

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» (erschien 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

uns angetönt zu antworten. Die folgenden Ausführungen wollen bloß einige Reflexionen in Gang bringen und ahnen lassen, in welcher Richtung nach der Lösung gesucht werden muß.

Zunächst ist eine Vorbemerkung notwendig. Wenn man vom Beitrag der Historiker zur Hermeneutik der Erklärungen des kirchlichen Lehramtes spricht, so denkt man vor allem – und dies ist sicherlich auch die Hauptsache – an die Geschichte der Konzilien oder der Interventionen von Päpsten. Wir dürfen jedoch nicht aus dem Auge verlieren, daß die Entscheidungen des Lehramtes – Päpste, Konzilien, Bischöfe, die sich individuell äußern – erst dann ihren wahren Sinn erhalten, wenn man sie in die gesamte Geschichte der Kirche zurückversetzt. Nehmen wir den konkreten Fall der Verurteilung der fünf Sätze des Jansenius durch die im Mai 1653 erschienene Bulle «Cum occasione». Dieser Fall eignet sich besonders gut als Beispiel, denn einerseits wurde unsere Kenntnis des psychologischen Kontextes dieser Verurteilung von J. Orcibal und L. Cognet durch hervorragende Arbeiten vertieft,¹ und andererseits gibt es wenige päpstliche Interventionen, über die wir gegenwärtig so gut im Bild sind, da Lucien Ceyssens seit einem Vierteljahrhundert in allen öffentlichen und privaten Archiven West- und Südeuropas dieser Frage nachgegangen ist und darüber acht umfangreiche Dokumentenbände und mehr als hundert wohlfundierte Aufsätze veröffentlicht hat.² Die Verurteilung der fünf Sätze, die von den Theologen allzulange als die – von einzelnen sogar als unfehlbar angesehene – Antwort auf eine spitzfindige Diskussion zwischen Fachleuten der Gnadentheologie behandelt wurde, erscheint uns heute in einem ganz neuen und in bezug auf unser Anliegen sehr aufschlußreichen Licht.

Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts herrscht in ganz Westeuropa allgemein das Verlangen, eine katholische Restauration voranzutreiben, um die durch die doppelte Krise der Renaissance und der Reformation in der Kirche ausgelöste Malaise zu beheben. Wenn man sich aber auch in bezug auf das Ziel einig ist, so bestehen doch große Meinungsverschiedenheiten in bezug auf die einzusetzenden Mittel. Die einen, insbesondere die Jesuiten, erblicken die Rettung im christlichen Humanismus und hoffen, auf diese Weise die vom neuen, aus der Renaissance hervorgegangenen Ideal eingenommenen Menschen wiederum mit Zuversicht zu erfüllen. Sie propagieren eine oft anspruchsvolle Spiritualität, jedoch aktivistischer

Prägung, die auf die Kräfte des durch die Gnade wiedergeborenen Menschen vertraut. Gegenüber dieser ersten Gruppe befürchten andere apostolische Männer, die unter dem Einfluß Augustins ein pessimistischeres Menschenbild haben, die Konzessionen gegenüber dem Humanismus könnten zum Naturalismus führen, und sie sind um so mehr für diese Furcht anfällig, als sie feststellen, daß sich manche Elitechristen eben deswegen zum Calvinismus hingezogen fühlen, weil sie gegen einen schlecht christianisierten Humanismus ankämpfen und die ganze Macht der göttlichen Gnade im Heilswerk bekräftigen möchten. Sie treten deshalb für eine theozentrische Spiritualität ein, indem sie den beängstigenden Charakter der göttlichen Transzendenz betonen, vor der der sündige Mensch sich nur auf die Knie werfen kann. Diese Vorentscheidung auf dem Gebiet der Spiritualität und Pastoral wirkt sich auf der Ebene der Dogmatik und der Moralthologie aus. Der christliche Optimismus der ersten Richtung führt zum Molinismus und Probabilismus, d. h. zu einem Verständnis der Gnade als eines Mitwirkens Gottes mit dem menschlichen Tun und zu einer mildereren Auffassung der Moral. Der ernste, pessimistische Augustinismus der zweiten Gruppe läßt diese im Gegensatz hierzu den Akzent viel mehr auf die göttliche Gnade als auf die menschliche Freiheit setzen und auf dem Gebiet der Moral viel strengere Forderungen stellen. Zwischen diesen Strömungen, die beide davon überzeugt waren, daß es um die Zukunft des Katholizismus gehe, mußte es zwangsläufig zu einer Auseinandersetzung kommen. Unter dem Einfluß verschiedener zufälliger Faktoren artete diese nach und nach zu einem offenen Kampf aus, wovon der Jansenistenstreit anfänglich nur eine neue Episode war.

