

Yves Congar

Die Geschichte der Kirche als «locus theologicus»

Über jedes Wort in diesem Titel ließe sich diskutieren, vor allem aber darüber, wie weit man den Begriff «Kirche» fassen soll. Es setzt sich immer mehr die Tendenz durch, ihn im Sinn von «Gottesvolk» zu verstehen und in dessen Geschichte auch die nicht mit dem römischen Stuhl verbundenen christlichen Gemeinschaften miteinzubegreifen. Man spricht zuweilen von Christentumsgeschichte. Was den Begriff «locus theologicus» betrifft, so fassen wir ihn, ohne weitere Präzisierungen anzubringen, im Sinn von Melchior Cano (1562) auf, der eingangs dieses Aufsatzes angeführt zu werden verdient, weil er geschrieben hat, man müsse die Theologen, in deren Erörterungen die Geschichte kein Wort mitzureden habe, für ungebildet (*rudes*) halten.¹ Die «loci» bezeichnen die verschiedenen theologischen Erkenntnisquellen, die den Regeln der theologischen Kriteriologie entsprechend qualifiziert werden.

In einem gewissen Sinn umfaßt die Kirchengeschichte alles, ja, wenn man sie im weitesten Sinn versteht, selbst die Heilige Schrift. Zu ihr gehören die alte Epigraphie und Ikonographie, die Liturgie und jene «praxis Ecclesiae», auf die sich Thomas von Aquin in der Sakramententheologie wiederholt beruft; ferner die Schriften der Kirchenväter und Theologen, die Konzilsdokumente und die Verlautbarungen der Päpste, das Leben der Heiligen... Nicht diese verschiedenen Unterabteilungen interessieren uns hier; man spricht von ihnen in den Traktaten «De locis». Darin richtet man das Augenmerk fast ausschließlich auf ihren inhaltlichen Stellenwert, den man auf unglaublich juristische Art zu bestimmen sucht.² Man hebt im Grunde nur ihre – apologetisch dienliche – Bedeutung als weit zurückreichende Zeugen hervor, kümmert sich aber nicht um ihre Geschichtlichkeit als solche, als ob es nicht auf ihre Lokalisation in der Zeit (und im Raum) ankäme. Was uns hier dagegen beschäftigt ist dies, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt, an einem bestimmten Ort, innerhalb der Koordinaten von vorher und nachher, etwas Neues, anderes vor sich gegangen, gedacht und gesagt worden ist. Kurz, uns geht es hier um die Geschichte als solche. Oder vielmehr um die

Kenntnis des Geschichtlichen, um die Kenntnis dessen, was sich in der Abfolge der Zeiten und an verschiedenen Orten ereignet hat. Was kann diese Kenntnis zur Tätigkeit des Theologen beitragen?

1. Was die Kenntnis der Geschichte beiträgt

Es tönt bald banal, wenn man sagt, daß – nach und mit der jüdischen Religion – das Christentum von Wesen aus geschichtlich ist. Gott hat sich in Taten kundgetan, die sein Volk im Gedächtnis behalten und im Glauben gedeutet hat und denen inspirierte Worte und Schriften ihren vollen Offenbarungswert gegeben haben. Seitdem die Geschichts- und Bibelkritik besteht, stellt sich der Theologie die Frage nach der Beziehung und dem Zusammenhang zwischen den Aussagen des Glaubens und den Gegebenheiten, die einer im vernünftigen Maß kritischen Geschichtsschreibung zugänglich sind. Dies ist seit Beginn des 19. Jahrhunderts das Problem der protestantischen Theologie; es hat die Modernismuskrise in der katholischen Kirche bestimmt und seit R. Bultmann eine neue Form angenommen und ein ganz anderes Gewicht erhalten. Eine Theologie, und vor allem eine Christologie, die vor ihm die Augen verschließt, wird von niemandem, der im Bilde ist, mehr ernst genommen werden. Zudem empfehlen alle Pläne zur Erneuerung der theologischen Studien und das Konzilsdekret «Optatum totius» selbst, in die dogmatischen Fragen auf dem Weg ihrer Genese auf biblischer, patristischer und geschichtlicher Ebene einzudringen (man erschließe «die weitere Dogmengeschichte unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur allgemeinen Kirchengeschichte», Nr. 16). Eine Theologie, die diesen beiden Forderungen nach einer genetischen Einführung und einer geschichtlichen und im vernünftigen Maß kritischen Behandlung der schriftlichen Dokumente nicht nachkommt, wird von nun an keine Geltung mehr beanspruchen dürfen und unzulänglich bleiben.

