

Herbert Hammans

## Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung

Eine Entwicklung des Dogmas hat es in der Kirche zu allen Zeiten gegeben. Die Reflexion auf Wesen, Grenzen und Faktoren einer solchen Entwicklung kam jedoch in der katholischen Theologie erst im 19. Jahrhundert auf als Folge des Vormarsches des Entwicklungsgedankens in Philosophie und Wissenschaft und des Entstehens der Dogmengeschichte. Innerhalb der Kirche verlangten die Philosophie Anton Günthers, der Modernismus, schließlich die dogmatischen Definitionen der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Mariens eine Erklärung dieses Phänomens.

Die Tübinger Katholische Schule bemühte sich in ihren großen spekulativen Vertretern J. S. Drey, J. A. Möhler und J. E. Kuhn um eine Darlegung der katholischen Auffassung vom Fortschritt des Dogmas, die heute noch weiter wirkt. J. H. Newman wurde durch sein eigenes Leben zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit diesem Phänomen gezwungen. Ihr Ergebnis ist der großartige «*Essay on the development of christian doctrine*» (1845). Die scholastische Theologie dieses Jahrhunderts, die sich aus den genannten Gründen mit der Dogmenentwicklung zu befassen hatte, blieb in rein verstandesmäßigen Kategorien: Entfaltung ist Erhebung des in einem Urteil eingeschlossenen zum expliziten Wissen. Das Ergebnis der Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem Modernismus schließlich blieb, auf ihre Breite bezogen, recht dürftig. Einzelne Gedankengänge bei verschiedenen Theologen können allerdings Wege

zu einer umfassenden Erklärung weisen, vor allem die weiter unten zu entfaltende Vertiefung des Traditionsbegriffs durch M. Blondel.<sup>1</sup>

Die neueren Versuche seit dem Abflauen der Auseinandersetzung mit dem Modernismus, also etwa seit dem Ende des 1. Weltkrieges, zur Lösung des verwickelten Problems lassen sich etwas grob in drei Gruppen einteilen: die historischen, die intellektualistischen und die theologischen Erklärungen.

Die historischen Erklärungen bemühen sich, an sich zu Recht, die explizite Kenntnis der Glaubenswahrheiten in möglichst frühe Zeiten zurückzuverlegen. Denn sie nehmen an, daß schon in apostolischer Zeit ein irgendwie ausdrückliches Wissen von später definierten Dogmen bestand. Da diese Versuche aber zu historischen Unmöglichkeiten führten und von der unnötigen Voraussetzung ausgingen, der Spielraum der Dogmenentwicklung sei nur ganz gering, wurden sie ziemlich allgemein aufgegeben.<sup>2</sup>

Im 19. Jahrhundert griffen die Theologen scholastischer Richtung zur Erklärung unseres Problems auf das kontroverse Thema des dogmatischen Wertes eines theologischen Schlusses zurück, d. h. einer mit Hilfe eines Syllogismus aus einer Offenbarungsaussage gewonnenen neuen Aussage. Sie wenden diese seit der Spätscholastik in ganz anderem Zusammenhang entstandenen Überlegungen in der Weise auf unsere Frage an, daß sie ein neues Dogma als logisches, durch Schlußfolgern

gewonnenes Äquivalent der urchristlichen Offenbarungsgegebenheiten ansehen. Der Unterschied zwischen den drei bedeutenden Vertretern dieser intellektualistischen Erklärung der Dogmenentwicklung, R. M. Schultes, F. Marin-Sola und M. Tuyaerts, deren Werke fast gleichzeitig erschienen,<sup>3</sup> besteht dabei in folgendem: R. M. Schultes erklärt, nur das formell implizit Geoffenbarte sei definierbar; M. Tuyaerts und F. Marin-Sola dagegen gehen weiter und sehen auch das virtuell Geoffenbarte, das durch einen eigentlichen Syllogismus mit einem neuen Begriff abgeleitet wird, als von Gott bezeugt und daher als Dogma definierbar an. Für die scharfsinnigen Begriffsanalysen beider Richtungen muß auf die theologischen Lehrbücher verwiesen werden. Beide Thesen, die viele Anhänger fanden, wurden einer gründlichen philosophischen, theologischen und für ihre Begründungen aus der Geschichte historischen Untersuchung unterworfen<sup>4</sup> und lassen sich in ihrer Radikalität und Einseitigkeit nicht mehr halten.

Das Ungenügen an diesen Erklärungen der Dogmenentwicklung durch rein logische Explikation, die Beschäftigung mit der Glaubenswahrheit von Mariens leiblicher Aufnahme, die tiefere Kenntnis der Gedanken der Tübinger und Newmans, Einflüsse moderner Philosophie, schließlich der kirchliche und theologische Wandel der letzten Jahrzehnte ließen nach einer adäquateren Synthese aller Faktoren dieser Entwicklung suchen. Ihre Versuche werden als theologischer Typ der Erklärung bezeichnet, weil sie die «theo»-logische Eigenart der Dogmenentwicklung, die ein einmaliges Phänomen ist, besser beleuchten. Dabei hat seit den großen Werken von Schultes und Marin-Sola noch niemand es unternommen, eine umfassende Theorie vorzulegen. In Auseinandersetzung mit den bisherigen Versuchen werden verschiedene Gesichtspunkte hervorgehoben und Einzelfaktoren herausgestellt. Deshalb kann auch hier nur ein Überblick geboten werden, der die einzelnen Faktoren etwas lose aneinanderreihet. Dabei darf nie vergessen werden, daß alle Elemente des kirchlichen Glaubenslebens kraft der ihnen innewohnenden Dynamik an der Entfaltung der Offenbarung beteiligt sind, so daß gerade hier die Reduktion auf ein Prinzip unmöglich ist. Schließlich muß man sich bewußt bleiben, daß eine vollständige Theorie erst dann möglich ist, wenn die Dogmenentwicklung abgeschlossen ist, also faktisch für uns nie. Deshalb ist die Dogmengeschichte immer wieder überraschend, wie alle Geschichte einmalig, nicht in

gleichbleibende Gesetze einzufangen und daher auch nicht unter Berufung auf solche Gesetze anzufechten.