Eine Episode – und dies ist ein wichtiger Aspekt der Frage, den die Geschichtswissenschaft ebenfalls zu erhellen vermag –, von der die Historiker uns sagen, daß sie sich von Anfang bis Ende unter so unglücklichen Umständen abspielte, daß die Jünger oder sogenannten Jünger des Jansenius – die in Wirklichkeit nur Anhänger Augustins und der Überzeugung waren, die alten Traditionen der Kirche zu verteidigen gegenüber Neuerern, die dem Tagesgeschmack allzusehr zu huldigen schienen – sich völlig guten Glaubens unwillkürlich fragen mußten, ob sie nicht das Opfer ungerechter Machenschaften ihrer Gegner waren, welche die Aufmerksamkeit von den schwachen Punkten ihrer Position, z. B. von ihrer Kasuistik, ablenken wollten. Und dies um so mehr als, wie L. Ceyssens

deutlich aufgezeigt hat, selten eine Verurteilung so ungeschickt ausgesprochen wurde, woran namentlich der Assessor Albizzi des Sanctum Officium die Schuld trägt, der während der Reihe von Zwischenspielen, die zur Verurteilung von 1653 führten, eine entsprechende Rolle spielte. Wenn die Theologen gewußt hätten, wie während dieser Jahre die Situation in Rom eigentlich war, so wären sie nie auf den Gedanken gekommen, die Bulle «Cum occasione» als eine Entscheidung ex cathedra zu betrachten.

Die Erklärungen des Lehramtes erscheinen somit nur dann in ihrem wahren Sinn, wenn sie in die Gesamtgeschichte der Kirche zurückversetzt werden, die ihren Rahmen bildet – den entfernten Kontext und den unmittelbaren Kontext, wie das von uns angeführte Beispiel zeigt. Zudem aber ist die Kirchengeschichte selbst nur dann bedeutungsvoll, wenn sie sich um eine globale Sicht bemüht, indem sie die Religionsgeschichte in die Kulturgeschichte hineinversetzt und sie auch auf dem Hintergrund der politischen Geschichte und der Gesellschafts-, ja sogar Wirtschaftsgeschichte der jeweiligen Epoche betrachtet. Man könnte hier wiederum die Geschichte des Jansenismus als Beispiel anführen und aufzeigen, in wie vielen Punkten Lucien Goldmann³ richtig sieht, obwohl seine Deutung manchmal zu weit geht und einen zu systematischen Charakter aufweist, doch fehlt hierzu im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes der Raum. Ich ziehe es vor, an ein anderes Beispiel zu erinnern, an die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes auf dem Ersten Vatikanum.

Die Konzilsväter, die diesem neuen Dogma zustimmten, waren sicherlich davon überzeugt, daß eine gesunde Theologie nichts dagegen einzuwenden habe, diese These den Gläubigen als Glaubenssatz vorzulegen. Doch wenn die führenden Köpfe der Mehrheit mit einem Eifer, der uns heute verwundert, sich für diese Definition einsetzten, gegen die man mit gutem Recht gewisse theoretische Einwände und vor allem Opportunitätserwägungen vorbrachte, so waren eben diese Anhänger der Definition auch noch von weitem, außerkirchlichen Motiven bewegt, die sich aus der damaligen Lage der Kirche erklären lassen, aber auch aus der politischen und gesellschaftlichen Einstellung jener Zeit. Viele Konzilsväter hielten es für nötig, sich gegenüber den immer stärkern Angriffen der Gegner Roms oder des Christentums eng um das Oberhaupt der Kirche zu scharen und jedem Einwand gegen eine immer zentralistischere Leitung der defensiven und offensiven Strategie

der Kirche den Boden zu entziehen; zudem aber sahen sie es für ihre Pflicht an, in einer Welt, die von den demokratischen Bestrebungen – in ihren Augen eine abgeschwächte Form der revolutionären Anarchie – unterminiert war, das Autoritätsprinzip so stark als möglich zu betonen. Da sie in ihrer Jugend tief vom Traditionalismus beeinflusst waren, hielten sie es für das Heil der Gesellschaft wie für das der Kirche für wichtig, den Akzent auf die hierarchische Ordnung zu legen, die sie selbstverständlich in einer monarchischen Perspektive sahen. In einem scharfsinnigen Aufsatz⁴ bietet Y. Congar eine treffende Analyse dieser Mentalität, von der die Kirchengeschichte und insbesondere die Geschichte des Ersten Vatikanums nicht absehen kann.