Das Problem der Dogmenentwicklung wurde bei uns seit dem 19. Jahrhundert gestellt. Während es vom Ersten Vatikanum praktisch ignoriert wurde, wurde es vom Zweiten zur Kenntnis genommen (Dei Verbum, Nr. 8), aber zu diesem Zeitpunkt war seine Formulierung in der Problematik der sachverständigen Theologen bereits überholt. Eine bessere und kritischere Information über die Tatbestände, ein schärferes Wissen um die Geschichtlichkeit und Bedingtheit der theologischen und sogar der dogmatischen For-

mulierung durch die Problematik einer Epoche und ihre kulturellen Triebkräfte erlaubten es nicht mehr, eine so einfache und optimistische Sicht der Dogmengeschichte zu haben. Diese stellt nicht so sehr eine zusammenhängende «Entwicklung», eine fortschreitende Herausschälung des implizit Enthaltenen dar, sondern eher eine Folge von Formulierungen ein und desselben Glaubensinhaltes, der sich in verschiedenen Kulturwelten reflektiert und ausdrückt.³

Anfänglich hatte man der Geschichtswissenschaft die Funktion zugeordnet, die katholischen Positionen zu verteidigen und zu verdeutlichen. Dies war im 16. Jahrhundert nötig⁴ und behält seinen Sinn. Pius XII. beschränkte den Nutzen der positiven Theologie nicht darauf, sondern nahm den Gedanken Pius' IX. wieder auf, der von der Theologie erwartete, daß sie aufzeige, wie die von der «Kirche» definierte Lehre in den Quellen enthalten ist.⁵ Selbstverständlich muß man darüber hinausgehen. Wir sind uns der geschichtlichen Bedingtheit der lehramtlichen Dokumente klarer bewußt geworden: Sprache, Denkkategorien, Problemstellung bestimmen sogar, wie man an die Fragen herangeht. Zur Deutung der Konziltexte und der Verlautbarungen des ordentlichen Lehramtes der Päpste und der andern Autoritätsträger bedarf es einer ganzen historischen Hermeneutik.⁶ Wir sollten einen philologischen, historischen und kirchenrechtlichen Kommentar zum Denzinger haben. Erst ein solcher Kommentar könnte uns über den genauen Sinn und die Tragweite der Texte ins Bild setzen. Der Syllabus Pius' IX. z. B. läßt sich nur von der geschichtlichen Situation und sogar zum großen Teil nur von der damaligen Lage Italiens her richtig verstehen; die Dokumente, auf die dieses Verzeichnis verweist, strotzen von Anspielungen auf die gesellschaftliche und politische Lage Europas.

Letztlich wird in der Welt von heute eine offene Anerkennung der Geschichtlichkeit und – bis zu einem gewissen Maße – der Relativität vieler Akte, Texte und Haltungen die beste Apologetik sein. Wie H. Küng wiederholt betont hat und Schritte wie die von Ch. Davis uns schärfer bewußt gemacht haben, geht es für die Kirche darum, glaubwürdiger, vertrauenswürdiger dazustehen. Deswegen – aber diese Pflicht besteht schon abgesehen von allen «Nützlichkeits»-Erwägungen – sollte sie so und so viele Fiktionen aufgeben und veraltete Tabus, die sich nach dem heutigen Stand der Erkenntnisse einfach nicht mehr halten lassen, aufheben.⁷

Die Kenntnis der Geschichte öffnet uns den Weg zu einem gesunden Relativismus. Dieser ist etwas ganz anderes als der Skeptizismus; er ist im Gegensatz zu diesem ein Mittel, um wahr zu sein und sich wirklichkeitsentsprechender zu sehen und im Blick auf die Relativität dessen, was tatsächlich relativ ist, nur das als absolut zu bezeichnen, was diesen Namen wirklich verdient. Dank der Geschichte sehen wir die Dinge in ihren richtigen Proportionen und hüten uns, das für «die Tradition» zu halten, was erst von vorgestern ist und im Lauf der Zeiten sich mehr als einmal gewandelt hat. Wir entdramatisieren so viele Besorgnisse, die das Aufkommen neuer Ideen und Formen zwangsläufig in uns weckt. Wenn der Sinn für die Geschichte über die bloße Kenntnis und das journalistische Wissen um die Vergangenheit hinausgeht, können wir uns mit seiner Hilfe in der Gegenwart besser auskennen und über das, was sich wirklich abspielt, und über den Sinn der Spannungen, die wir erleben, klarer im Bilde sein.⁸ In dieser Hinsicht stellt die Geschichte der Gegenwart und die Zeitgeschichte – ein Fach, das sich neben der Religionssoziologie mächtig entwickelt – eine besonders wirksame Hilfe dar.⁹ Zu erwähnen ist aber auch die Geschichte der Geschichtswissenschaft. Diese ist etwas ganz anderes als ein Sich-selbst-Überbieten der Forschung; sie ist ein ausgezeichnetes Mittel zur Selbstkritik, indem sie uns aufzeigt, warum, unter dem Gewicht welcher Umstände man bis anhin die Ereignisse und die Menschen, Luther beispielsweise, nicht richtig eingeschätzt hat.¹⁰ Wenn die Kenntnis der Vergangenheit dazu verwendet wird, unsern Platz in der Gegenwart besser zu bestimmen, kann sie uns zur Prospektion behilflich sein. Teilhard de Chardin hat gesagt: «Die Vergangenheit hat mir den Bau der Zukunft enthüllt.»¹¹ Dies ist in einem mir bekannten Bereich, in der Geschichte der Ekklesiologie, offensichtlich der Fall. Die Kenntnis dieser Geschichte erhellt das Werk des Zweiten Vatikanums und den Sinn dessen, was Gestalt annehmen will und im Kommen ist.

