

## Beiträge

Yves Congar

# Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte<sup>1</sup>

Die Kirche, das Gottesvolk unter dem messianischen Regime, ist eine *instituierte* religiöse Realität: sie geht aus der Offenbarung und dem Leben hervor, die von Gott in einer Abfolge geschichtlicher und somit einmaliger Interventionen geschenkt worden sind und im Kommen Jesu Christi und der Sendung des Heiligen Geistes gipfeln. Die Einheit der Kirche hängt mit der Einmaligkeit des instituerenden oder konstituierenden Zeitpunkts dieses Ursprungs zusammen (vgl. Mt 16, 10f). Ihre gesamte Geschichte, ihre ganze Ausbreitung stellen die Frage nach ihrer Identität kraft des treuen Festhaltens an diesem Ursprung. Für diese Treue zum Ursprung sind die Zwölf und Paulus das erste Kettenglied und die Gewähr.

Schon seit dem Zeitalter der Apostel setzt sich ein wesentliches Identitäts- und Treuekriterium durch im Bekenntnis: «Jesus Christus ist der Herr» (vgl. Röm 10, 9; Phil 2, 11; 1 Kor 12, 3; Offb 17, 7). Dieses entwickelt sich in der Verkündigung des Paulus zu einer Verfluchung dessen, der «ein anderes Evangelium» verkünden würde als das der Rechtfertigung durch den Glauben an «den Herrn Jesus Christus, der sich für unsere Sünden dahingegeben hat» (Gal 1, 3–9). In den Gemeinden gilt nicht nur die Regel, die Eintracht zu bewahren (Erster Clemensbrief 51, 2; vgl. 1 Kor 1, 10), sondern auch eine Disziplin in bezug auf die zu wahren Überlieferungen (1 Kor 11, 2) und vor allem im sittlichen Verhalten, das durch die Exkommunikation sanktioniert werden kann (vgl. 1 Kor 5, 1–5; Mt 18, 15–18; Tit 3, 10).

### *Von Clemens von Rom bis zu Cyprian*

Als Treueprinzip oder -norm gilt die «Wahrheitsregel» oder «Glaubensregel».<sup>2</sup> Es handelt sich da-

bei nicht um eine in bezug auf den Glauben selbst bloß formelle Bestimmung, sondern der Inhalt dieses Glaubens als solcher, d. h. *das, was* die Apostel von Christus empfangen und weitergegeben haben und was seit ihnen die Kirche übermitteln, ist für den Glauben normativ (denn die Überlieferung übermitteln auch Kultvorschriften, Disziplinärelemente, worin zwischen den Kirchen legitime Verschiedenheiten bestehen können). Es ist nicht von «Unfehlbarkeit» die Rede, sondern es wird von dieser «Regel», die uns von den Aposteln, den Aposteln von Christus und Christus von Gott übermitteln worden ist,<sup>3</sup> angenommen und in der gesamten Folgezeit angenommen werden, daß sie uns ganz gewiß die absolute Wahrheit schenkt.<sup>4</sup>

Die Verkündigung und der Glaube der Kirche haben eine transzendente Garantie: Gott selbst als ihren Ursprung, Christus, der die Wahrheit offenbart hat und sie selbst ist, und den Geist, von dem Irenäus sagt, daß er die «*communicatio Christi*» und ebenfalls *die* Wahrheit ist.<sup>5</sup> Doch diese Wahrheitsverkündigung stellt eine geschichtliche Wirklichkeit dar. Ihre Wahrheitsgewähr ist insofern die der geschichtlichen Vermittlungen, durch die uns die absolute Wahrheit Gottes mitgeteilt wird. Im Grunde gibt es nur eine einzige Vermittlung: die durch die Kirche, die gleichfalls göttlichen Ursprungs ist. Das Mittel, um in der Wahrheit zu sein, besteht darin, daß man in der Gemeinschaft der Kirche lebt. Daß der Glaube der Kirche mit der Verkündigung der Apostel übereinstimmt, wird gesichert erstens durch seine Übereinstimmung mit dem, was von den Altvordern überkommen ist, die es ebenfalls ererbt hatten und so immer weiter zurück bis zum Beginn;<sup>6</sup> zweitens durch die Sukzession der Presbyter und Episkopen, die in der Kirche lehren;<sup>7</sup> drittens durch den Verweis auf die Heiligen Schriften, die jede Heilswahrheit enthalten (vgl. G. Bd. 1, 139f). Bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts hat man unter den «Schriften» allgemein das Alte Testament verstanden, das in der *paradosis* im Sinn des «Mysteriums» Christi ausgelegt wurde. In der Folge hat man das Neue Testament hinzugenommen, dessen Kanon im zweiten Jahrhundert dem Kriterium des apostolischen Ursprungs gemäß festgelegt wird (vgl. R). Doch gibt es keine Häresie, die sich nicht auf die Schrift berufen und Bruchstücke aus ihr herausgerissen hätte, um ihnen einen andern Sinn beizulegen. Die Schrift muß *in der Kirche* gelesen werden, wo «die Apostel die volle Wahrheitsfülle niedergelegt haben», bei den Presbytern «*apud quos est apostolica doctrina.*»<sup>8</sup>

