weltkatechismus und den Denzinger hat!

Dem historischen Verlauf kann nur eine Sicht gerecht werden, die nicht allein die Treue zur Überlieferung und die organische Entfaltung kennt, sondern auch den Bruch, nicht nur die Höherentwicklung, sondern auch den Irrweg, nicht nur die



Bereicherung, sondern auch ein ekklesiales Vergessen. Bei einer grundlegenden Veränderung der Fragestellungen wird auch die Glaubenslehre eine neue Gestalt annehmen müssen. Der Prozeß der Hellenisierung und die Dogmenbildung der Alten Kirche sind dafür wohl das klassische Beispiel. Kein Geringerer als Joseph Ratzinger hat darauf aufmerksam gemacht, daß die zentralen Begriffe der Trinitätslehre und der Christologie im Neuen Testament durchwegs nicht vorkommen, jedenfalls nicht in dem Sinn, den sie in den frühchristlichen Dogmen annahmen:

„Jeder der großen Grundbegriffe der Trinitätslehre ist einmal verurteilt worden; sie alle sind nur durch diese Durchkreuzung einer Verurteilung hindurch angenommen; sie gelten nur, indem sie gleichzeitig als unbrauchbar gekennzeichnet sind, um so als armseliges Gestammel – aber auch nichts mehr – zugelassen zu werden.“<sup>38</sup>

Es war ein weiter Weg von der biblischen Verkündigung, wie Gott am Menschen wirkte, bis zu den metaphysischen Aussagen über Gottes Sein und Wesen in den altkirchlichen Dogmen!

Dieser Prozeß war unausweichlich, als sich die christliche Gemeinde bewußt wurde, daß sie eine Botschaft weiterzugeben hatte, die nicht nur für einige wenige Menschen, sondern für alle das Heil bedeutet und die darum so gesagt werden mußte, daß alle sie zu verstehen vermochten. Obwohl Jesus den Raum Israels kaum überschritten hatte, erkannte die Kirche, daß sie seiner Botschaft nur treu sein konnte, wenn sie mit dieser Beschränkung brach und in alle Welt hinausging. Die Kontroverse zwischen Petrus und Paulus in Antiochien (Apg 15, 1–35; Gal 2) zeigt, wie schwer man sich mit dieser Entscheidung tat.

Nachdem sie aber gefallen war, stand die frühe Christenheit unabweisbar vor ganz neuen Fragen und Problemen, die bisher so nicht gestellt gewesen waren, und auf die Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller noch keine Antwort gegeben hatten. Als die Kirche sich der hellenistisch geprägten Welt stellte und damit vor allem durch die Fragen der neuplatonischen Popularphilosophie herausgefordert wurde, mußte die Botschaft neu gesagt werden, trotz aller Probleme, die sich mit einer Neuformulierung verbanden. Im Gegensatz zur These von der Hellenisierung des Christentums als Abfall von der Verkündigung Jesu ist dieser Prozeß als eine der großen Leistungen der frühen Christenheit zu würdigen, nämlich als die Inkulturation der biblischen Botschaft hinein in eine andere geistige Welt. Zweifellos hat die christliche Lehre in der Synthese von biblischer Botschaft und spätgriechischer Philosophie eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren: Die Übersetzung war ein schöpferischer Prozeß – und er hatte seinen Preis! Neue Aspekte wurden sichtbar, und sie wurden in ontologischen Kategorien ausgesagt; manches, vor allem die Unmittelbarkeit der Begegnung mit einer historischen Person, war dagegen in den dogmatischen Formulierungen kaum noch zu erkennen. Nur durch den Rückbezug auf die Schrift als bleibender Norm auch der Dogmen konnten die in ihnen in den



Hintergrund gedrängten Aspekte festgehalten werden und im weiteren Verlauf des Überlieferungsprozesses immer wieder zum Tragen kommen.