Es gibt ein Gebiet, auf dem sich der Einfluß der Geschichtskennntnis als außerordentlich heilsam erwiesen hat und erweist: der Ökumenismus. H. I. Marrou spricht ganz allgemein von einer läuternden Wirkung des geschichtlichen Denkens: es befreit uns von der Last der Vergangenheit.¹² Aus ungenügender Kenntnis der Geschichte sowie der örtlich verschiedenen Situationen hat man während Jahrhunderten einander verurteilt und in den Bann getan, ohne je auf den Gedanken zu kommen, daß auch etwas anderes berechtigt sein könn-

te als das, was man jeweils selbst für richtig hielt. Man war des Glaubens, das, was man für richtig halte, sei von jeher als richtig angesehen worden. Man ermangelte des notwendigen Abstands. Man wollte den andern sich gleichschalten. Die Kenntnis der Geschichte hat es ermöglicht, das Dossier mehrerer Streitfälle von neuem zu öffnen: das des sogenannten «Monophysitismus» der vorchalcedonischen Theologen,¹³ das des Patriarchen Photios (F. Dvornik), das der Bannbulle von 1054, das des jansenistischen Schismas von Utrecht.¹⁴ Von Luther war bereits die Rede. Die Geschichte hat es auch ermöglicht, Probleme wieder aufzugreifen, die einst von der Apologetik belastet waren, wie z. B. das der Tradition.¹⁵ Wir stehen erst am Beginn dieser Katharsis, dieser Befreiung durch das geschichtliche Wissen zu einer erweiterten Wahrheitssicht. Ich selbst kann bezeugen: Jedesmal (oder fast jedesmal), wenn ich zu den wirklichen Fakten und den ursprünglichen Dokumenten zurückging, nahm der Sachverhalt ein anderes Aussehen an, als wie man ihn uns geschildert hatte.

2. *Epistemologie und Theologie dieser Frage*

Es sei einem Mann, der der Theologie zu dienen sucht, gestattet, an die Historiker eine prinzipielle Frage zu richten. Unter Theologie wird die wissenschaftliche Erhellung und Entfaltung der Offenbarung Gottes verstanden. Nun sagen wir aber, die Offenbarung sei mit dem Tode der Apostel abgeschlossen – wenigstens in dem von H. de Lubac treffend dargelegten Sinn, daß sie dann, wenn das Zeugnis über Christus abgelegt ist, zu ihrer Vollendung gelangt ist. Wie Johannes vom Kreuz gesagt hat, hat Gott uns nichts Weiteres mehr zu sagen, weil das, was er in Teilaussagen einst durch die Propheten gesagt hatte, er jetzt auf vollständige Art gesagt hat, indem er uns im Sohn alles schenkte.¹⁶ Ist damit das Spiel zu Ende? Wird, wie K. Barth einmal formuliert hat, die Eschatologie nur der Zeitpunkt sein, an dem das Tuch weggehoben wird, das über die schon von jeher gedeckte Tafel gebreitet war? Bringt die Geschichte nichts Neues?

Eine solche Auffassung stößt auf wenigstens drei Einwände, die vielleicht drei Ausdrucksformen der gleichen Schwierigkeit sind. Erstens von dem her, was die Geschichte ist: das Betätigungsfeld unserer Freiheit. Darin liegt der Gedanke des Neuen, der Hervorbringung von noch nie Dagewesenem. Zweitens vom biblischen Zeitbegriff her – ein Begriff, der in den letzten zwanzig Jahren oft