### 1. Die Offenbarung

Sehr wesentlich für eine angemessene Theorie der Dogmenentwicklung ist der Begriff der Offenbarung. Deshalb lautet der Vorwurf vieler Theologen gegen die Vertreter der intellektualistischen Richtung, sie setzten zu sehr voraus, daß die Offenbarungswahrheit zunächst und immer in eigentlichen Sätzen ausgesagt wird. Den Ausgangspunkt der Dogmenentwicklung bildet dann ein Komplex von formulierten Urteilen. Offenbarung ist aber doch zuerst ein Geschehen, Selbstmitteilung Gottes an den geschaffenen Geist. K. Rahner, dem wir die gründlichsten Überlegungen zu unserem Problem verdanken,<sup>5</sup> betont: «Offenbarung ist im ersten Ansatz nicht die Mitteilung einer bestimmten Anzahl von Sätzen, ...sondern ein geschichtlicher Dialog zwischen Gott und den Menschen, in dem etwas geschieht und die Mitteilung sich auf das Geschehen, das Handeln Gottes bezieht...» Dieses Geschehen ist Selbstmitteilung Gottes, endgültig und unüberbietbar. Denn erschlosse Gott sich nicht selbst, wäre sein Reden nicht nötig, da er alles andere außer sich, worüber er sprechen könnte, auf dem Weg der realen Schöpfung dieses mitgeteilten Endlichen geben könnte. Erschließt er sich aber selbst, braucht es im Empfänger der Offenbarung das innere Licht der übernatürlich erhebenden Glaubensgnade. Geschehe das nämlich nicht, so käme die Rede Gottes unter das subjektive Apriori des menschlichen Geistes und wäre so notwendig depotenziert zu einem Moment des Selbstverständnisses der bloßen Kreatur, darum also keine wirkliche Selbsterschließung Gottes mehr. Zur Offenbarung gehört damit der Hl. Geist als streng übernatürliche Selbstmitteilung Gottes. Damit ist für die Erkenntnis der Offenbarung ein eigener Sachverhalt gegeben; im Bereich des natürlichen Erkennens gibt es zwei Weisen des Erkennens: entweder hat man eine eigentliche Erfahrung der Wirklichkeit in sich oder in ihrer Wirkung, oder man ist auf das Zeugnis anderer angewiesen. Weil wir als Glaubende auf das im Wort geschehende Zeugnis von der Offenbarung angewiesen sind, schließt man zu schnell, daß die Offenbarung nach der zweiten Weise der Erkenntnis zu denken ist, als bloßes Wortzeugnis. Aber im gnadenhaft ankommenden Wort der Offenbarung ist die höhere Mitte gegeben: im Wort ist die Sache selbst gegeben. Das

gilt nicht nur für die offenbarungskonstitutive apostolische Zeit, sondern auch für die nachapostolische Zeit der Kirche, in der die Dogmentwicklung sich vollzieht. «Geist und Wort bilden zusammen die dauernd wirksame Möglichkeit einer Erfahrung, die grundsätzlich dieselbe ist wie die der Apostel, wenn sie auch immer wesentlich, weil auch vom überlieferten Wort der Apostel getragen, auf der der Apostel aufruhet und diese weiter fortsetzt...»<sup>6</sup>

In diesem Ansatz dürfte das bis zum Trienter Konzil sich erhaltende Theologumenon von einer Fortdauer der *revelatio* und *inspiratio* in der Kirche aufgenommen sein, das nicht als eine noch ungenügende Terminologie erklärt werden kann, sondern ein lebendiges Bewußtsein dessen zeigt, daß sich die Offenbarung adäquat genommen immer aus einem äußeren und einem inneren Moment zusammensetzt.<sup>7</sup> Natürlich darf bei aller Betonung des Wirklichkeitsaspekts der Offenbarung nicht ihre Artikulation im Wort übersehen oder geringgeschätzt werden.

Offenbarung als äußerer Vorgang geschieht aber nicht nur in Worten, sondern auch in Taten. N. Sanders weist darauf hin, daß die durch Christus verwirklichte übernatürliche Ordnung in ihm und seiner Kirche sichtbare Formen angenommen hat, aus denen sich im Laufe der Kirchengeschichte Erkenntnisse ergeben können.<sup>8</sup> H. Rondet sieht auch in den Taten Christi, im Gesamtvorgang seines Lebens und Lehrens Offenbarung, z. B. im Verhalten seiner Mutter gegenüber, durch das er uns den Platz Mariens in der Heilsordnung geoffenbart hat.<sup>9</sup> Ebenso kennt die Konstitution «*Dei Verbum*» des 2. Vatikanischen Konzils Offenbarung «in Taten und Worten, die beide innerlich miteinander verknüpft sind».<sup>10</sup>

Wie ist nun der ursprüngliche Ansatz von Offenbarung im erkennenden Subjekt zu denken? Hier bietet das Denken Newmans reiche Anregungen. Das Christentum ist, so sagt er, in die Welt gekommen eher als eine Idee denn als eine Institution. Diese Idee besitzt ein Leben. Der Eindruck, den in einer ersten Intuition der Geist von ihr empfängt, ist noch nicht ihr ganzes Verständnis. Sie muß sich im Geist entwickeln, ihre verschiedenen, anfangs noch nicht reflex bemerkten Aspekte entfalten. So entsteht durch das menschliche Denken in seinen verschiedenen Formen, die Newman mit psychologischer Subtilität beschreibt, ein großes Gedankensystem, das doch wenig mehr ist als der Repräsentant einer einzigen Idee.<sup>11</sup>

Dieser Gedanke einer globalen Erfahrung innerhalb des Offenbarungsgeschehens, die den Sätzen vorausliegt und eine unerschöpfliche Quelle für die Artikulation ist, findet sich bei verschiedenen Autoren. M. Blondel hatte schon darauf hingewiesen, daß die kirchliche Tradition nicht nur die Texte voraussetzt, sondern zugleich eine stets sich erneuernde Erfahrung besitzt, die es ihr erlaubt, in gewisser Hinsicht Herrin der Texte zu bleiben, statt ihnen unterworfen zu sein.<sup>12</sup> H. de Lubac nimmt für den Anfang eine ganz konkrete und lebendige Erfassung an, in der zahlreiche Formeln verborgen blieben. Man kann dieses anfänglich gegebene Mysterium «*Tout du dogme*» nennen.<sup>13</sup> Auf de Lubac beruft sich gern H. M. Köster, vor allem für die marianischen Dogmen, in deren Erkenntnis «ein noch nicht sogleich formulierter, dennoch in sich sehr bestimmter, geistiger Gesamteindruck eine beachtliche Rolle» spielt.<sup>14</sup>

K. Rahner versucht, diese leider philosophisch und theologisch nur wenig erklärten Andeutungen, die deshalb auch scharf angegriffen wurden, ein wenig auszuführen. Es gibt schon im natürlichen Bereich ein nicht in Sätzen artikuliertes Wissen, das Ausgangspunkt einer geistigen Entwicklung ist, die erst fortschreitend zu Sätzen führt. Es entbehrt nie eines gewissen Maßes an reflexer Gesagtheit; es versteht sich sogar durch die fortschreitende Reflexion selbst besser, so daß ursprüngliches, satzloses, wissendes Haben einer Sache und reflexes, satzhafte Wissen um dieses ursprüngliche Wissen sich gegenseitig bedingende und fortführende Elemente einer einzigen Erfahrung sind. Ein solches ursprüngliches Grundwissen gibt es auch in den Aposteln, in diesem Fall natürlich von der geschichtlichen Offenbarung in Christus entgegengenommen. «Der Christus als die lebendige Mitte zwischen Gott und Welt... ist der Gegenstand einer Erfahrung, die einfacher, gesammelter, schlichter und doch reicher ist als die einzelnen Sätze, durch die man diese Erfahrung ausmünzen kann in grundsätzlich unbegrenztem Fortschritt.»<sup>15</sup> Es kann so innerhalb der apostolischen Zeit schon Theologie, eine Entwicklung geben, ein Fortschreiten von unreflexem geistigem Besitz zu seiner genauen Artikulation, also Dogmenentwicklung innerhalb der Schrift, die K. Rahner als Modellfall aller Dogmenentwicklung ansieht.<sup>16</sup> Grundsätzlich kann es solche globale Erfahrung aber auch in nachapostolischer Zeit geben.