Wenn das Zusammentreffen von überlieferter Botschaft und neuer Herausforderung glückt, so wie es in Hellenisierung und frühchristlicher Dogmenbildung wohl beispielhaft geglückt ist, entsteht eine jeweils neue Synthese als Lebens- und Glaubensganzes. Diese ist nicht nur die Fortschreibung des immer schon Gesagten. Die Antwort wird vielmehr ausgehend von den Herausforderungen der jeweiligen Zeit in einer Relecture der Schrift und der überkommenen Glaubenslehre neu formuliert. Dabei darf die Kirche darauf vertrauen, daß der überlieferte Glaube das Licht ist, das sie Antworten finden läßt, in denen die Botschaft neu gesagt wird und dennoch die Sache Jesu bleibt. Die bloße Wiederholung des Überkommenen garantiert die Rechtgläubigkeit nicht. Die Synthese ist immer neu gefordert, sie ist nicht vorgegeben, die Antworten sind weder „in nuce“, noch implizit schon da, so daß sie nur ans Licht gebracht oder nur organisch entfaltet werden müßten. Die Dogmen der frühen Kirche waren nicht Abschluß, sondern Eröffnung eines Prozesses:

„Das Dogma bedeutet nicht das Ende des Bedenkens, sondern die Erhebung des Bedachten in das unbestreitbar und unverlierbar Denkwürdige.“<sup>39</sup>

Heute entfalten die Dogmen der Alten Kirche dieses dynamische Moment insbesondere auch als das klassische Modell von Inkulturation. Gerade in dieser Exemplarität sind sie bleibend denkwürdig.

Im Zeitalter kultureller Vielfalt insbesondere in den jungen Kirchen, aber auch einer abendländischen Weltdeutung, die sich von der des Hellenismus grundlegend unterscheidet, und die manche Dogmen als weithin unverständlich erscheinen läßt, leuchtet heute die Notwendigkeit schöpferischer Auslegung unmittelbar ein. Die Herausforderungen, denen die Kirche heute begegnet, sind in den verschiedenen Regionen der Erde höchst unterschiedlich, die Antworten werden nicht mehr einheitlich sein können. Man kann auch nicht erwarten, daß von vornherein immer die endgültigen und allseits befriedigenden Formulierungen bereitstünden. Auch in der Alten Kirche waren vielfältige Versuche und Umwege nötig, und es hat oft Jahrhunderte gedauert, bis eine allseits oder weithin akzeptierte Synthese formuliert werden konnte. Warum sollte es heute oder in den jungen Kirchen leichter gehen?

### Indirekte Verurteilung des Zweiten Vatikanums?

Wie das Christentum aussehen wird, das aus diesen Korrelationen erwächst, ist im voraus kaum absehbar. Einen Garanten, der von außerhalb der Korrelation von überliefertem Glaubenswissen und neuer Herausforderung den Prozeß überwachen und gewährleisten könnte, daß keine Irrwege eingeschlagen werden, gibt es nicht. Jeder steht selbst in diesem Prozeß der immer neuen Übersetzung. Aber



wenn man im Dialog bleibt mit denen, die sich, von vielleicht anderen Fragestellungen herausgefordert, ebenfalls um eine Inkulturation bemühen, darf man vertrauen, daß sich über alle Einseitigkeiten, Verkürzungen und Schwächen hinweg die Sache selbst immer wieder durchsetzen wird. Diesen Dialog zu ermöglichen und ihn einzufordern und vielleicht vergessene Aspekte einzubringen, ist eine der Aufgaben des kirchlichen Lehramts. Das Vertrauen, daß die Botschaft Jesu immer wieder neu zum Tragen kommt, gründet sich auf die Verheißung, daß die Kirche nicht aus dem Glauben fällt.