Diese nicht der Glaubenslehre entstammenden Motivierungen, diese von pastoralen und sogar politischen Überzeugungen einer gegebenen Zeit ausgehenden Einflüsse auf eine Dogmenentscheidung ans Licht zu heben, stellt nicht nur einen Beitrag zur episodischen Geschichte des Konzils dar, sondern ist vom theologischen Standpunkt aus von großem Belang. Selbst die Form der Definition, diese so schroffe, abrupte Formulierung, welche die Theologen von heute im ökumenischen Dialog vor so viele Schwierigkeiten stellt, diese Darstellung der Unfehlbarkeit und des Primats des Papstes in einer mehr monarchischen als kollegialen Perspektive, kurz, die konkrete Form, welche die Aussage über die Vorrechte des Papstes in der Konstitution «Pastor aeternus» des Ersten Vatikanums erhalten hat, läßt sich zum Teil aus der psychischen Einstellung erklären, mit der die Kämpfer für die Definition an diese Frage herantreten sind. Um in dieser Definition eines ökumenischen Konzils den festen Kern herauszuschälen, der den Glauben der Katholiken wirklich einfordert, und ihn von der kontingenten Einkleidung, die auf die Anliegen einer bestimmten Epoche zugeschnitten ist, zu unterscheiden, ist es von entscheidender Wichtigkeit, diesem Element Rechnung zu tragen.

Wenn man zu einer korrekten Interpretation der Entscheidungen des Lehramtes diese in den allgemeineren Kontext der zeitgenössischen Kirchen- und Profangeschichte zurückversetzen muß, so ist es erst recht unerlässlich, die Geschichte dieser Interventionen selbst zu erforschen, allen ihren Faktoren nachzugehen, ihrer entfernten und näheren Vorbereitung, den Druckversuchen, denen die Autorität von dieser oder jener Seite ausgesetzt war, den genauen Umständen, unter denen sich

diese schließlich zu einer Äußerung entschlossen hat. Das kirchliche Lehramt ist ja keine abstrakte Entität und auch nicht lediglich Sprachrohr Gottes, sondern eine Gruppe von Menschen, denen Gott die für die Menschheit bestimmte Botschaft anvertraut, wobei er, wie bei der Menschwerdung seines Sohnes, alle Gesetze der menschlichen Psyche respektiert.

Auf die Gefahr hin, eine scheinbar banale Aussage zu machen, müssen wir betonen, daß der entscheidende Beitrag des Historikers zu der Hermeneutik der Erklärungen des kirchlichen Lehramtes darin besteht, uns immer wieder die «Geschichtlichkeit» dieser Erklärungen in Erinnerung zu rufen. Wenn, wie neulich G. Thils schrieb, «die kirchliche Wirklichkeit nie im Reinzustand existiert, sondern stets in eine Geschichte eingebettet ist»,⁵ so gilt dies für alle Aspekte des kirchlichen Lebens mit Einschluß der lehramtlichen Erklärungen der Hierarchie. Diese werden von Menschen gemacht, die nicht durch ein Wunder ihrem Menschsein enthoben sind, und sie werden stets in einer bestimmten geschichtlichen Situation, in einem Zusammenhang gemacht, der ihnen zwangsläufig eine zeitgebundene Färbung gibt, von der man nicht absehen darf, wenn man sie korrekt interpretieren will.

Der erste Punkt bedarf keiner langen Kommentare, denn wenn die Erklärungen des Lehramtes stets Sache von Menschen sind, die Menschen bleiben, so ist es gegeben, daß diese oft von persönlichen Bestrebungen oder Pressionsgruppen beeinflusst werden – und es gibt solche in der Kirche so gut wie im Staat.