Wir meinen, daß dieser Gedanke, wenn er auch hinsichtlich seiner Herkunft, seiner Begründung, der genaueren Erklärung noch weitere geistige Ar-

beit verlangt, für eine adäquate Erklärung der Dogmenentwicklung viel austragen kann.

Er kann auch helfen, die von der Tradition stets hochgehaltene Fülle der apostolischen Zeit zu erklären, ohne daß man annehmen muß, die Apostel hätten ein in Sätze gefaßtes oder wenigstens unmittelbar faßbares Wissen über alle Offenbarungsinhalte besessen. Explizit wußten sie vieles nicht, aber sie wußten alles, weil sie die ganze Wirklichkeit der Heilstat Gottes ergriffen hatten und in ihr geistig lebten. Und weil sie es wußten in einer erfüllten Weise, ist das Glaubensbewußtsein der Kirche späterer Zeit nicht besser als das einfache der Apostel.

## 2. Satz und Wort

So hoch man auch die geistige Kraft des unartikulierten Besitzes des «*Tout du dogme*» ansetzen mag, so sehr bleibt doch dogmatische Entfaltung gebunden an die früheren Aussagen des Glaubens. Diese bestehen nun einmal in Sätzen. Deshalb muß gefragt werden, was diese Sätze genauerhin enthalten, und zwar, um eine grobe Ordnung zu ermöglichen, sowohl, insofern sie von Gott stammen, als auch, insofern sie von Menschen stammen.

Unter den ersten Gesichtspunkt fällt die heute viel verhandelte Frage nach dem Vollsinn der Hl. Schrift, dem sog. *sensus plenus*. Vor allem J. Coppens hat ihn in den letzten Jahren in verschiedenen Veröffentlichungen propagiert: «Der Vollsinn ist der biblische Tiefensinn, welcher von Gott selbst bei der Revelation und Inspiration eines Gotteswortes, gewöhnlich über das Bewußtsein des Hagiographen hinaus, als im Literalsinn beschlossen, beabsichtigt, intendiert ist.»<sup>17</sup> Der Hagiograph hat diesen Sinn nicht erkannt, denn er ist nicht einfach mit dem Literalsinn gegeben, wohl aber mit ihm homogen. Er wird aus ihm heraus durch neue Offenbarungen, im Lichte der Totalität der Hl. Schrift, im Lichte des Einflusses, den der betreffende Text selbst im Laufe der Glaubensentwicklung ausgeübt hat, klar.

Wie diese Erkenntnis geschieht, suchen einzelne Autoren auch zu erklären. E. Schillebeeckx verweist auf das Glaubenslicht,<sup>18</sup> A. Kolping spricht von einer der Kirche gegebenen, gnadenhaften Hell- und Scharfsichtigkeit, die auch das schaut, was mit Hilfe der natürlichen Sehkraft nur vage, undeutlich geahnt, keineswegs natürlich begründbar aufgewiesen werden kann.<sup>19</sup> K. Rahner weist darauf hin, daß ein menschlicher Sprecher die Folgerungen aus seinen Sätzen nie ganz übersieht, wohl aber

Gott. Er kann die Explikation seiner Aussagen von vorneherein wollen. Wird so aus seinen Aussagen etwas abgeleitet, so hat er das Abgeleitete zwar nicht formell gesagt, wohl aber mitgeteilt.<sup>20</sup> Ähnliche Gedankengänge finden wir bei E. Dhanis, der in subtilen Überlegungen nachweist, daß eine Wahrheit nur mittelbar bezeichnet, aber trotzdem formell bezeugt und daher mit göttlichem Glauben festgehalten werden kann.<sup>21</sup>

Auch als menschliches Wort öffnet das Offenbarungswort, also vor allem das Schriftwort, der Ableitung große Bereiche. Der biblische Schriftsteller sagt vieles durch die Art der Komposition. Seine Wiederholungen und seine Anspielungen auf andere Texte lassen seine Absichten erkennen. Außerdem schreibt er als Glied der Kirche, er steht in der Theologie der Kirche seiner Zeit. Daher darf seine Aussage vom Ganzen der Hl. Schrift her ausgelegt werden. Die Eigenart des semitischen Denkens, das offen und dynamisch, auf ein Mehr an Sinn gerichtet ist, verbietet eine Verkürzung der Schriftaussagen auf klar umrissene Prämissen.

Das verbietet die Eigenart menschlicher Sätze überhaupt. Jeder menschliche Satz hat eine gewisse Randunschärfe; durch seine Erklärung läßt sich nicht erschöpfend sagen, was alles mitgewußt und mitgesagt ist. Es kann aber vom Hörer in gleicher Weise mitgehört werden, dann von ihm satzhaft ausdrücklich gemacht werden, vielleicht in Form einer Deduktion, ohne doch den Bereich des vom Sprechenden formell Mitgeteilten zu verlassen. Solche Explikation kann nicht nur von einem Einzelsatz, sondern auch von einer Reihe von Sätzen aus erheben, was in ihnen als Hintergrund und die Einzelaussagen durchherrschende Grundeinstellung mitgedacht und mitgeteilt ist. So arbeitet ja die biblische Theologie.<sup>22</sup>

Hier hilft der Begriff des Verstehens weiter, den B. Welte in die Diskussion eingeführt hat.<sup>23</sup> Offenbarung muß ankommen in einem verstehenden Hören des angesprochenen Menschen. Solches Verstehen darf sich nicht beschränken auf das Mitvollziehen der materialen Mannigfaltigkeit der zu verstehenden Worte, sondern muß durchstoßen zum Verstehen des einen, lebendigen, alles informierenden Lebensprinzips, des Ursprungs der ganzen Wortmannigfaltigkeit. Wenn es sich in dieses Prinzip einschwingt, kann es vom Ursprung her alles andere verstehen und so, darf man fortsetzen, zu Aussagen kommen, die sich aus dem Geist der Offenbarung zwanglos ergeben und sich dann auch in den Worten und Äußerungen, in denen sich der

Geist der Offenbarung bezeugte, enthalten zeigen, ohne daß die Worte dieses Enthaltensein in ihrer nebeneinanderstehenden Mannigfaltigkeit anzuzeigen vermochten.