Sind die Episkopen (Presbyter) Wahrheits- oder Treuekriterien, und wenn ja aus welchem Grund? Wie die Geschichte zeigt, sind schon viele Häresien oder Schismen von den Bischöfen aufgebracht oder begünstigt worden. Irenäus, der dies hypothetisch zugibt, spricht indes von einem «charisma veritatis certum», ein Begriff, in dessen Deutung man sich uneins ist.<sup>9</sup> Der Gedanke, daß diejenigen, die das treue Festhalten an der *paradosis* gewährleisten müssen, eine besondere Geistesgabe besitzen, ist gut bezeugt, aber nicht in dem Sinn, daß einer Autorität, die von Christus einer Institution beigegeben worden ist, dieser Geistesbeistand automatisch zukäme, sondern in dem Sinn, daß der Geist Gewähr leistet für das Bekenntnis zu Christus (1 Kor 12, 3; 1 Joh 4, 2–3 und 5, 6), für die «communicatio Christi» (vgl. Anm. 5), für die getreue Übermittlung des Glaubensdepositums (vgl. 2 Tim 1, 14), für die Echtheit und Gültigkeit der Dienstämter<sup>10</sup> und für die Geltung der Mahnungen und Interventionen der eingesetzten Dienstträger.<sup>11</sup> Es besteht so etwas wie eine Übermittlung, eine *paradosis* des Heiligen Geistes, die bei Hippolyt den «Diadochen» der Apostel durch die Ordination gesichert zu sein scheint.<sup>12</sup> Wenn auch ein einzelner Bischof sich täuschen kann, so ist doch die einmütige Ansicht der Bischöfe – wie der einhellige Glaube der Kirche – ein solides Wahrheitskriterium (so vor allem Cyprian: vgl. C 239f; 245; G Bd. I, 102, Anm. 61 und namentlich O).

Besitzt unter den Kirchen die von Rom und unter den Bischöfen derjenige, der die «cathedra Petri» innehat, ein besonderes Wahrheitscharisma und eine höhere Autorität? Wie man auch über den Sinn zweier ebenso umstrittener wie vielbesprochener Texte: Irenäus, *Adversus haereses* III, 3, 2 und Cyprianus, *De unitate* c. 4 und 5 lange Version (von O, der sie Optatus zuschreiben möchte, zurückgewiesen) denken mag, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß der römischen Kirche schon im zweiten und dritten Jahrhundert die Rolle eines «vinculum caritatis» zukam. Wollte man von einem «Kriterium der Communio» reden, so nähme man vielleicht den Mund zu voll, aber man kann von Rom als von einem Zentrum und Anhaltspunkt der Communio sprechen.<sup>13</sup> Aus dieser Tatsache werden noch nicht die möglichen rechtlichen Konsequenzen als solche gezogen. Aufgabe der Bischöfe ist es nicht, ihre Autorität aufzuzwingen, sondern die Irrenden zur Überlieferung zurückzubringen, sie zu ermahnen, sich an diese zu halten, und sie anhand der Schriften zu überzeugen (vgl. D).