Beim zweiten Punkt muß man etwas länger verweilen, denn hier handelt es sich nicht mehr um einen Aspekt, den die Philosophen verächtlich als «anekdotisch» bezeichnen würden, obwohl er keineswegs zu unterschätzen ist, sondern hier geht es um den Kern des Problems. Eine Erklärung des Lehramtes ist fast immer, selbst im Sonderfall einer feierlichen Dogmenverkündigung, umstandsbedingt, d. h. von einer gegebenen geschichtlichen Situation provoziert, zu der die Kirche Stellung nehmen muß, und vor allem ist sie partiell, d. h. sie betrifft nur einen Aspekt der Frage und bringt so in Gefahr, diesem umstrittenen Aspekt so sehr Beachtung zu schenken, daß es – sofern man nicht auf der Hut ist – scheinen möchte, er allein schon stelle den gesamten Gegenstand oder wenigstens das Hauptelement des betreffenden Gegenstandes dar. Wie die gesamte Geschichte der Kirche zeigt, sind die meisten Erklärungen des Lehramtes durch

das Verlangen hervorgerufen worden, zu einem besonderen, eventuell peripheren Thema Stellung zu nehmen, das in der Kirche umstritten war oder (wie beispielsweise die Lehre über Maria) in einem bestimmten Zeitpunkt besondere Aufmerksamkeit auf sich zog, so daß man eine Klarstellung als nützlich erachtete, damit nicht allmählich eine immer bedenklichere Fehlrichtung eingeschlagen werde. Wenn man der betreffenden Erklärung des Lehramtes ihre eigentliche Tragweite und ihren eigentlichen Sinn geben will, so muß man unbedingt diesen Zusammenhang beachten. Wie oft haben nicht ungezügeltere Spekulationen über eine Aussage des Lehramtes, die man nicht in das dogmatische Ganze einordnete, das in seiner Gesamtheit das einzige Mysterium Christi darstellt, die Theologie in Engpässe und ausweglose Situationen hineingebracht! Wie oft auch wollte man schon weiteren Untersuchungen den Weg versperren, indem man sich auf eine Erklärung des Lehramtes berief, die keineswegs zum Ziele hatte – dies ist praktisch nie der Fall –, das letzte Wort zur betreffenden Frage zu sagen, sondern bloß einen Aspekt dieser Frage präzisieren oder einfach in Erinnerung rufen wollte.

Doch dies ist noch nicht alles und noch nicht einmal die Hauptsache. Nicht nur sind die Erklärungen des Lehramtes stets umstandsbedingt – d. h. durch eine kontingente Sachlage provoziert – und partiell – d. h. in bezug auf einen Aspekt, der zu einem gewissen Zeitpunkt stark beachtet wird, von einem bestimmten Gesichtswinkel aus getroffen –, sondern sie sind auch immer in eine bestimmte Kultursituation hineingesprochen, und bei der Eigenart des menschlichen Denkens und Sprechens kann dies ja gar nicht anders sein, selbst wenn Reflexion und Formulierung unter dem Antrieb und Schutz des Gottesgeistes vor sich gehen. «*Gratia non tollit naturam*», sagt ein altes theologisches Axiom, das nichts Modernistisches an sich hat. Die Formulierungen, deren sich das Lehramt bedient, und die hinter den Worten liegenden Begriffe, die es ins Spiel bringt, sind von der geschichtlichen intellektuellen Situation bedingt, in die jeder Mann der Kirche eingespannt ist und zwangsläufig eingespannt bleibt. Unter geschichtlicher intellektueller Situation verstehe ich die jeweilige allgemeine Geisteshaltung, die jeweiligen Geistesstrukturen, die von einer Epoche zur andern sich weiterentwickeln – zwar nicht von Grund auf, aber in einem gewissen Maß; und insbesondere verstehe ich darunter in dem uns hier beschäftigenden Fall die jeweilige theologische

Einstellung, die jeweilige theologische Optik, die sich ebenfalls ändert.