Über diese Überlegungen hinaus weist K. Rahner darauf hin, daß die objektive Implikation einer Aussage in anderen Sätzen, die wir bis jetzt betrachtet haben, gar nicht genügt, daß man sagen kann, sie sei von der Kirche immer geglaubt worden. Es kann sein, daß etwas objektiv in gewußten Sätzen impliziert ist, aber doch schlechterdings jenseits des Wissens um diese Sätze liegt und deshalb nicht als im Glauben festgehalten bezeichnet werden kann. So fordert er über eine objektive Implikation hinaus eine subjektive, die es ermöglicht, von einer Wahrheit zu sagen, sie sei von der Kirche und den Gläubigen immer schon gewußt worden, ohne doch ausdrücklich und reflex erfaßt gewesen zu sein.<sup>24</sup>

### 3. Die Logik und ihre Gewißheit

Für die intellektualistischen Erklärungen war der Syllogismus, nach den Regeln der Logik aufgebaut, Weg und Maß des Denkens, das zu neuen theologischen und dogmatischen Erkenntnissen führte. Gegen diese Einengung der Entwicklung, die ihre Wurzel hat in einer Einengung der Theologie auf die Konklusionstheologie,<sup>25</sup> erheben sich manche Einwände. Die Vertreter der intellektualistischen Theorien fragen in erster Linie, ob eine Wahrheit definierbar ist oder nicht. Sie fragen nicht, wie die Überzeugung von ihrer Definierbarkeit in der Kirche entstanden ist. Sie sehen also das Ergebnis, nicht den Weg. Der Weg der Wahrheitsfindung ist aber nicht der syllogistische Ableitung. Schon im Alltag muß die Folgerung auf ganz anderen Wegen aufgeleuchtet sein, damit wir überhaupt nach den logischen Prämissen suchen können. Schillebeeckx macht darauf aufmerksam, daß diese Denker den logischen Aspekt des Denkens mit dem psychologischen verwechseln. Psychologisch ist das Denken nichts anderes als die Totalität der Erfahrungserkenntnis, die vom Gegenstand beherrscht wird. Der Syllogismus kontrolliert nur seine noetische Gliederung. Die Schlüsse waren schon unbemerkt von Anfang an im Bewußtsein, wo sie von Erfahrungserkenntnis und reflexiver Analyse entdeckt wurden.<sup>26</sup> Zwischen der Logik der Findung und der der Nachprüfung besteht ein Unterschied.<sup>27</sup> Es gibt eine Erkenntnis, die sich aus tausend nur instinktiv erfaßten Beobachtungen in-

tegriert, aber, wenn überhaupt, nur schwer in eine Kette syllogistischer Formeln fassen läßt.

Weiter vergessen die Theologen leicht, daß es sich in den Glaubensaussagen um Heilsmysterien handelt, die mit rein menschlicher Logik nicht zu erfassen sind. Das Dogma macht unsere Begriffe bersten.<sup>28</sup> In diese Äußerungen der Diskussion mischten sich allerdings manchmal irrationalistische Töne, die den Wert menschlicher Begriffe in der Theologie überhaupt leugneten. Sie wurden in der Diskussion in ihre Grenzen verwiesen.

Sicher kann gesagt werden, daß das Zustandekommen einer Glaubensüberzeugung in der Kirche nicht durch logische Ableitung erklärt werden kann. Ihre erste Entdeckung wird ja auch gar nicht vom schriftlichen Niederschlag der Offenbarung angeregt werden, sondern eher von der Weise, in der die ein neues Dogma begründenden Wahrheiten in der Kirche verkündigt und vollzogen werden.

Das schließt aber nicht aus, daß zwischen später formulierten Dogmen und ursprünglichen Offenbarungsaussagen ein logischer Zusammenhang besteht, welcher allerdings nicht nur als Zusammenhang zwischen dem Expliziten und dem in ihm formell oder virtuell Impliziten verstanden werden darf. Die neuere geschichtliche und systematische Forschung hat die Abkünstigkeit der rein syllogistischen Denkweise erwiesen.<sup>29</sup> Die schon erwähnte Sprechweise der Schrift, die Eigenart der Theologie, die in der Erforschung ihrer Quellen die Mittel der historischen Wissenschaft eher als die der Mathematik anzuwenden hat, die Eigenart der Geisteswissenschaften überhaupt, in denen es selten ein ganz apodiktisches Argument gibt, sondern das Objekt durch sukzessive Annäherungen erreicht wird, legen doch nahe, der theologischen Überlegung in der Entfaltung des Dogmas den Raum einzuräumen, der dem Denken überhaupt im menschlichen Tun zukommt. Es besteht eine erkennbare Kontinuität in der Dogmengeschichte. Der Zusammenhang zwischen Altem und Neuem ist «nicht ein absolut metahistorischer, sondern liegt (mindestens auch) selber in der Ebene der geschichtlichen Weitersage der ursprünglichen Botschaft und ist so durchaus ein Faktum, das... einer historischen Erkenntnis zugänglich ist».<sup>30</sup>

Theologische Überlegung besagt natürlich nicht, daß diese Überlegung immer zu Gewißheit führt, selbst wenn man darunter nicht die metaphysische Gewißheit eines inklusiven Syllogismus im Sinne Marin-Solas versteht. Wodurch wird aber solche

Gewißheit erreicht? Nach manchen Theologen genügt dafür der übereinstimmende Glaubenssinn der Gläubigen, wenn er wenigstens vom Glaubenssinn des Papstes als der der Kirche anerkannt wird.<sup>31</sup> P. Rousselot, der damit einen Gedanken Newmans aufgreift, ähnlich K. Rahner, weisen auf eine auf wirklichen Motiven beruhende Überzeugung hin, die nur nicht so erklärt werden können, daß sie allen verständlich sind. Diese Überzeugung kann nachher entfaltet werden, ohne daß diese Entfaltung die vorhandene globale Sicherheit in ihrer Verläßlichkeit einholt. Solche Sicherheit gibt es auch in der Theologie. Die Überlegungen des einzelnen Theologen geschehen sozusagen als Angebot an das Glaubensverständnis der Gesamtkirche und an das Lehramt. Erst das Gesamtglaubensbewußtsein der Kirche kann eine theologische Überlegung qualifizieren. Oft wird auch nach einer Entscheidung des Lehramtes die Evidenz ihrer Gründe deutlicher, weil die Entscheidung als getane ihre eigene, innere Evidenz hat.<sup>32</sup>

E. Dhanis, der eine solche Art Sicherheit nicht annehmen dürfte, sucht eine Lösung mit Hilfe der thomistischen Theologie des Glaubenslichtes. Der Glaube ist ohne eine innere, dunkle Einladung des Vaters nicht möglich. Diese Einladung bezieht sich auf die von der Kirche verkündete Offenbarung. Sie kann sich auch auf Ableitungen aus ihr erstrecken, die nur wahrscheinlichen Charakter besitzen. Die Vermutung des einzelnen, diese Wahrheit könne geoffenbart sein, wird durch die wachsende Konvergenz solcher Vermutungen in der Kirche zu einer Gewißheit und kann dem Lehramt als Stütze für eine Entscheidung dienen.<sup>33</sup> Ähnliche Gedanken legen Cl. Dillenschneider und E. Schillebeeckx vor.<sup>34</sup>

#### 4. Die Tradition

Die intellektualistische Erklärung sieht in der Tradition in erster Linie eine Quelle, die neben der Schrift die Offenbarung enthält, so daß man aus ihr Dogmen ableiten kann. Dieser bekannte, doch recht statische Traditionsbegriff konnte weder der Fülle des Phänomens noch der Verflochtenheit von Schrift und Tradition einerseits und Tradition und Kirche andererseits gerecht werden. So bahnte sich in der Theologie seit dem 19. Jahrhundert eine Bemühung an, die nachbiblische Tradition weniger als statische Größe, sondern mehr als dynamischen, lebendigen Vorgang zu sehen (aktive Tradition), der die göttliche Offenbarung, die ihren ersten, von Gott garantierten Ausdruck in der Schrift gefun-

den hat (objektive Tradition) unter Teilnahme aller Glieder der Kirche bedenkt und auslegt (subjektive Tradition).<sup>35</sup> Sie wird so mehr als deklarative denn als konstitutive Tradition gesehen und in diesem Zusammenhang für eine Erklärung der dogmatischen Entfaltungen interessant.