Die Aufnahme der Dogmengeschichte in das kirchliche und theologische Denken im Verlauf des 20. Jahrhunderts ist unumkehrbar. Dies bedeutet nicht weniger als einen Bruch mit dem Antimodernismus. Gewiß richtete sich *Pascendi* gegen ein Modell der Dogmengeschichte, das Kritik herausforderte. Aber die Verurteilungen der Enzyklika waren prinzipiell, und sie trafen nicht allein Loisy, sondern das historische Verständnis des Dogmas insgesamt und als solches. Was heute in der Kirche verbindlich gelehrt wird, was etwa das Zweite Vatikanum zum Verständnis der Offenbarung, zur Religionsfreiheit, zur Ökumene formulierte, wie die Pastorkonstitution die Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt von heute bestimmte – all das ist im Sinn der Verwerfungen von *Pascendi* eindeutig modernistisch. Solange das nicht anerkannt wird, kann etwa die Kontroverse mit dem Traditionalismus im Gefolge des Konzilskritikers Lefebvre keine Lösung finden. Gegen diese Erkenntnis hilft auch nicht die Aussage, man müsse *Pascendi* aus der damaligen Zeit und von den Einseitigkeiten eines liberalen Historismus her verstehen, die Herausforderungen hätten sich geändert und was damals vielleicht etwas schroff formuliert wurde, müsse in unsere heutige Situation hinein übersetzt werden. Denn genau diese Aussage, daß sich die christliche Lehre und Botschaft mit den Herausforderungen der Zeit ändern müsse, ist für *Pascendi* die „Quintessenz des Modernismus“.

Daß es trotz der Verurteilungen des Jahres 1907 und trotz der traumatischen Ereignisse im Antimodernismus zu einem Zweiten Vatikanum und zu einer historischen Betrachtung der Glaubenslehre und der Dogmen kommen konnte, ist ein Grund, auf die 100 Jahre nach *Pascendi* auch mit Zuversicht zurückzublicken.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Aus der umfangreichen Literatur vgl. einführend: M. Weitlauff, „Modernismus“ als Forschungsproblem, in: ZKG 93 (1982) 312–344; Antimodernismus u. Modernismus in der katholischen Kirche, hg. v. H. Wolf (Paderborn 1998); O. Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte (Regensburg 1995); C. Arnold, Kleine Geschichte des Modernismus (Freiburg 2007).

<sup>2</sup> Die Seitenangaben zur Enzyklika beziehen sich auf die autorisierte lateinisch-deutsche Ausgabe: Freiburg 1908, 53.

<sup>3</sup> DH 3543.