Vor einem Vierteljahrhundert hat ein französischer Theologe, H. Bouillard, in gewissen Kreisen gewaltigen Anstoß erregt, weil er schrieb: «Eine Theologie, die nicht aktuell wäre, wäre eine falsche Theologie.»⁶ Doch diese schockierende Behauptung war nur der Schluß, der sich aus einem andern, weniger anstößigen Satz ergab: «Wenn der Geist eine Entwicklung durchmacht, so hält sich eine unveränderliche Wahrheit nur dank einer gleichzeitigen korrelativen Entwicklung aller Begriffe, die unter sich die gleiche Beziehung bewahren.» Die Behauptung, die christliche Wahrheit bestehe nie im Reinzustand, bedeutet nicht, sie sei zwangsläufig mit Irrtümern vermischt, sondern besagt, daß sie immer in kontingente Begriffe und Schemata eingespannt ist, die ihre rationale Struktur bestimmen. Man kann sie nicht daraus lösen, denn sie befreit sich aus einem Begriffssystem nur, indem sie in ein anderes übergeht. Dies entspricht dem Gesetz der Inkarnation. Die göttliche Wahrheit ist für den menschlichen Geist nie außerhalb kontingenter Begriffe zugänglich, d. h. außerhalb von Begriffen, die sich auf ein bestimmtes Denksystem beziehen. Dies will nicht besagen, daß man die Hoffnung aufgeben müsse, je ein Absolutum zu erreichen, kann doch durch eine Vielfalt von Repräsentationsweisen hindurch ein bejahtes oder wenigstens angezieltes Absolutum bestehen. Wenn auch die Begriffe, Methoden und Systeme mit der Zeit sich gezwungenermaßen ändern, so bleiben doch die Aussagen, die sie enthalten, nur drücken sie sich in neuen Kategorien aus. Zudem – und eben dies wollte H. Bouillard in seinem herausfordernden Satz sagen – «sind es die Aussagen selbst, die, um in einem neuen Geistesuniversum ihren Sinn zu bewahren, in Entsprechung zu diesem Universum neue Begriffe, Methoden und Systeme festsetzen. Wäre dies nicht der Fall, so würden die alten Formulierungen wohl weiterbestehen, aber ihren ursprünglichen Sinn verlieren. Der Geist, der eine Formulierung in sich aufnimmt, bemüht sich, sie zu ihrem Verständnis mit der Gesamtheit seiner Auffassungen zu verbinden. Er interpretiert sie gemäß dem, was er weiß. Er rekonstruiert sie seinen persönlichen Schemata entsprechend. Nur unter dieser Bedingung kann er sie erfassen. Wenn er aber in einer Formulierung oder in mehreren korrelativen Formulierungen unbewußt einen der Begriffe, eines der Schemata ändert, wie sollten dann nicht alle andern dementsprechend geändert

werden müssen, damit die Aussagen ihren ursprünglichen Sinn bewahren?»⁷

Vielleicht wendet man ein, diese Überlegungen gälten wohl für die Theologie, nicht aber für die Erklärungen des Lehramtes. Das kirchliche Lehramt kann jedoch schwerlich eine Lehre vorlegen, ohne sich von der Forschungsarbeit der Theologen inspirieren zu lassen und ohne sich innerhalb der Denkrahmen und Begriffe der zeitgenössischen Theologen auszudrücken.⁸ Um genau zu verstehen, was es sagen wollte, muß man deshalb zuerst untersuchen, was die damaligen Theologen dachten, welches ihre Problematik war, welches ihre Denkschemata waren – und dies ist eine Arbeit, die dem Historiker zufällt. Man darf übrigens nicht vergessen, daß viele Erklärungen des Lehramtes nicht nur entfernt vorbereitet, sondern zum Großteil auch redigiert wurden von Theologen, die von ihrer Art, an die Probleme heranzugehen und sie zu lösen, nicht gänzlich abstrahieren konnten. Man braucht dazu nicht Beispiele aus der Vergangenheit herzuholen: alle erinnern sich noch, auf welche Weise die Konzilskonstitutionen des Zweiten Vatikanums ausgearbeitet worden sind. Wer die Texte der Enzykliken oder Konzilien zu interpretieren sucht, ohne die Historiker zu fragen, was die Theologen, von denen diese Texte stammen, dachten und wollten, schwebt in Gefahr, sie grob zu mißdeuten, und es ist wiederum die Geschichte, die uns aufzeigt, daß man mangels eines zureichenden Einfühlungsvermögens in die Geschichte oft in solche Mißdeutungen gefallen ist.