### *Die Kirchenväter der klassischen Epoche und das Mittelalter*

Wie in der Zeit vorher ist die Norm für die Ursprungstreue und Identität der Glaube der Kirche und somit die Überlieferung im umfassendsten Sinn. Zwei Grundzüge charakterisieren die neue Situation: Erstens sieht man vermehrt diesen Glauben der Kirche formuliert in den Texten der Schrift, der Konzilien und der «Väter». Zweitens: Als die Kirche sich ausbreitet, neue, sehr gefährliche Häresien entstehen und die Kirchen ihr liturgisches und kanonisches Leben organisieren, genügt die Funktion, Anhaltspunkt zu sein und zu bewahren, nicht mehr, sondern muß man schöpferisch tätig sein und Beschlüsse fassen (Thema von M). Der entscheidendste Fall in diesem Sinn ist der, daß im neunten Jahrhundert in der fränkischen Kirche – gegen den Willen Leos III. – das Filioque in das liturgische Glaubensbekenntnis eingeführt wurde. Im dreizehnten Jahrhundert wird man dann diese Hinzufügung oder Erweiterung auf die Autorität der römischen Kirche zurückführen.

Einzig Gott wird Unfehlbarkeit zugeschrieben. Sie überträgt sich auf die heiligen Schriften, welche die gesamte zum Heil nützliche Weisheit, die «veritas secundum pietatem» (Tit 1, 1) enthalten; dies ist der absolute Maßstab (G Bd. I, 142f). Man braucht sich bloß zu bemühen, in den Sinn der Schrift einzudringen. Das Glaubensbekenntnis hält sich an die Schrift und an die von den Aposteln überkommene Überlieferung.<sup>14</sup> Es wurde jedoch für die Kirche notwendig, gegenüber den Häresien auf den Konzilien ihren Glauben zu präzisieren. Von wem haben die Konzilien ihre Autorität? Die Antworten lauten verschieden. Von der völligen Übereinstimmung ihrer Definitionen mit der Schrift und der von den Aposteln stammenden Überlieferung: so Athanasius und nach ihm andere (P 1970; 1971; 63–65 und 385); im Fall des Konzils von Nikäa vom Charisma der Konzilsväter, dieser Bekenner und Blutzeugen (P 1971, 58); vom Beistand des Heiligen Geistes und von der Gegenwart Christi, der ihnen mystisch vorsteht (P 1970, 386 [Konstantin] und 1971, 59–61); von der Übereinstimmung der Väter, welche die Übereinstimmung der Kirchen repräsentiert, wurde doch die Einhelligkeit in der Philosophie der Antike und noch stärker im Christentum als Zeichen für das Geisteswalten angesehen (vgl. P 1971, 65 und 364–386 zu Vinzenz von Lérins): «Securus iudicat orbis terrarum» (S. Augustinus, *C. epist. Parmen.* III, 4, 24); von der Anwesenheit der Vertreter des Bischofs

von Rom, sagt Papst Damasus (P 1971, 68). Manchmal schreibt man einer schriftlich niedergelegten Definition von Konzilien den Charakter und die Geltung einer «*auctoritas ecclesiastica*» zu (Vinzenz von Lérins: P 1971, 373f). Die Konzilien bringen den Glauben der Kirche zum Ausdruck; man weiß dies durch den Konsensus, zu dem es dabei kommt und der im Verlauf ihrer Rezeption auf sie folgt (vgl. K).

Wird den «*praepositi Ecclesiae*» (um uns an den Sprachgebrauch dieser Epoche zu halten) die Autorität eines «*Lehramtes*» (um uns nun eines Wortes zu bedienen, das erst relativ spät in der heutigen Bedeutung gebraucht wird) zuerkannt? Man trennt nicht eine Rechtsautorität von der Autorität ab, die auf den geistlichen Charismen beruht: die Konzilien und die «*Väter*» sind ja inspiriert, «*theopneustoi*». <sup>15</sup> Diesbezüglich ist aufschlußreich und bemerkenswert, daß die Worte «*aplanès*», «*aplanètos*» verwendet werden, welche besagen, daß etwas nicht abweicht und irrt, sondern fest und sicher ist. Wir haben die Texte gelesen, auf die G. W. H. Lampe aufmerksam gemacht hat. Sie haben eher einen geistlichen als juridischen Ton. Und doch haben die Bischöfe auf dem Konzil die Absicht, endgültig und, falls es sich um den Glauben handelt, unwiderruflich zu definieren, zu *hōrizein*: vgl. z. B. den berühmten Kanon 7 des Konzils von Ephesus von 431. Sie unterschreiben die dogmatischen Kanones (*horoi*) mit der Formel «*horisas, definiens subscripsi*». Justinian I. hat gesagt, er betrachte die Dogmen der vier ersten allgemeinen Konzilien als Gotteswort und ihre Canones als Reichsgesetze (Nov. 131, c. 1: vgl. *Basilicorum lib. V tit. III c. 2*). Bekanntlich hat Gregor d. Gr. die vier ersten Konzilien den vier Evangelien an die Seite gestellt. Die byzantinischen Kaiser haben wiederholt versucht, durch eher unglückselige Gesetze ihren Untertanen die Glaubenseinheit aufzuzwingen (vgl. E 151f).