ans Licht gehoben wurde und von C. Tresmontant so dargelegt wird: «Im biblischen Denken koexistiert wie bei Bergson die Ewigkeit mit einer schöpferischen und erfinderischen Zeit. Die Zeit ist nicht einfach der Ablauf von dem, was in der Zeitlosigkeit schon vorgegeben war, so daß ein zeitenthobener Blick aufs Mal hätte voraussehen können, was ein für allemal gegeben war (außer wenn es sich dabei um Gott handelt...). Die Zeit ist wirklich unablässig Genese von unvorhergesehenem Neuem.»¹⁷ Wie man treffend bemerkt hat, gelangt Odysseus in der Odyssee an seinen Ausgangspunkt, Ithaka, zurück, während die biblische Geschichte dem Geheiß des Aufbruchs, des Vorwärtsschreitens gehorcht: Abraham, der auszog; das Evangelium als «Übergang» und Ruf, stets über sich hinauszugehen. Den dritten Einwand entnehmen wir einer kritischen Überprüfung von «Gaudium et spes» und des Zweiten Vatikanums ganz allgemein durch einen Marxisten.¹⁸

P. Lecocq unterscheidet drei Erkenntnisebenen oder -quellen, die der theologische Diskurs artikuliert: 1. die geoffenbarte Wahrheit, die von oben kommt und unveränderlich, endgültig, unerschöpflich reich an Anwendungsmöglichkeiten ist; 2. die Tradition, der Schatz und die Summe der Überzeugungen, die im Lauf der Jahrhunderte von der Weisheit der Kirche, die das Offenbarungsgut hütet, erworben wurde; 3. die Fakten der Geschichte. Nach Ansicht des Autors läuft in «Gaudium et spes» wie im ganzen christlichen Denken und Verhalten schließlich alles auf die Neubestätigung geoffenbarter Sätze hinaus. Die Geschichtsfakten sind höchstens eine Gelegenheit, das schon Gesagte von neuem zu bekräftigen; die konkrete Wirklichkeit ist eigentlich keine Erkenntnisquelle; «die Geschichte ist schließlich nichts anderes als eine immer neue Abwandlung des stets gleichen, das sich wiederholt, indem es sich verändert» (S. 77).

Wir haben nicht vor, dieser marxistischen Kritik klein beizugeben, denn wie könnten wir, ohne sogar unsere Grundlagen zu verleugnen, uns einer Position anschließen, für die jede Behauptung, daß eine transzendente Ordnung existiert und daß nicht alles von unten, von einer rein menschlichen Geschichte herkommt, utopisch oder idealistisch ist? Wir werden uns weiterhin an die biblischen und christlichen Aussagen halten; die marxistische Kritik verpflichtet uns jedoch, gewisse Dimensionen von ihnen, die vielleicht bis anhin etwas übersehen wurden, besser wahrzunehmen.

Wir müssen von zwei exegetischen Gegebenheiten ausgehen: 1. Man wird immer deutlicher

inne, daß die Stelle Ex 3, 14, wo Gott seinen Namen, d. h. sich selbst offenbart, den Sinn hat: «Ich werde der (das) sein, der (was) ich sein werde»; ihr werdet mich an meinen Taten erkennen; «ich werde für euch dasein».¹⁹ Gott ist der lebendige Gott; er gibt sich kund in seinen Werken, in der Geschichte, die erst am Ende abgeschlossen sein wird.

2. Der biblische Wahrheitsbegriff ist eschatologisch: die «Wahrheit» verwirklicht sich in dem, was ein Ding seiner Bestimmung nach werden soll; sie liegt vor uns, nicht hinter uns.²⁰ Gott selbst ist nicht hinter der Welt; er ist vor ihr und ruft sie. Nach dem großartigen Wort, das Msgr. Hazim, orthodoxer Metropolit von Latakije, in der Eröffnungsrede an der Konferenz von Uppsala im August 1968 ausgesprochen hat, «erklärt sich das Christentum nicht durch die Vergangenheit, sondern durch die Zukunft». Darum *geschieht* die Wahrheit²¹ – dies ist ein tief jüdischer und alttestamentlicher Gedanke. Das Christusereignis hat diese Gegebenheiten nur umgewandelt, nicht aufgehoben. Wie O. Cullmann treffend dargetan hat, hat es in dem Zeitpunkt, den Paulus «die Fülle der Zeit» nennt, das Ende vorweggenommen, aber bei dieser Vorwegnahme in das Zentrum, in das Herz der Menschheitsgeschichte das Prinzip (ohne die Fülle seiner Wirkungen) der eschatologischen Vollendung eingeführt: neuer *und ewiger* Bund. In einem gewissen Sinn ist somit alles schon geschehen. Es kann nichts geben, was über das persönliche Kommen Gottes in unsere Menschheit und unsere Welt hinausgeht; es kann keine Worte mehr geben nach *dem* Wort.²²