Gedanken der Tübinger, vor allem J. A. Möhlers, wurden deshalb gern aufgegriffen, daß die Tradition im subjektiven Sinn ist «der eigentliche in der Kirche vorhandene und sich fortpflanzende kirchliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist».<sup>36</sup> Auch nach Newman, der übrigens von Möhler darin unabhängig ist, ermöglicht die vom impliziten Denken erfaßte Idee in der nachapostolischen Kirche eine lebendige und konkrete Interpretation der Quellen, in denen uns die Offenbarung zukommt. Vor allem aber überwand M. Blondel eine zu enge Auffassung der Tradition. Sie überliefert aus der Vergangenheit nicht eine Reihe von ehrwürdigen Sätzen oder Handlungen, sondern die lebendige Wirklichkeit selbst. Sie stützt sich auf die Texte, aber zugleich auf eine Erfahrung, die sich stets ereignet und ihr gestattet, Herrin der Texte zu bleiben. Sie formuliert Wahrheiten, die die Vergangenheit gelebt hat, ohne sie ausdrücken zu können. «Selbst wenn sie etwas entdeckt, hat sie das Gefühl, es nur getreulich wiedergefunden zu haben.» Sie läßt damit übergehen «de l'implicite vécu à l'explicite connu».<sup>37</sup> Die Tradition ist identisch mit der Aktion, diese natürlich im Sinne seiner Philosophie der Aktion verstanden.

Diese Gedanken, die von wenigen Zeitgenossen Blondels aufgenommen wurden,<sup>38</sup> wirken sehr stark in die heutige Theologie hinein. An Stelle vieler Zitate sei A. Liégé angeführt: «Die wirkliche Theorie der Entwicklung ist die lebendige und aktive Tradition, das fortgesetzte Pfingsten.»<sup>39</sup> Ähnlich denken und formulieren M. D. Chenu, Y. Congar, Cl. Dillenschneider, R. Draguet, J. R. Geiselman, H. de Lubac, H. Rahner, K. Rahner, E. Schillebeeckx.<sup>40</sup> Im Verhältnis zu dieser Richtung haben die Theologen, die das Lehramt mit der Tradition identifizieren, an Gewicht verloren.

#### 5. Der Glaubenssinn

Die Tatsachen der Dogmengeschichte, die zeigen, daß auch das gläubige Volk mit seiner Frömmigkeit an der Entfaltung der Glaubenswahrheit beteiligt ist, die Schwierigkeit, spätere Dogmen in einem stringenten Verfahren aus der ursprünglichen Offenbarungsaussage abzuleiten, die aufblü-

hende Theologie der Kirche und des Laientums legten Gedanken über einen Weg der Erfassung des Geoffenbarten nahe, der meistens Glaubenssinn genannt wird. Der Übereinstimmung der Gläubigen ist in der katholischen Theologie immer ein hoher dogmatischer Wert zuerkannt worden. Ihr Zeugnis ist Mittel zur Erkenntnis der Offenbarungswahrheit. Vor allem Newman hat dem Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens großen Wert zugesprochen.<sup>41</sup> Von diesem feststellbaren Glaubenskonsens ist zu unterscheiden der Glaubenssinn, eine Art spontaner Urteilskraft in Dingen des Glaubens. Für Newman ist er nichts anderes als der *illative sense*, der Folgerungssinn der Gesamtkirche.<sup>42</sup> Marin-Sola führte ihn als erster in die scholastischen Theorien der Dogmenentwicklung ein; auch das Lehramt kennt ihn und seine Kraft.<sup>43</sup>

Klar ist, daß er unter dem Einfluß des Glaubenslichtes und der Gaben des Hl. Geistes steht. Weniger klar ist, an welches natürliche Substrat dieses Wirken anknüpft. M. D. Koster, der den Glaubenssinn sehr hochschätzt, sieht im Sinn «die mit Lust und Neigung verbundene Empfänglichkeit und Anpassungsfähigkeit des Geistes, wie sie auf das ihm Zukömmliche und Eigentümliche im einzelnen geht.»<sup>44</sup> Seine theologische Interpretation des Glaubenssinnens steht leider auf recht schwachen Füßen, da er seine Quellen überfordert. C. Balic bezieht sich auf Grundsätze, die in einer verborgenen, sozusagen instinktiven Tätigkeit angewandt werden, J. Filograssi auf Sympathieurteile, die aus einem habituellen Wissen hervorgehen, Cl. Dillenschneider, der das gründlichste Werk zu diesem Thema vorlegte, auf einen dem spontanen Erkenntnisvermögen von Gott geschenkten, erfahrungsmäßigen Kontakt mit dem Glaubensobjekt.<sup>45</sup> M. Seckler führt ihn zurück auf «eine in der Dynamik des Geistes gründende Erkenntnis unreflexer Art, die sich des Logischen bedient, ohne darin aufzugehen, da das Objekt der Glaubenserkenntnis gleichzeitig Prinzip dieser Erkenntnis ist».<sup>46</sup> Hinzuzufügen wären noch die oben angeführten Darlegungen K. Rahners, H. Rondets, P. Rousselots über die Logik der Findung.

Alle Theologen, die sich mit dem Glaubenssinn befassen, warnen vor seiner Überschätzung. Der sich aus ihm ergebende Glaubenskonsens ist schwer zu bestimmen, der Glaube großer Teile des Volkes ist schwach, neigt zu Einseitigkeiten, ist für subtile Fragen nicht brauchbar. Das Urteil über ihn steht dem Lehramt zu, das ihn schon vorher anregte

und überwachte, aber auch gehalten ist, ihn zu berücksichtigen.

### 6. Die Erfassung des Geoffenbarten als Dogma

Eine dogmatische Entwicklung führt dazu, daß eine Wahrheit von der Kirche reflex als von Gott geoffenbart erkannt wird. Wie geschieht der Übergang ins reflexive Bewußtsein der Kirche? K. Rahner macht als erster auf dieses zentrale Problem der Dogmenentwicklung aufmerksam.<sup>47</sup> Weder die Berufung auf die kirchliche Definition noch auf die Schlüssigkeit der vorher angestellten Überlegungen, die ja keine Glaubenssicherheit bieten, noch auf das durch sie bloß gegebene Recht der Kirche, zu definieren, können diese Frage beantworten. Denn die Erkenntnis dieses Rechtes begründet noch nicht das Plus von Zustimmung, das im Glauben vorhanden ist. Ein ähnliches Problem besteht bei jeder freien Entscheidung, der eine Einsicht vorausgeht, die aber trotzdem, wenn sie gefällt wird, ihre eigene, nur ihr erreichbare Evidenz besitzt.