Wie verhält es sich mit der römischen Kirche und ihrem Bischof? Machen wir zunächst die wichtige Feststellung: Dieser ist nie von jener zu trennen. Zweitens stellen wir fest: Das Wissen um die Rolle Roms als Gemeinschaftszentrum und -kriterium ist unterschiedlich ausgeprägt, je nachdem es sich um Rom selbst oder um den Westen oder um den Osten handelt. Gewiß besteht dieses Bewußtsein in einem weiten Sinne in irgendeinem Grad überall. <sup>16</sup> Zu Rom ist man der Überzeugung, die nach und nach vom Westen geteilt wird, daß Petrus zu Rom weiterlebt: Ein Papst tritt nicht die Nachfolge seines Vorgängers, sondern die des Petrus an. Seit

Damasus (366–384) setzt sich der Gedanke durch, daß Rom als das Haupt und der Ursprung alle Titel der Kirche in einzigartiger und überragender Weise in sich vereint: die Apostolizität und die apostolischen Überlieferungen (Innozenz I. [401–417]: M 81f), die Katholizität, <sup>17</sup> das Privilegium des geistlichen Menschen, über alle zu richten, selbst aber von niemandem gerichtet zu werden (die geistliche Anthropologie von 1 Kor 2, 15 wird ins Recht übernommen und sodann auf die «*prima sedes*» angewendet: vgl. B 297f). Der römischen Kirche, bzw. dem Apostolischen Stuhl muß man sich nicht nur in der Disziplin und in den Bräuchen angleichen, sondern man muß sich auch an sie halten «*quoties fidei ratio ventilatur*». <sup>18</sup> Denn «*in sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio*», proklamiert Hormisdas in der Formel, die er infolge des Schismas des Acacius im August 515 den Bischöfen des Ostens übergibt. Man beachte übrigens in dieser Formel das Wort «*servata*», das aus dem Vorhergehenden sein ganzes Gewicht erhält: «*Prima salus est regulam sanctae fidei custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare*» (DSch 363).

Der Westen hat diese Theologie übernommen, nicht ohne einen gewissen Widerstand (9.–10. Jh.) gegenüber einer überspitzt monarchischen Ideologie, aber in der tiefen religiösen Überzeugung, daß es ohne die Gemeinschaft mit dem Stuhl Petri keine Kirche gibt. Selbst in Afrika hat Optatus von Mileve die römische Idee entwickelt. Und selbst die Augustinische Auslegung von Mt 16, 16f: «*uni, quia unitati*» hat schließlich im römischen Sinn gespielt, denn da man im Papst die gesamte Kirche repräsentiert sah, war man auch der Ansicht, er besitze alle ihre Charismen. Der christliche Osten hingegen hat Rom wohl die kanonischen Privilegien der «*prima sedes*» zuerkannt, nicht aber angenommen, daß den Entscheiden dieses Sitzes *ex sese* Geltung zukomme, sondern er hielt an der synodalen Struktur der höchsten Entscheidungsinstanzen fest, machte aber dabei leider nicht selten gegenüber den Ansprüchen der Kaiser Konzessionen, die das Prinzip der Apostolizität ins Schwanken brachten (vgl. die Arbeiten von A. Michel und N 100f).

*Von der Gregorianischen Reform bis zum  
16. Jahrhundert*<sup>19</sup>

Diese Epoche ist von entscheidender Bedeutung: Die Kirchenrechtswissenschaft und die scholastische Theologie haben die Begriffe, das Vokabular, die Strukturen geprägt, die – von der Gegenreform-

mation und der Restauration des 19. Jahrhunderts verstärkt – bis zum Zweiten Vatikanum geherrscht haben. Der fast vollständige Bruch mit dem byzantinischen und sodann slawischen Osten hat dem analytischen und juridischen westlichen Denken völlige Entfaltungsfreiheit gegeben, um so mehr, als der notwendige Kampf gegen die Übergriffe der weltlichen Gewalten und später gegen die rationalistischen Aufspaltungen von der Kirche erforderte, sich auf ihre Grundlagen, auf ihre institutionelle Basis zu konzentrieren. Die Kirche hat ihre Sicherheit, ihre Festigkeit im Recht und in der Abstützung auf den römischen Fels, «super petram» gefunden.