In einem ebenso wirklichen Sinn jedoch ist die Wahrheit Christi noch zu verwirklichen: vgl. Eph 1, 23; 4, 15–16; Kol 1, 19. Christus ist in sich selbst Fülle, muß sich aber noch in uns erfüllen. Christus und sein Wort haben noch etwas Unausgedrücktes, Ungesagtes an sich, das zu seiner Äußerung der noch nicht zum Abschluß gelangten Vielfalt der Geschichte und der Völker bedarf. Christus ist nicht nur Alpha, sondern auch Omega (Apok 1, 8; 21, 6; 22, 13). Man hat schon gesagt: «Die Zukunft des Menschen ist der Mensch.»²³ Es gibt eine Zukunft Christi in seinem Leib, den Augustinus den «Christus totus, Christus integer» nennt. Es gibt einen Christus im Kommen, bis er zu seiner vollen eschatologischen Wirklichkeit gelangt ist; es gibt nach einem Wort Tennysons «the Christ that is to be».²⁴ Was besagt dies konkret?

Zunächst ein An-den-Tag-Treten Christi und durch ihn Gottes im Leben seiner Heiligen: «Das Leben der Heiligen ist auch ein Wort Gottes.»²⁵

Der «sensus fidelium» hat nicht eine unbedingte Geltung, ist aber ein sehr bedeutungsvoller «locus theologicus»: er ist an liturgischen Schöpfungen und so an der Schaffung einer «lex orandi» mitbeteiligt. Und doch ist die Sakramentenliturgie der typische Ort der Reproduktion des stets Gleichen, da sie die Aktualisierung (die *memoria*) des Ephapax der Erlösung ist. Die Kirche ist jedoch nicht nur Liturgie, sondern auch Prophetie, insbesondere in dem Verständnis und dem Wort, das sie unter den Anregungen und manchmal Forderungen, die von der Geschichte ausgehen, aus der Offenbarung und dem Christusereignis zieht. Die Aktualisierung des Gotteswortes gehorcht noch weitern Bedingungen als der der Heilshandlungen in den Sakramenten. Das Wort (*gesta et dicta*) Gottes kann unablässig vertieft werden; vor allem aber wird es den Menschen vorgelegt in der Vielfalt der Zeiten und Orte, Erfahrungen, Probleme und Kulturen. In ihrer beständigen Neuheit und Ursprünglichkeit erheischt die menschliche Geschichte einerseits unablässig eine Antwort auf noch unbekannte Fragen, und andererseits bringt sie Ausdrucksmittel mit sich, die vorher noch nicht geschaffen waren. Die Geschichte als Eintreten des Noch-nie-Dagewesenen fließt somit in den Wesenskern dieser «Zukunft Christi» ein, die das Leben des Gottesvolkes ist. Dieses empfängt von ihr «sogar die Bedingungen seines Zeugnisses» und «die Mittel, um seiner Botschaft im Heute Gottes ihre Aktualität zu geben» (Chenu). Dies ist, wenn auch etwas zaghaft formuliert, der Sinn von Nr. 44 von «Gaudium et spes» (vgl. Nr. 58, Abschnitt 2) und des Gedankens von den «Zeichen der Zeit».

Was die Probleme der Zeit und der Kulturen betrifft, so kann es sich nicht darum handeln, aus dem «Gegebenen» lediglich die Folgerungen zu ziehen, die es vorgeformt enthält. Es gibt nicht lediglich eine Wiederholung des stets Gleichen: die Aktualisierung nimmt Neues, noch nie Dagewesenes in sich auf und verleibt es sich ein. Die Zeit rückt immer vor. Doch der Heilige Geist ist dem Volk Gottes gegeben worden, um unablässig Christus zu empfangen und ihn voranzutragen in das Noch-nie-Dagewesene der Geschichte hinein. Er spricht weiterhin durch die Propheten. Er ist, wie H. U. von Balthasar gesagt hat, «der Unbekannte jenseits des Wortes».²⁶ Wenn die biblische Wahrheit vollendet ist, so ist er «der Geist der Wahrheit». Man müßte hier eine ganze Theologie des Heiligen Geistes vorlegen; doch würde uns dies zu weit führen. Auf alle Fälle versteht man, warum Jesus sagen konnte: «Wer an mich glaubt,

wird noch größere Werke vollbringen als ich» (Jo 14,12).