K. Rahner macht darauf aufmerksam, daß eine verwandte Frage besteht beim Übergang von der qualitativ niederen Stufe der *praeambula fidei* zum Glauben, wenn es sich auch in unserem Fall um den Glauben der ganzen Kirche handelt, den sie sich allmählich reflex vergegenwärtigt; außerdem geschieht er von einer schon geglaubten Offenbarung aus, nicht vom Nichtglauben. Deshalb kann er fordern, für diesen Übergang auf Überlegungen über die «*Analysis fidei*» zurückzugreifen. Ansätze dazu finden wir bei Newman, der durch die Berufung auf den *illative sense* sowohl die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung als auch die Erkenntnis der Offenbarkeit einer Einzelwahrheit erklärt, in Rousselots Gedanken über die «*Augen des Glaubens*», in einigen Ansätzen Dhanis', Rondets und Schillebeeckx's.

### 7. Das Lehramt

Die Vorlage durch das kirchliche Lehramt macht eine Offenbarungswahrheit zum Dogma. Auch im Entstehen schon hängt die dogmatische Entwicklung vom Lehramt ab, weil die außeramtlichen Faktoren vom Amt her und auf das Amt hin in der vom Amt geleiteten Gemeinschaft des Glaubens denken.

Weil mit der kirchlichen Vorlage gegeben ist, daß die Entwicklung, die zu ihr führte, legitim war, lag

es nahe, auf die fundamentaltheologische Rechtfertigung des Amtes allein zurückzugreifen, um jede dogmatische Entwicklung zu rechtfertigen. Diesen Weg sucht R. Draguet zu gehen, allerdings nur für den Fall, daß ein historischer oder rationaler Beweis nicht möglich ist.<sup>48</sup> L. Charlier und R. Spaemann sprechen von verschiedenen Überlegungen herkommend unseren theologischen Begriffen die Fähigkeit ab, zu einem eindeutigen theologischen Erkenntnisfortschritt zu kommen, weshalb nur das Lehramt unter Wirkung des Geistes die notwendigen Aussagen formulieren kann.<sup>49</sup> Cl. Dillenschneider schreibt dem Lehramt ein besonderes Charisma des Eindringens und Unterscheidens zu, wenn eine rationale Ableitung nicht zur Sicherheit führt.<sup>50</sup> Aus ähnlicher Wurzel kommt die Behauptung, ein Theologe könne grundsätzlich, nicht nur faktisch, eine Wahrheit nur unter dem Lichte des Lehramtes aus der Offenbarung erkennen, oder eine von Theologen festgestellte Erkenntnislücke könne durch den Beistand des Geistes in der kirchlichen Definition ausgefüllt und beseitigt werden.<sup>51</sup>

Gegen diesen theologischen Agnostizismus wenden sich energisch Y. Congar und K. Rahner; sie weisen darauf hin, daß das Lehramt materiell auf die Vorlage aus der Kirche angewiesen ist, daß die Theologie auch nach einer Definition noch die Aufgabe hat, ihre Legitimität nachzuweisen, auch wenn die Kirche sich in ihren Entscheidungen auf ihre Autorität, nicht auf rationale Deduktionen beruft. Eine Reduktion der Theologie der Dogmenentwicklung auf die Lehre vom Lehramt würde den Glauben in Einzelsätze atomisieren, die nur in der Autorität des Lehramtes geeint wären. Glaube wäre Gehorsam.<sup>52</sup>

### 8. Der Geist und die Gnade

Alle theologischen Überlegungen über die Dogmenentwicklung sind sich darüber klar, daß das Wehen des Geistes die dogmatische Entfaltung bewegt. Sie versuchen, dem Geist nicht nur negative Funktionen zuzuschreiben, als ob er bloß das Lehramt in der Definition oder die Entwicklung als Vorgang von Irrtümern bewahre, sondern sein Wirken positiv zu sehen. So spricht man von Erleuchtung des Verstandes und Inspiration des Willens, von seiner Lenkung auch der Ereignisse profaner Geschichte in seiner übernatürlichen Vorsehung, so daß «jede Tatsache der Zivilisation der Ausgangspunkt einer Lehrentwicklung in der Kirche sein kann».<sup>53</sup> Dillenschneider fordert zur Erkenntnis

der göttlichen Logik, die die ursprüngliche Offenbarung und den entwickelten Glauben verbindet, den Glaubenssinn und ein besonderes Charisma der Unterscheidung; ähnlich fordern die Anhänger des Vollsinnes eine gnadenhaft der Kirche gegebene Hell- und Scharfsichtigkeit.<sup>54</sup>

Vor allem betont O. Semmelroth das Wirken des Geistes in der Entfaltung des Dogmas.<sup>55</sup> Er vergleicht das Offenbarungswort mit dem Gottmenschen selbst. Wie es in ihm menschlichen Leib, menschliche Seele und darin verborgen den göttlichen Logos gibt, so gibt es im Offenbarungswort Wortleib, Wortsinn und in ihnen verborgen ein drittes göttliches Prinzip, das erst, wie ja auch der Logos im Gottmenschen, durch das führende Wirken des Geistes erkannt wird.

Auch habituelle Faktoren, die Glaubenskraft, das Glaubenslicht wirken ununterscheidbar auf die Dogmenentwicklung ein. Dhans beruft sich, wie gesagt, auf das Glaubenslicht, um klären zu können, wie Wahrheiten, die an sich nur mit Wahrscheinlichkeit aus dem Offenbarungsschatz abgeleitet werden können, doch sicher als von Gott angenommen werden können.<sup>56</sup> Auch E. Schillebeeckx fordert einen streng übernatürlichen Ausgangspunkt, da es sich hier um eine Glaubensentwicklung handelt.<sup>57</sup> Er sieht ihn im Glaubenslicht, durch das wir zum Glauben an die äußere Wortoffenbarung angeregt werden. Sie wird durch verschiedene Faktoren entfaltet. Das Glaubenslicht gewährleistet den Offenbarungscharakter einer so entwickelten Wahrheit. Es ist allerdings dem einzelnen nicht erkennbar, da es sich wie verloren im menschlichen Bewußtsein befindet. In der Gemeinschaft der Kirche dagegen, in der ja dogmatische Entwicklung unter Teilnahme aller Glieder der Kirche geschieht, wirkt das Glaubenslicht auf eine Konvergenz aller hin, so daß in der Kirche die Überzeugung wächst, daß eine Aussage tatsächlich etwas ausdrücklich werden läßt, was die Kirche schon lange praktiziert hat und was dem Inhalt der Christusoffenbarung entspricht. Das theologische Argument, das dann gefunden wird, ist wie das glückliche Wort, mit dem jemand unsere innerste Überzeugung formuliert. Das Lehramt hat diese Entwicklung stets beaufsichtigt und beurteilt die kollektive Glaubensreaktion der Glaubensgemeinschaft als vom Glaubenslicht bewirkt. So kann es ihr Ergebnis zum Dogma erklären. Es ist mit dem Glaubenslicht der Glaubensgemeinschaft das strukturell-eine Prinzip der Unveränderlichkeit des Glaubens.