Dem geschichtlichen Zusammenhang einer Verlautbarung des Lehramtes, den geschichtlichen Umständen Rechnung zu tragen, die ihr ihren eigentlichen Sinn geben, indem sie ihre Tragweite präzisieren und nüancieren, ist erst recht notwendig, wenn es sich nicht um eine Glaubenslehre, sondern um Erklärungen zu sittlichen Fragen, d. h. zum praktischen Verhalten handelt. Das Dogma ändert sich im Grunde nicht, sondern kann nur eine andere, präzisere Formulierung annehmen, wie dies übrigens auch bei den großen grundlegenden Prinzipien der christlichen Moral der Fall ist; die Anwendungen der Moral auf das praktische Leben (jedenfalls viele von ihnen) hingegen sind Fluktuationen unterworfen, die mit den Veränderungen der Lebensumstände und mit der Evolution des Hinblickens auf die berühmten «Zeichen der Zeit» zusammenhängen, die auf diesem Gebiet, wie die Konstitution «Gaudium et spes» es uns kürzlich in Erinnerung gerufen hat, eine wichtige Rolle spielen.⁹

Die kirchlichen Verlautbarungen auf dem Gebiet der Moral, die oft auf das zurückgehen, was Msgr. Montini das «pastorale Lehramt» genannt hat,¹⁰ liegen auf verschiedenen Ebenen, die nicht miteinander zu verwechseln sind. Man muß dabei einerseits die Aussagen unterscheiden, die überall gültige Werte ausdrücken, und andererseits das, was man nach dem Vorschlag von de Soras «geschichtlich-prudentielle Aussagen» nennen kann:¹¹ religiöse Bewertungen zeitgenössischer Wirklichkeiten oder Ideologien im Licht universaler Werte, und konkrete Direktiven zur Inkarnierung unveränderlicher Werte in veränderlichem Geschehen. Diese geschichtlich-prudentiellen Aussagen des pastoralen Lehramtes weisen somit vom logischen Standpunkt aus einen Mischcharakter auf: unter einem bestimmten Gesichtswinkel stellen sie auf Grund der Werte, die sie bezeugen, absolute, kategorische Behauptungen dar; unter einem andern Gesichtswinkel hingegen stellen sie Behauptungen dar, die von der Kontingenz der geschichtlichen Umstände geprägt sind, auf die sie sich berufen. Sie beziehen sich gezwungenermaßen auf Phänomene, die sich entwickeln, während sie andauern (so z. B. weist der moderne Krieg ein anderes Gesicht auf als der Krieg von gestern), auf Institutionen, die sich wie alle geschichtlichen Gegebenheiten verändern (so z. B. ist das Unternehmen des 20. Jahrhunderts nicht mehr die gleiche geschichtliche Wirklichkeit wie das liberale Unternehmen des 19. Jahrhunderts) und auf Ideologien, die eine andere Gestalt annehmen, selbst wenn sie unter dem gleichen Etikett einhergehen (wie z. B. der Sozialismus um die Mitte des 20. Jahrhunderts im Vergleich zum Sozialismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts). Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis eines Phänomens, das für solche, die des geschichtlichen Sinns entbehren, oft so verwirrend ist: die beträchtlichen Unterschiede in den verschiedenen päpstlichen Verlautbarungen über Fragen dieser Art. Die Distanz zwischen dem Syllabus

Pius' IX., der die modernen Freiheiten verurteilte, und der hohen Einschätzung der Menschenrechte durch Pius XI. und Pius XII. zu der Zeit, als diese Rechte von den totalitären Regimen mit Füßen getreten wurden, ist nur ein Beispiel unter vielen andern, die man ohne weiteres anführen könnte, wären diesem Aufsatz keine Grenzen gesetzt.

Trotz des summarischen Charakters dieser Bemerkungen scheint sich der Schluß aufzudrängen: ob man will oder nicht, sind die Verlautbarungen des Lehramtes stets *datierte* Texte. Bei allem Respekt, den man ihnen entgegenbringt, ist es deshalb so, daß man ihnen nur eine Zustimmung geben kann, die namentlich von den örtlichen und zeitlichen Gegebenheiten, d. h. von ihrem geschichtlichen Zusammenhang bedingt ist. Dies gilt selbstverständlich von allen Erklärungen des pastoralen Lehramtes, welche die praktische Anwendung betreffen, aber auch in einem gewissen Maß für die Erklärungen über die Glaubenslehre.