Man könnte das Problem noch erweitern und sich fragen, ob diese Geltung als «locus theologicus» sich über den Bereich des Volks der Getauften hinaus auch auf die sogenannte Profangeschichte ausdehnen ließe und unter welchen Bedingungen. Man käme damit auf die eingangs dieses Aufsatzes angetönte Frage zurück: Was hat man unter dem Wort «Kirche» zu verstehen? Zum mindesten ist zuzugeben, daß echt christliche Keimkörner oder Werte außerhalb der christlichen Kreise, ja zuweilen in Opposition zur geschichtlichen Kirche eine geschichtliche Entfaltungschance – eine wenn auch zwiespältige, so doch wirkliche Entfaltung erlebt haben. Die Konzils Erklärung «Dignitatis humanae» spricht in diesem Sinn (Nr. 12, Abschnitt 2); Paul VI. hat anerkannt, daß die Französische Revolution im Grunde «christliche Ideen übernommen hat: Brüderlichkeit, Freiheit, Gleichheit, Fortschritt, Verlangen, die untern Klassen zu heben».²⁷ Läßt sich noch mehr sagen? «Gaudium et spes» anerkennt, daß der Heilige Geist in der Geschichte der Welt am Werk ist.²⁸ Es existiert gegenwärtig

eine theologische Strömung, die sich auf die in Christus geschehene Vereinigung Gottes mit der Menschheit, auf die Existenzsituation stützt, in der sich alle Menschen deshalb befinden, weil der universale Heilswille Gottes in dem vorliegt, was man zuweilen die objektive Erlösung nennt. Daraus schließen gewisse Theologen, daß die Kirche sich nicht mit der Gesellschaft identifizieren läßt, die diesen Namen trägt. Sie existiert incognito in der Welt und ihrer Geschichte, die als solche in die absolute, ungeschuldete Präsenz des Mysteriums Gottes aufgenommen sind – das Thema der anonymen oder impliziten Christen.²⁹

Wir können uns hier nicht auf eine Diskussion über diese Auffassung einlassen. Vom «locus theologicus» her gesehen, muß man auf formelle, grundlegende Prinzipien abstellen, die als Kriterien gelten: Wort Gottes, Lehramt. Man gelangt somit zu den allgemeinen Regeln der theologischen Kriteriologie zurück, die ebenfalls für die «Geschichte» als «locus theologicus» gelten. Doch dieser «locus theologicus» hat jene Eigenart und Berechtigung, die wir darzulegen versuchten.

In bezug auf Photios leistete eine analoge Arbeit: F. Dvornik, *Le schisme de Photius* (Paris 1950).

¹¹ *Lettres de voyage (1923–1939)* (Paris 1956) 186.

¹² H. I. Marrou, *De la connaissance historique* (Paris 1954) 273f: «Das geschichtliche Denken führt zu einer wahren Katharsis, zu einer Befreiung unseres psychologischen Unbewußten, die ein wenig der gleiche, die auf der soziologischen Ebene von der Psychoanalyse angestrebt wird... Ich ziehe diese Parallele hier in vollem Ernst: In beiden Fällen beobachten wir diesen auf den ersten Blick überraschenden Mechanismus, durch den 'die Erkenntnis der einstigen Ursache den jetzigen Zustand verändert'; in beiden Fällen befreit sich der Mensch von der Vergangenheit, die bis dahin verborgen auf ihm lastete, nicht dadurch, daß er sie vergißt, sondern im Bemühen, sie wieder aufzufinden, sie voll bewußt auf sich zu nehmen, um sie zu integrieren. In diesem Sinn hat man von Goethe bis zu Dilthey und Croce immer wieder gesagt, daß die Geschichtskennntnis den Menschen von der Last der Vergangenheit befreit. Auch hier erscheint die Geschichte als eine Pädagogie, als Übungsgelände und Werkzeug unserer Freiheit.»

¹³ Pius XII., Enzyklika «*Sempiternus rex*» vom 8. Sept. 1951: *Acta Apost. Sedis* 43 (1951) 636–637.

¹⁴ Erklärung der aus Vertretern der römisch-katholischen Kirche und der jansenistischen Kirche von Utrecht zusammengesetzten gemischten Arbeitsgruppe vom 7. Nov. 1966: *Docum. cath.* (1967) 24–26.

¹⁵ Die amerikanische Sektion, die die Frage im Hinblick auf die Konferenz von Faith and Order von Montreal (1963) studiert hat, hat dies wiederholt bemerkt.

¹⁶ Aufstieg zum Carmel II, Kap. 22,3.

¹⁷ *Essai sur la pensée hébraïque* (Paris 1953) 41.

¹⁸ P. Lecoq, *La structure théologique du «Schéma XIII»*: *La Nouvelle Critique*, Nr. 178, Aug.–Sept. 1966, 69–96.