K. Rahners Lehre von der Selbstmitteilung Gottes an den Geist in seiner eigenen Wirklichkeit nannten wir schon. Sie eröffnet der Dogmenentwicklung eine Dynamik auf eine immer größere Entfaltung von Aussagen, sie führt aber auch zu einer fortschreitenden Konzentrierung auf die apriorische Einheit, das Geheimnis des dreifaltigen

Gottes selbst. Die damit gegebene Aufgabe der Theologie, auf diese Einheit hinzudenken, scheint ihm zu wenig gesehen zu werden.<sup>58</sup>

Entfaltung des Dogmas vollzieht so die Kreisbewegung der Kreatur mit: von Gott ausgehend, alle Kräfte seiner Schöpfung in Anspruch nehmend, um sein unerschöpfliches Geheimnis ewig anzubeten.

<sup>1</sup> Dieser knappe Überblick beruht auf H. Hammans, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung: Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 7 (Essen 1965). Dort können Einzelheiten und Begründungen etwas apodiktisch klingender Urteile dieses Bulletins nachgelesen werden. Die demnächst erscheinende amerikanische Ausgabe (Westminster/Maryland) verarbeitet weitere Literatur. Die wichtigste Veröffentlichung der letzten Zeit ist der von K. Rahner und K. Lehmann verfaßte Abschnitt über die Geschichtlichkeit der Offenbarungsvermittlung in: J. Feiner und M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik I* (Einsiedeln 1965) 727–787, der in seinen referierenden Ausführungen auf unserer Arbeit beruht, während dieses Bulletin ihm wieder manche Anregungen verdankt.

<sup>2</sup> Die Unmöglichkeit dieser Voraussetzungen hat K. Rahner am Paradefall der Jungfräulichkeit Mariens nachgewiesen: *Virginitas in partu: Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln 1960) 173–205.

<sup>3</sup> R.M. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum* (Paris 1922); M. Tuyaerts, *L'Evolution du Dogme* (Löwen 1919); F. Marin-Sola, *L'Evolution homogène du Dogme catholique I und II* (Fribourg 1924). (La evolución homogénea del dogma católico [Valencia 1923]).

<sup>4</sup> Die Mühe einer historischen Überprüfung, die auch sonst für die Theologiegeschichte sehr wertvoll war, leisteten J. Alfaro, A. Lang und E. Pozo: J. Alfaro, *El progreso dogmatico en Suarez: Problema di teologia contemporanea: Anal. Greg.* 68 (1954) 95–122; A. Lang, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Erklärung der scholastischen Begriffe fides, haeresis und conclusio theologica: Divus Thomas 20* (1942) 207–236; 335–346; 21 (1943) 79–97; ders., *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik: Divus Thomas 22* (1944) 256–290; ders., *Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient: Münch. Theol. Zeitschr.* 4 (1953) 133–146; E. Pozo, *Contribución a la historia des las soluciones al problema del progreso dogmático* (Granada 1957); ders., *La teoría del progreso dogmático en Domingo de Soto: Rev. Esp. Teol.* 17 (1957) 325–356; ders., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca: Bibliotheca Theologica Hispana I, 1* (Madrid 1959); ders., *La teoría del progreso dogmático en Luis de Molina SJ: Archivo Teológico Granadino 24* (1961) 5–32.

<sup>5</sup> K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung: Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln 1954) 49–90; ders., *Überlegungen zur Dogmenentwicklung: Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln 1960) 11 bis 50; ders., *Dogmenentwicklung: LThK III* (Freiburg 1959) 457 bis 463; das Zitat: *Zur Frage 59*.

<sup>6</sup> K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung a. a. O.* 80.

<sup>7</sup> Vgl. dazu K. Rahner/K. Lehmann: *Mysterium Salutis I*, 737 bis 738; J. Ratzinger, *Offenbarung-Schrift-Überlieferung: Trierer Theol. Zeitschr.* 67 (1958) 13–27; ders., *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs: K. Rahner/J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung: Quaestiones disputatae 25* (Freiburg 1965) 25–69; Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen I* (Mainz 1964) 152–169 bietet eine reiche Sammlung von Texten, die das Fortdauern der «revelatio» und der «inspiratio» in der Kirche besagen (La tradition et les traditions [Paris]).

<sup>8</sup> *Openbaring, Traditie, Dogma-ontwikkeling: Studia catholica 15* (1939) 1–12; 111–129.

<sup>9</sup> H. Rondet, *La définibilité de l'Assomption: Etudes Mariales. Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales* (Paris 1948) 59 bis 95.

<sup>10</sup> *Constitutio dogmatica de revelatione divina* Nr. 2, vgl. Nr. 4 und 7.

<sup>11</sup> Diese sehr summarischen Andeutungen können, wie so vieles im Denken Newmans, leicht mißverstanden werden. Deshalb sei zu ihrer Begründung und Einordnung auf das Werk von J. H. Walgrave, Newman, *Le développement du dogme* (Tournai 1957) verwiesen, das Newmans Entwicklungslehre auf dem Hintergrund seiner Persönlichkeit, Philosophie, Psychologie und Apologetik beleuchtet.

<sup>12</sup> *Geschichte und Dogma. Mit Einführungen von J. B. Metz und R. Marlé* (Mainz 1963) 69–70 (Les premiers écrits de M. Blondel [Paris 1956] 149–228).

<sup>13</sup> H. de Lubac, *Le probleme du développement du dogme: Rech. Sc. relig.* 35 (1948) 130–160.

<sup>14</sup> H. Köster, *Unus mediator. Gedanken zur marianischen Frage* (Limburg 1950); ders., *Das theologische Gewissen und die marianische Frage. Beobachtungen und Bemerkungen: Theol. u. Glaube 40* (1950) 393–422; ders., *Grundfragen der theologischen Erkenntnislehre. Zur Kontroverse um das neue Dogma: Theol. u. Glaube 42* (1952) 248–262; das Zitat: *Grundfragen 253*.

<sup>15</sup> K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung a. a. O.* 78; vgl. *Mysterium Salutis I*, 758–759.

<sup>16</sup> Ders., *Überlegungen zur Dogmenentwicklung a. a. O.* 14–16; ders., *Theologie im Neuen Testament: Schriften zur Theologie V* (Einsiedeln 1962) 33–53.

<sup>17</sup> *Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments – Les harmonies des deux Testaments. Supplément bibliographique und Bibliographie J. Coppens: Folia Lovaniensia fasc. 3–4* (Bruges 1952) 21.

<sup>18</sup> E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie: Gesammelte Schriften I* (Mainz 1965) 149–150.

<sup>19</sup> A. Kolping, *Zur theologischen Erkenntnis methode anlässlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel: Divus Thomas 65* (1951) 81–105.

<sup>20</sup> K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung a. a. O.* 70–75.