Man kann kaum die Bedeutung unterschätzen, welche diesbezüglich die Reform gehabt hat, die mit Leo III., Nikolaus II. und Gregor VII. eingesetzt und zur Schaffung neuer Kirchenrechtsammlungen und sodann einer neuen Kirchenrechtswissenschaft geführt hat, deren Frucht das «Decretum Gratiani» (1140) war – gleichsam der «Denzinger» des Mittelalters, nur daß dieser Denzinger weniger selektiv war. Die Gregorianische Kirche hat ihre Daseinsgemeinschaft mit dem Reich aufgegeben und sich eine Rechtsautonomie und hierarchische Strukturen beschafft, wobei sie sich auf die apostolische Autorität des römischen Papstes gestützt hat. Dieser hat das Recht in Anspruch genommen, die Kirchengesetze zu ändern, während die Parteigänger des Kaisers am *status quo* festhalten wollten (vgl. M 265 f, 274–278, 292 f). Der Papst im Verein mit den Kardinälen, die als «pars corporis papae» gelten, gewinnt immer mehr Autorität und sein Konsistorium hat das Bestreben, sich an die Stelle der alten römischen Synoden zu setzen. Er steht nun als souveräner Gesetzgeber da. Katholisch sein heißt seiner Autorität gehorchen und sich der römischen Kirche angleichen; Häretiker sein heißt, sich der päpstlichen Autorität widersetzen.<sup>20</sup> Dies ist die neue Form, die der alte, herkömmliche Gedanke annimmt, der den Glauben der *Ecclesia* zur Regel der Katholizität und der Orthodoxie machte. Man hält zwar immer noch an der Auffassung fest, daß die *paradosis* der Kirche die Glaubensregel ist, doch der «Traditions»-Gedanke ist wenig thematisiert, sondern auf die Norm der römischen Kirche konzentriert, die ihrerseits auf der Heiligen Schrift beruht (Mt 16, 18: «Quodcumque ligaveris ...»). Noch immer ist der Wille Gottes die immer wieder proklamierte absolute Norm, doch für das maßgebende Zentrum dieses Willens hält man die Institution des Priestertums und des Papsttums. Während das Leben der Kirche sich

nach den Konzilskanones und nach Grundsätzen richtete, die man den Kirchenvätern entnahm (vgl. F), geht man mit Gratian und den kanonistischen Päpsten – und seit Alexander III. sind dies die meisten – zu einem Recht der päpstlichen Gesetzgebung über (die Konzilsbeschlüsse werden als Entscheide *des Papstes* publiziert): vgl. N 151 f.

All dies läßt sich somit als Verrechtlichungsprozeß der ekklesiologischen Werte charakterisieren, die ursprünglich eher mit einem sittlichen, charismatischen geistlichen Kontext im Zusammenhang standen. Beispiele: Jer 1, 10 und 1 Kor 2, 15; 6, 3 werden zur Rechtsgrundlage für die Absetzung von weltlichen Herrschern; desgleichen wird Offb 19, 16 «rex regum», ein christologischer und eschatologischer Text, auf den Papst als den «vicarius Christi» übertragen und so weiter.

Auf dem Gebiet des eigentlichen Lehramtes hält sich der römische Stuhl eher zurück; er greift gegen Irrtümer ein (Béranger von Tours, Abälard, später die dualistischen und antikirchlichen Häresien). Die markanteste Stellungnahme diesbezüglich ist der Entscheid Alexanders III. (1177) gegen den «christologischen Nihilismus», den man Petrus Lombardus vorwarf (DSch 749; 750. Vgl. N 191). Während Gratian, der die päpstliche Autorität gewiß nicht auf ein Minimum reduzierte, dem Papst den Primat im *Rechtsbereich* zuerkannte, in bezug auf die Schriftauslegung aber den Primat den heiligen Glaubenslehrern einräumte «sicut pleniori gratia Spiritus sancti, ita ampliori scientia aliis prae-cellentes» (dictum ante c. 1 D. XX), ordnen die Kommentatoren des Decretum und vor allem die Theologen des 13. Jahrhunderts die Lehre der Glaubenslehrer und selbst die der Kirchenväter der Autorität des römischen Papstes unter.<sup>21</sup> Damit hebt der Vorgang an, der schließlich zum Dogma vom 18. Juli 1870 geführt hat. Man ist aber noch nicht so weit. Alle halten noch an der Auffassung fest, daß die *Ecclesia* selbst es ist, die gegen Irrtum gefeit ist (man wendet auf sie vor allem Lk 22, 32 an), während der Papst und jedes Glied der Kirche sich irren könne (vgl. N 244 f).