¹⁹ M. Buber, *Moses*; Ders., *Königtum Gottes: Werke II* (München 1964); G. von Rad, *Theologie des A. T. I* (München 1962) 193–200; R. Reisel, *Observations on 'Ehyeh aser 'ehyeh* (Assen 1957); M. Allard: *Rech. Sc. relig.* 45 (1957) 79–86; Y. Congar: *La Maison-Dieu* Nr. 59 (1959) 132–161; Neudruck in: *Les voix du Dieu vivant* (Paris 1962) 80–107; R. Abba: *Journ. Bibl. Lit.* 80 (1961) 320–328;

¹ *De locis theologicis XI*, c. 2 § 3: *Opera*, Ausg. Serry (Padova 1714) 271–272.

² So noch J. M. Levasseur, *Le lieu théologique «Histoire»* (Trois-Rivières, Ed. du Bien Public 1960).

³ Vgl. in diesem Sinn E. Schillebeeckx in: *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Kolloquium von Chicago) (Paris 1967) 121–137; J.-P. Jossua, *Immobilité, progrès ou structurations multiples des doctrines chrétiennes?*: *Rev. Sc. phil. théol.* 52 (1968) 173–200; M. Seckler, *Der Fortschrittsgedanke in der Theologie: Theologie im Wandel* (Tübingen 1967) 41–67. In einem andern Zusammenhang spricht G. Baum von «re-focussing of the Gospel... a new response to God's Word in a new age» (*The Credibility of the Church today. A Reply to Charles Davis* [London 1968] 152).

⁴ M. Cano aaO. XI, c. 2 § 4 (273b); P. Polman, *L'élément historique dans la Controverse religieuse du XVIIe siècle* (Gembloux 1932)

⁵ Enzyklika «*Humani generis*» vom 12. Aug. 1950: *Denz.-Schönb.* 3886.

⁶ Dies sagt eindrücklich P. Fransen in: *Problèmes de l'autorité = Unam Sanctam* 38 (Paris 1962) 93–100.

⁷ Vgl. H. Kühner, *Tabus der Kirchengeschichte. Notwendige Wandlung des Urteils* (Zürich 1963).

⁸ Der junge Marx spricht von der Geschichte als einem Mittel zur «Selbstverständigung».

⁹ Vgl. B. Stasiewski, *Kirchengeschichte und Zeitgeschichte: Reformata reformanda*. Festg. H. Jedin (Münster 1965) II, 631–644; V. Conzemius, *Die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen kirchlichen Zeitgeschichte: Concilium* 2 (1966) 479–486.

¹⁰ Zu Luther vgl. A. Herte, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 Bände (Münster 1943); Y. Congar, *Luther vu par les catholiques ou de l'utilité de faire l'histoire de l'histoire*: *Rev. sc. phil. théol.* 34 (1950) 507–518. Seitdem liegen zahlreiche Bilanzen vor: Th. Sartory: *Una Sancta* 16 (1961) 38–54, 186–197; A. Ahlbrecht ebd. 18 (1963) 174–183; R. Stauffer, *Le catholicisme à la découverte de Luther* (Neuchâtel 1966); F. W. Kantzenbach, *Lutheran World* 13 (1966) 255–272; H. Jedin: *Chicago Studies* 5 (1966) 53–63; A. Brandenburg, *Katholische Lutherstudien* (Paderborn 1966); E. Iserloh, *Luther in katholischer Sicht heute: Concilium* 2 (1966) 231–235; A. Hasler, *Luther in der katholischen Dogmatik* (München 1968).

J. Schreiner: *Concilium* 2 (1966) 757–762; J. B. Metz, *Gott vor uns. Ernst Bloch zu Ehren* (Frankfurt 1965) 227–241.

²⁰ Am besten hat dies dargelegt W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes* (Mainz 1965). E. Bloch schreibt mit Recht: «Die wirkliche Genese liegt nicht am Anfang, sondern am Ende» (*Das Prinzip Hoffnung III* (Berlin 1956) 419).

²¹ Jo 3,21; 1 Jo 1,6; Tob 4,6; 13,6; Ez 18,9; 2 Chr 31,20. Wir beendeten einen Aufsatz «*Vie de l'Église et conscience de la catholicité*» (erschienen Sept. 1938 in *Bulletin des Missions*) mit den Worten: «Der wirkliche Inhalt der ursprünglichen Formulierung und der Texte kommt ihr (der Kirche) durch die Ereignisse zum Bewußtsein: man wird dann wissen, was es heißen will, daß das Evangelium der ganzen Schöpfung verkündet wird, wenn es verkündet sein wird.» Dieser Aufsatz ist übernommen in die *Esquisses du mystère de l'Église*.

²² Vgl. Kap. III von Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc* (Paris 1953) mit den entspr. Belegstellen. Ich erinnere gern an die Stelle bei Thomas, *Summa theol.* I-II q. 103 a. 3; *Lumen gentium* Nr. 48: «die Erneuerung der Welt ist unwiderruflich schon begründet...»