- <sup>4</sup> J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Köln 1966) 7.
- <sup>5</sup> D. F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. 1 (Tübingen 1840) 71.
- <sup>6</sup> A. Schweizer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906) Bd. 2 (Tübingen 1966) 620.
- <sup>7</sup> A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums (Leipzig 1900); Neuauflage hg. v. R. Rendtorff (Gütersloh 1999).
- <sup>8</sup> Paris 1902; deutsch: Evangelium u. Kirche (München 1904).
- <sup>9</sup> A. Loisy, Choses passées (Paris 1913) 170.
- <sup>10</sup> J. H. Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine (1845); deutsch: Über die Entwicklung der Glaubenslehre. Ausgewählte Werke, Bd. 8 (Mainz 1969).
- <sup>11</sup> Vgl. G. Larcher, Modernismus als theologischer Historismus (Frankfurt 1985); K. Rahner u. K. Lehmann, Kerygma u. Dogma, in: MySal, Bd. 1, 657–659.
- <sup>12</sup> Loisy, Evangelium u. Kirche (A. 8) 113f.
- <sup>13</sup> Ebd. 112.
- <sup>14</sup> Ebd. 189.
- <sup>15</sup> Zum ganzen Abschnitt vgl. P. Neuner, Religion zwischen Kirche u. Mystik. Friedrich von Hügel u. der Modernismus (Frankfurt 1977) 105ff.
- <sup>16</sup> Text in: DH 3401–3466.
- <sup>17</sup> So die Deutung dieses Sakramentenempfangs durch F. v. Hügel; vgl. dazu P. Neuner, Religiöse Erfahrung u. geschichtliche Offenbarung (München 1977) 67.
- <sup>18</sup> Vgl. DH 3537–3550, darin der zentrale Satz: „Ich unterwerfe mich auch mit der gehörigen Ehrfurcht und schließe mich aus ganzem Herzen allen Verurteilungen, Erklärungen und Vorschriften an, die in der Enzyklika ‚Pascendi‘ und im Dekret ‚Lamentabili‘ enthalten sind, vor allem in bezug auf die sogenannte Dogmengeschichte“ (DH 3543).
- <sup>19</sup> Vgl. E. Poulat, Intégrisme et catholicisme intégral (Tournai 1969).
- <sup>20</sup> R. Schaeffler, Philosophie u. katholische Theologie im 20. Jahrhundert, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. u. 20. Jahrhunderts, Bd. 3, hg. v. E. Coreth, W. M. Neidl u. G. Pfligersdorffer (Graz 1990) 50ff.
- <sup>21</sup> Vgl. A. Raffelt, Age ut intelligas. Eine Skizze zur pragmatischen Dogmenhermeneutik im französischen Modernismus, in: Dogmengeschichte u. katholische Theologie, hg. v. W. Löser, K. Lehmann u. M. Lutz-Bachmann (Würzburg 1988) 251–274.
- <sup>22</sup> Vinzenz v. Lérins, Commonitorium primum 23,3; dieser Text wurde in der Beschreibung des Dogmas durch das Erste Vatikanum zitiert (DH 3020).
- <sup>23</sup> DH 2802.
- <sup>24</sup> So I. v. Döllinger (anonym) in: Römische Briefe vom Concil von Quirinus (München 1870) 61.
- <sup>25</sup> DH 3886.
- <sup>26</sup> Das Konzil von Chalkedon. Geschichte u. Gegenwart. 3 Bde., hg. v. A. Grillmeier u. H. Bacht (Würzburg 1951–1954).
- <sup>27</sup> Handbuch der Dogmengeschichte, hg. v. M. Schmaus, J. R. Geiselman u. A. Grillmeier (Freiburg 1951 ff.).
- <sup>28</sup> Ratzinger (A. 4) 24.
- <sup>29</sup> In kirchlichen Texten und in Dokumenten, die nicht den Anspruch einer wissenschaftlichen Argumentation erheben, begegnet allerdings auch weiterhin verschiedentlich noch eine solche „Steinbruch-exegese“, mit deren Hilfe belegt werden soll, daß die kirchliche Lehre von Anfang an unveränderlich gewesen sei; vgl. etwa den „Katechismus der katholischen Kirche“.
- <sup>30</sup> Sth II 2, q1 a7.
- <sup>31</sup> So z.B. im Ersten Vatikanum: DH 3016.
- <sup>32</sup> L. Ott, Grundriß der Dogmatik (Freiburg 1961) 252.



<sup>33</sup> Vgl. K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4 (Einsiedeln 1960) 11–50, bes. 34–36; ders., Dogmen- u. Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: Schriften zur Theologie, Bd. 13 (Zürich 1978) 11–47, bes. 30–32. Die Argumentation verlief im Dreischritt: „potuit, voluit, ergo fecit“ – „Konnte Gott es tun? Wollte er es (,war es geziemend‘)? Also tat er es.“

<sup>34</sup> Rahner, Dogmenentwicklung (A. 33) 33.

<sup>35</sup> Vgl. W. Kasper, Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip, in: Dogmengeschichte u. katholische Theologie (A. 21) 376–403, bes. 390–392.

<sup>36</sup> Das ist auch eine Anfrage an die Aussagen der Dogmatischen Konstitution „Dei verbum“ des Zweiten Vatikanums, wo Schrift und Tradition allzu harmonisch und spannungsfrei als „demselben göttlichen Quell entspringend, ... in eins zusammen(fließend) und demselben Ziel“ (DV 9) zuströmend erscheinen. Im offiziellen Kommentar bezeichnete es J. Ratzinger „als eine bedauerliche Lücke“, daß „die ausdrückliche Nennung der Möglichkeit entstellender Tradition und die Herausstellung der Schrift als eines *auch* traditionskritischen Elements im Inneren der Kirche praktisch fehlen“ (LThK.E, Bd. 2, 524 f.).

<sup>37</sup> K. Lehmann, Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens, in: Dogmengeschichte (A. 21) 513–528, 514f.

<sup>38</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (München 1968) 133.

<sup>39</sup> H. Schlier, Biblische u. dogmatische Theologie, in: ders., Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg 1964) 32.