Im allgemeinen Rahmen einer außerordentlichen Steigerung der päpstlichen Machtfülle haben besonders drei Faktoren darauf hingewirkt, dem Papst eine Lehrunfehlbarkeit zuzuschreiben. Erstens die von Innozenz I. formulierte Behauptung, die in der Folge oft wiederholt wurde, namentlich von Pseudo-Isidor, von dem Gratian auch die Texte wiedergibt (C. XXIV q 1), wonach «die römische Kirche nie im Glauben geirrt» hat. Doch fügte man für gewöhnlich die Erklärung hinzu, daß

die römische Kirche die Gesamtkirche sei (N 245). Zweitens der Repräsentationsgedanke – eine Idee, die dem katholischen ekklesiologischen Denken tief innewohnt<sup>22</sup> und sich im Lauf seiner ganzen Geschichte auswirkt, vor allem aber innerhalb der korporativen Auffassungen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts und im Rahmen der «Politik» des Aristoteles. Der Vorsteher («caput») einer Gemeinschaft verkörpert und repräsentiert – in diesem organischen Sinn – die gesamte Gemeinschaft. Die Theologen des dreizehnten Jahrhunderts gehen so von der *Ecclesia* zum Papst über (N 246); das gleiche tut Gui Terré im 14. Jahrhundert (S 244–246). Drittens hat der franziskanische Armutstreit vorerst der Heiligsprechung des Franziskus entscheidende Bedeutung zugeschrieben – was die Frage nach der Irrtumslosigkeit des Papstes bei den Heiligsprechungen aufwarf<sup>23</sup> – und sodann der von Olivi vorgebrachten Behauptung, ein von einem Papst getroffener Entscheid sei irreformabel. Da Nikolaus III. verkündet habe, die Lebensweise des Franziskus habe der Christi und der Apostel entsprochen («Exiit», August 1279), könne, so behauptete Olivi, sein Nachfolger, Johannes XXII. sich nicht in einem gegenteiligen Sinn aussprechen, denn der Entscheid eines Papstes sei irreformabel und irrtumsfrei. Wie B. Tierney aufgezeigt hat (S), hat man erstmals im Zusammenhang mit diesen Gedankengängen Olivis die Behauptung aufgestellt, daß einer Lehrentscheid eines Papstes Unfehlbarkeit zukomme. In dieser von Olivi ausgelösten Debatte hat der Karmelit Gui Terré, der Johannes XXII. in Schutz nahm, kurz vor 1328 die bis anhin noch nie so formell formulierte Behauptung aufgestellt, der Papst «apud quem residet auctoritas ecclesiae catholicae» könne nicht irren, wenn er einen Glaubensartikel definiere (H 110f; S 238f).

Dies schloß die Unfehlbarkeit der Kirche als solcher – nur von ihr aus redete man von der Unfehlbarkeit ihres sichtbaren Hauptes – nicht aus und brachte auch nicht ein sehr aktives Lehramt der Theologen und der Universitäten zum Verschwinden, zwei Wirklichkeiten also, die von den Konziliaristen zu Beginn des 15. Jahrhunderts kraftvoll ins Spiel gebracht wurden, aber in einem Klima der Absetzung von der Funktion des Papstes und der Opposition gegen sie. Der Triumph der Papalisten (Turrecremata, Cajetan) über die Konziliaristen bedeutete den Sieg der päpstlichen Autorität; dabei geht aber das Wissen um die Bedeutung, die dem Konzil, dem Bischofskollegium, der *Ecclesia* als solcher und der «Rezeption» zukommt, verloren;

erst die Gallikaner setzen sich im Namen der Geschichte wiederum für diese Werte ein.