Dieser Schluß ruft jedoch einem Einwand: Wenn man so die geschichtliche Bedingtheit der Verlautbarungen des Lehramtes hervorhebt, beschwört man dann nicht die Gefahr herauf, diese schließlich jeder realen Bedeutung zu entleeren? Ich glaube dies nicht, sondern bin vom Gegenteil überzeugt. Wer die Relativität des tatsächlich Relativen sieht, vermag besser wahrzunehmen, was wirklich als absolut taxiert werden kann. Indem man jenseits der geschichtlichen Bedingtheit an den Tag treten läßt, was eine dauernde Geltung behält, schützt man gerade diesen dauernden Kern, der sonst in Gefahr geriete, zusammen mit dem Zeitbedingten ohne weiteres aufgegeben zu werden von den – immer zahlreicheren – Menschen, die hellichtig genug sind, um das Kontingente wahrzunehmen, das in jeder Aussage liegt, die von Menschen gemacht wird, welche eben – trotz allem – stets Menschen ihrer Zeit bleiben.

¹ J. Orcibal, Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps (Louvain-Paris 1947); Ders., La Spiritualité de Saint-Cyran (Paris 1962), zusammengefaßt in: Saint-Cyran et le jansénisme = *Maitres spirituels* 25 (Paris 1961); Ders., Port-Royal entre le miracle et l'obéissance (Bruges-Paris 1957); L. Cagnet, Le Jansénisme = *Que sais-je* 960 (Paris 1964); La spiritualité moderne I, L'essor, 1500–1650 = L. Bouyer (Hrsg.), *Histoire de la spiritualité* III, 2 (Paris 1966), Kap. XII, Le premier Port-Royal.

² Die Liste der bis 1963 von L. Ceysens veröffentlichten Untersuchungen findet sich zu Beginn der: *Miscellanea jansenistica offerts à L. Ceysens* (Heverlee-Louvain 1963) 7–57. Vgl. insbesondere die langen Einleitungen zu: *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme, 1640–1643* = *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique* 31 (Louvain 1957) und zu: *La première bulle*

contre Jansenius. Sources relatives à son histoire, 1644–1653 = *Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome* X, 2 Bände (Bruxelles-Rome 1961–1962) sowie die vier Bände von *Jansenistica* (Malines 1950, 1953, 1957 und 1962) und die zehn Bände von *Jansenistica minora* (Malines 1950–1958).

³ Vgl. *Le Dieu caché* (Paris 1955), insbesondere Kap. VI «Jansénisme et noblesse de robe» und vor allem die Einleitung zu: *Correspondance de Martin de Barcos avec les abbesses de Port-Royal* (Paris 1956) sowie die Rezension von R. Mandrou in: *Annales. Sociétés, économie, civilisation* XII (1957) 305–313.

⁴ *Ecclésiologie, de la Révolution française au concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité: L'ecclésiologie au XIX^e s.* = *Unam Sanctam* 34 (Paris 1960) 77–114.

⁵ In: *Nouv. rev. théol.* XCI (1969) 484.

⁶ Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique = *Théologie* 1 (Paris 1944) 219.

⁷ Ebd. H. Bouillard hat als Erweis für diese allgemeine Behauptung die Entwicklung der katholischen Gnadenlehre zwischen dem 12. und dem 17. Jahrhundert genommen (S. 211–223).

⁸ Zu der in gewisser Hinsicht bestehenden Abhängigkeit des Lehramtes von der Theologie vgl. die Erwägungen Pauls VI. in seiner Rede am Theologenkongreß von Rom am 1. Okt. 1966 (lateinischer und italienischer Text im *Osservatore Romano* vom 2. Okt. 1966).

⁹ Man denke z. B. an die Überlegungen von E. Schillebeeckx in: Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen: *Concilium* 4 (1968) 411–421.

¹⁰ Aufsatz im *Osservatore Romano* vom 13./14. Mai 1957.

¹¹ *Documents de l'Eglise et options politiques* (Paris 1962), 2. Teil: Comment lire et citer les documents pontificaux, namentlich S. 106.

geboren am 16. Januar 1914 in Ixelles-Bruxelles, 1938 zum katholischen Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, wo er 1933 in Geschichte, 1942 in Theologie doktorierte und 1945 Magister der Theologie wurde. Er ist Ehrendoktor der Universitäten Tübingen, Nimwegen, Mailand (Sacro Cuore). Seit 1952 ist er Professor für Kirchengeschichte an der Universität Löwen. Er leitet die Zeitschrift *Revue d'Histoire Ecclésiastique* und das Handbuch *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*. Im deutschen Sprachraum wurde er bekannt durch sein: *Vaticanum I = Geschichte der ökumenischen Konzilien* 12 (Mainz 1965).

Übersetzt von Dr. August Berz