<sup>21</sup> E. Dhanis, *Révélation explicite et implicite: Lo sviluppo del dogma secondo la Dottrina Cattolica. Relazioni lette nella seconda settimana teologica 24–28 Settembre 1951* (Rom 1953) 168–218, vor allem 175–207.

<sup>22</sup> K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung, a. a. O.* 81–86.

<sup>23</sup> B. Welte, *Philosophische Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung. Vortrag auf einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Dogmatiker im Oktober 1957 in Innsbruck. Zum Begriff des Verstehens, vgl. K. Lehmann, Verstehen: LThK X* (Freiburg 1965) 737/738.

<sup>24</sup> Vgl. *Dogmenentwicklung a. a. O.* 459; *Mysterium Salutis I*, 759; zum Begriff der subjektiven Implikation vgl. A. Röper, *Die anonymen Christen* (Mainz 1963) 24–38.

<sup>25</sup> Vgl. einige Bemerkungen bei H. Hammans, a. a. O. 167–169; E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie 89–91, 109–130*.

<sup>26</sup> E. Schillebeeckx, a. a. O. 62–63 und 114–115.

<sup>27</sup> H. Rondet, a. a. O. 67.

<sup>28</sup> H. de Lubac, a. a. O. 148.

<sup>29</sup> K. Rahner/K. Lehmann, *Mysterium Salutis I*, 760.

<sup>30</sup> K. Rahner, *Überlegungen zur Dogmenentwicklung, a. a. O.* 12.

<sup>31</sup> So z. B. M. D. Koster, Volk Gottes im Wachstum des Glaubens (Heidelberg 1950) 128.

<sup>32</sup> P. Rousselot, Note sur le développement du dogme: Rech. Sc. relig. 37 (1950) 113-120; ders., Die Augen des Glaubens. Mit einer Einführung von J. Trütsch: Christ heute V, 2 (Einsiedeln 1963) 68 bis 69 (Les yeux de la foi); K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung, a. a. O. 31-36, 45.

<sup>33</sup> a. a. O. 207-217.

<sup>34</sup> Cl. Dillenschneider, Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial (Rom 1954) 81-105; E. Schillebeeckx, a. a. O. 67 bis 74.

<sup>35</sup> Daß in der Überlieferung die Schriften tiefer verstanden werden, sagt auch die Dogmatische Konstitution über die Offenbarung des II. Vatikanischen Konzils in Nr. 8. Über die Kontroversen über das Wesen der Tradition fällt sie aber keine Entscheidung.

<sup>36</sup> Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Herausgegeben von J. R. Geiselmann (Darmstadt 1958) § 38, 415.

<sup>37</sup> a. a. O. 69/70.

<sup>38</sup> z. B. J. Bainvel, A. d'Alès, L. de Grandmaison, in manchen Gedanken A. Gardeil, vgl. H. Hammans, a. a. O. 90-97.

<sup>39</sup> Dogme: Catholicisme III (Paris 1952) 951-962, 961.

<sup>40</sup> H. Hammans, a. a. O. 261-262.

<sup>41</sup> Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens: Ausgewählte Werke III. Hrsg. von M. Laros (Mainz 1940) 198-239 (On the consult of faithful in matters of faith); den Text bietet auch: J. Guitton, Mitbürgen der Wahrheit. Das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre (Salzburg 1964) 53-97 (L'Eglise et les Laïcs, Paris).

<sup>42</sup> H. Fries, J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition: Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition. Hrsg. von M. Schmaus (München 1957) 63-122, 119.

<sup>43</sup> J. Filograssi, De sanctissima Eucharistia: Quaestiones dogmaticae selectae (Rom 1957) 44-45; Pius XII. begründet in der Enzyklika «Ad caeli Reginam» vom 18. November 1954 die Einführung des Festes Beatae Mariae Virginis Reginae u. a. «ex indito christiano populo religionis sensu»: AAS 46 (1954) 625-640, 638; II. Vatikanisches Konzil, Constitutio dogmatica «Lumen gentium» Nr. 12 und 35; Constitutio dogmatica «Verbum Dei» Nr. 5.

<sup>44</sup> a. a. O. 62; vgl. ders., Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche, (Münster 1948); ders., Theologie, Theologien und Glaubenssinn: Theol. u. Seelsorge (Paderborn 1943) 82-90.

<sup>45</sup> C. Balic, Il senso cristiano e il progresso del dogma: Lo sviluppo del dogma a. a. O. 106-134; J. Filograssi, a. a. O. 41-47; Cl. Dillenschneider, a. a. O. 317-327.

<sup>46</sup> Glaubenssinn: LThK IV (Freiburg 21960) 945-948, 947.

<sup>47</sup> K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung a. a. O. 40-49; ders., Mysterium Salutis I, a. a. O. 774-776.

<sup>48</sup> L'évolution des dogmes: Apologétique. Nos raisons de croire. Réponses aux objections. Publiée sous la direction de M. Brillant et M. Necondelle (Paris 21948) 1097-1122, 1121; ohne damit die anderen Wege der Begründung auszuschließen, stimmt ihm zu: Y. Congar, La Foi et la Théologie (Tournai 1962) 117-118.

<sup>49</sup> L. Charlier, Essai sur le problème théologique (Thuilles 1938) 64; 140-141; R. Spaemann, Das neue Dogma und die Dogmentheorie: Münch. Theol. Zeitschr. 3 (1952) 151-160, vor allem 158-159.

<sup>50</sup> Cl. Dillenschneider, a. a. O. 80-81, 360.

<sup>51</sup> B. Altaner, Zur Frage der Definierbarkeit der Assumptio BMV: Theol. Rev. 46 (1950) 5-20, 18.

<sup>52</sup> K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung a. a. O. 25-29; ders., Mysterium Salutis I a. a. O. 769-770; Y. Congar, Der Laie (Stuttgart o. J.) 467-468 (Jalons pour une théologie du laïcité).

<sup>53</sup> F. Cavallera, A propos de la vie du dogme: Bull. Litt. Eccl. 43 (1942) 61-74, 69.

<sup>54</sup> Cl. Dillenschneider, a. a. O. 80-81; 103; 360. A. Kolping, a. a. O. 90.

<sup>55</sup> Antwort auf Frage und Einwurf: Das neue Dogma im Widerstreit. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Hrsg. von O. Semmelroth (Würzburg 1951) 23-44; ders., Wesen und Werden des Dogmas: Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. Probleme der Gegenwart im Urteil der Kirche. Hrsg. von A. Hartmann (Frankfurt 1952) 216-233; ders., Zeitalter des Hl. Geistes: Geist u. Leben 32 (1959) 166-179, vor allem 169-173.

<sup>56</sup> a. a. O. 207-217.

<sup>57</sup> E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie, 67-74; 143 bis 144; 152-153.

<sup>58</sup> Überlegungen zur Dogmenentwicklung a. a. O. 36-40.

---

## HERBERT HAMMANS

Geboren am 3. April 1932 in Düren (BRD), 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Innsbruck und Aachen und doktorierte 1961 mit: Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung (Essen 1965).