#### *Vom Konzil von Trient bis zum Zweiten Vatikanum*

Die katholische Kirche muß ernststen Bedrohungen die Stirne bieten: der Reformation, den innerkirchlichen Diskussionen (Gallikanismus, Jansenismus), wiederholten Revolutionen, dem Rationalismus, der Entwicklung der kritischen Geschichts- und Religionswissenschaft. Ihre Prinzipien der Identität und Ursprungstreue sind die gleichen wie eh und je: der Glaube, der kirchliche Sinn, die Überlieferung, die Heilige Schrift, die hierarchischen Amtsträger. Das Konzil von Trient hat gleich zu Beginn von neuem das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis bekräftigt als «principium illud, in quo omnes, qui fidem Christi profitentur, necessario conveniunt ac fundamentum firmum et unicum, contra quod portae inferi nunquam praevalerunt» (DSch 1500; Concil. Oecumen. Decreta [Herder 1962] 638). Bald darauf hat es sein berühmtes Dekret über die heiligen Bücher (Kanonliste) und die zu rezipierenden Überlieferungen redigiert, worin das Evangelium «tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae» (DSch 1501f) hingestellt wird. Das Tridentinum beruft sich sehr oft auf den «sensus Ecclesiae», den es im objektiven Sinn versteht als das, was die Kirche glaubt und festhält und schon immer festgehalten hat.<sup>24</sup> Dies entspricht ganz der Überlieferung.

Die Reformation hatte jedoch die schon alte Forderung (die bereits von den antikirchlichen Sekten, von Wiclif und Hus vertreten worden war) übernommen, gegenüber dem Übergewicht kirchlicher Bestimmungen vermehrt Wert zu legen auf die Schrift. Sie hatte die Tendenz, das Einheitsprinzip einzig in Christus, in das Wort *Gottes* zu verlegen, indem sie die an menschliche Instanzen gebundenen Mittlerschaften und Kriterien radikal abwertete. Die Buchdruckerkunst ermöglichte es, dem «Scriptura sola»-Prinzip konkrete Geltung zu verschaffen. Die Kontroverse betraf somit zunächst die Glaubensregel. Dies hat den Anstoß zur emsigen Arbeit der katholischen Apologeten und Theologen gegeben und zu einer Neuausrichtung der Glaubenslehre beigetragen. Führen wir – schematisch und trocken – die Hauptelemente dieser Geschichte an, soweit diese unser Thema angeht:

1. Ausarbeitung und Systematisierung der theologischen Krieteriologie. 1562 erscheint «De locis» von Cano. Man entwickelt insbesondere die positiven Qualifikationen und verwendet dabei neue

Kategorien wie «sententia probabilis», «doctrina tuta», «theologicum certum», «proxima fidei» (1), die eine große Rolle spielen werden in der modernen Mariologie, die vom Ehrgeiz beseelt ist, neue Dogmendefinitionen vorzubereiten (vgl. Q 24).

2. Die Lehre über die Apostolizität, die im zweiten und dritten Jahrhundert so wichtig war, im Mittelalter aber wenig thematisiert wurde, wird sorgfältig ausgearbeitet, wobei nicht ausschließlich, aber doch in erster Linie auf die Apostolizität des kirchlichen Dienstamtes («apostolische Sukzession») Gewicht gelegt wird. Die Nota der «Romanität» erhält irgendwie den Primat.<sup>25</sup>

3. Der Begriff «Dogma» – und das von ihm Bezeichnete – wird genauer, enger gefaßt. Früher hatte er bloß den Sinn von Glaubenslehre, Sentenz, Grundsatz, Maxime. Erst im 18. Jahrhundert hat man ihn im modernen, strikten Sinn verwendet, und dabei sprach man noch mehr von *einem* bestimmten Dogma statt – wie man das seither getan hat – *vom* Dogma.<sup>26</sup> Die Begriffe «fides» und «haeresis» haben einen ähnlichen Prozeß der Präzisierung und Einengung ihres Sinns durchgemacht (vgl. Q 16f).