²³ Formulierung von Francis Pouge, in Anlehnung an Heidegger, *Sein und Zeit*. Angeführt von R. Garaudy, *Perspectives de l'homme* (Paris 1960) 53.

²⁴ Ende des Gedichtes CV zum neuen Jahr in: *In memoriam* (Everyman's Library. Tennyson's Poems I [1830–1856] 331). Zweifellos könnten wir hier J. Moltmann und W. Pannenberg in Übereinstimmung miteinander bringen: den Gedanken Moltmanns, daß Gott durch die Erfüllung seiner Verheißung sich am Ende voll

offenbaren wird, und die Idee Pannbergs, daß die Geschichte Gott offenbart, da nur die vollendete Geschichte ihren Gesamtsinn und die ganze Mächtigkeit (das Königtum) Gottes an den Tag treten lasse.

²⁵ So Pius XI. im Hinblick auf Theresia von Lisieux (A. Combes, *Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission* [Paris 1954] 212, Anm. 4).

²⁶ In: *Interpretation der Welt* (Festschr. R. Guardini) (Würzburg 1965) 638–645.

²⁷ Ansprache vom 1. Sept. 1963 in der Kathedrale von Frascati: *Doc. Cath.* Nr. 1410, col. 1371–1372.

²⁸ Vgl. Nr. 22,5; 26,4; 38; 41,1. Vgl. auch 57,4 (das Wort Gottes).

²⁹ Hier wären die betr. Schriften von K. Rahner, E. Schillebeeckx, G. Baum (vgl. oben Anm. 3) anzuführen.

Übersetzt von Dr. August Berz

YVES CONGAR

geboren am 13. April 1904 in Sedan, Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique in Paris und an der Hochschule Le Saulchoir, ist Lizentiat der Philosophie und Lektor und Magister der Theologie sowie Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Zahlreiche seiner Werke wurden ins Deutsche übersetzt: *Die Tradition und die Traditionen* (Mainz 1965), *Priester und Laien* (Freiburg 1965), *Für eine dienende und arme Kirche* (Mainz 1965), *Heilige Kirche* (Stuttgart 1966), *Jesus Christus, unser Mittler, unser Herr* (Stuttgart 1967).

Roger Aubert

Die Geschichte der Kirche als unentbehrlicher Schlüssel zur Interpretation der Entscheidungen des Lehramtes

Die theologische Arbeit artikuliert sich vom Wort Gottes aus, aber in einer katholischen Perspektive. Das Gotteswort vorzulegen und auf neue Situationen anzuwenden obliegt dem kirchlichen Lehramt. Für den Theologen ist es deshalb von grundlegender Wichtigkeit, so genau als möglich zu wissen, was das Lehramt gesagt hat und welchen Verpflichtungsgrad seine Äußerungen haben. War eine bestimmte Erklärung des Lehramtes durch das Charisma der Unfehlbarkeit gedeckt, an dem es in gewissen genau bestimmten, übrigens sehr seltenen Fällen teilhat? Und sofern das der Fall war, was hat es dann genaugenommen sagen wollen, d. h. welcher Punkt seiner Erklärung ist durch dieses Unfehlbarkeitscharisma garantiert und somit als unabänderlich anzusehen? Dies läuft auf die

Frage hinaus: Auf welches Problem – das sich im allgemeinen ganz anders stellte als heute – hat das kirchliche Lehramt von einst, dessen Entscheidungen weiterhin verpflichtenden Charakter haben, unter Einsatz seiner Unfehlbarkeit antworten wollen? Falls es sich um das ordentliche, nicht unfehlbare Lehramt handelt, so ist neben dieser Frage, die sich selbstverständlich ebenfalls stellt, das erste Problem das, ob seine Erklärungen von einst auch noch für die Kirche von heute und den Theologen von heute verpflichtenden Charakter haben und inwieweit.

Fragen dieser Art stellen sich zwangsläufig, sobald man feststellt – und man braucht kein großer Gelehrter zu sein, um dies festzustellen –, daß das Zweite Vatikanum in bezug auf die Stellung des Papstes und der Bischöfe in der Kirche nicht genau das gleiche gesagt hat wie das Erste Vatikanum und daß Johannes XXIII. in bezug auf den Sozialismus nicht genau das gleiche gesagt hat wie Pius IX. Oder denken wir etwa an die nicht unbeträchtlichen Unterschiede zwischen der Lehre, die Bonifaz VIII. in der Bulle «*Unam Sanctam*» über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat vertreten hat, und dem, was Pius XII. hierüber gelehrt hat. Wenn schon – abgesehen von den Theologen selbst – die Soziologen und Psychologen uns hier über etwas und selbst viel zu sagen haben, so kann selbstverständlich auch der Historiker wichtige Elemente beitragen, um auf Fragen wie die von