Das 19. Jahrhundert hat zu dem Gewicht der antiprotestantischen Polemik noch das eines Klimas der «Restauration» und der Verteidigung gegenüber dem Rationalismus, Säkularismus, den Revolutionen und dem subjektiven Denken hinzugefügt. Dies zeigt sich im Bestreben, die Autorität zu bekräftigen, ihren Platz und ihre Rolle zu übersteigern, im Mißtrauen gegenüber persönlichen Initiativen im Bereich des Denkens, in der Begünstigung der Neuscholastik gegenüber weniger eng rationalen Tendenzen (römische Schule; Katechismen von scholastischem Typus; unter Leo XIII. der Neothomismus). In diesem Gesamtrahmen sind im Hinblick auf unser Thema folgende drei wichtige Fakten zu vermerken:

1. Das «Magisterium» setzt sich sehr aktiv durch. Erst das 19. Jahrhundert hat diesem Begriff seinen genauen Sinn gegeben («Tuas libenter», 21. Dez. 1863, zum Theologenkongreß von München: DSch 2875f). Die außerordentliche Aktivität des «magisterium ordinarium» der Päpste in Reden und vor allem Rundschreiben beginnt mit Gregor XVI. («Mirari vos» vom 15. Aug. 1932). Art und Tragweite der Enzykliken sind sehr unterschiedlich; mitunter machen sie in Theologie... Es handelt sich um eine Kategorie, die schwer zu definieren ist. Da das Konzil von 1870 nichts Genaueres über das ordentliche Lehramt des Papstes gesagt hat, ist ihm im Klima der Verehrung gegenüber

dem Heiligen Vater, die vorerst der Person Pius IX. galt, vom gläubigen Volk, ja sogar von gewissen Theologen *de facto* mehr oder weniger die Unfehlbarkeit zugeschrieben worden, die das Erste Vatikanum den *ex cathedra*-Aussagen zuerkannt hat. Diese Überschätzung des ordentlichen Lehramtes des Papstes erreicht ihren Höhepunkt unter Pius XII. mit der Enzyklika «Humani generis» vom 12. Aug. 1950 (DSch 2884–3885).

2. Vom Dogma der Unfehlbarkeit der vom Papst verkündigten Definitionen und ihrem irreformablen Charakter «ex sese, non ex consensu Ecclesiae» ist an anderer Stelle dieses Heftes die Rede. Wir werden uns somit nicht dabei aufhalten trotz der ungeheuren theologischen, ökumenischen und geschichtlichen Bedeutung der Erklärung vom 18. Juli 1870, womit trotz der Opposition einer Minderheit, die sich auf die Geschichte berief, eine ganze Geistesbewegung sich durchgesetzt hat. Im Anschluß an die Unfehlbarkeit *der Kirche* – ein schon immer und allgemein festgehaltener Lehrpunkt – hat das Konzil definieren wollen, daß der Papst auf eigene, *juridisch* sowohl von der *Ecclesia* als auch von den andern Bischöfen unabhängige Weise *Träger* dieser Infallibilität ist. Dieser Rechtsstandpunkt ließ eine Theologie der *Communio* unberücksichtigt.

3. Im gleichen Jahr gab J. B. Franzelin sein Werk «De divina Traditione et Scriptura» heraus. Er ist es, der in diesem Vokabular die Unterscheidung zwischen Überlieferung im objektiven Sinn (das übermittelte Glaubensdepositum) und der Tradition im aktiven Sinn (der Übermittlungsakt) zur Geltung verholfen hat. Franzelin anerkennt zwar, daß auch die Gläubigen an der Übermittlung des Glaubensgutes mitbeteiligt sind, hat aber vor allem die Hauptrolle des Magisteriums betont. Auf alle Fälle hat man nach ihm diesen Punkt seiner Lehre am weitesten entfaltet. Man hat aus der Schrift und der objektiven, «passiven» Tradition eine «entferntere» Glaubensregel gemacht, während das Lehramt, das faktisch oft mit seiner römischen Instanz identifiziert wird (über diese Kategorien und das Fragwürdige an ihnen vgl. G Bd. I, 253f und 287, Anm. 84) als «regla proxima» gilt. So ist es bei zahlreichen Theologen gewissermaßen zu einer Umkehrung der alten Position gekommen (vgl. Kap. VI von G, Bd. I). Diese bestand darin, daß man sagte: Die Kirche (das Magisterium) lehrt *das, was* sie glaubt, weil sie es als Glaubensgut erhalten hat. Die neue Position hingegen behauptete: Es ist zu glauben, was die Kirche (das «lebendige Magisterium») lehrt, da die Schrift

und die Überlieferung die Rolle haben, für das lebendige Lehramt Zeugnis abzulegen und es zu rechtfertigen. Selbst ein Theologe von der Gediegenheit eines Scheeben sagte, es wäre eine naturalistische Sicht, wollte man die Einheit der Kirche durch eine Anerkennung der objektiven Wahrheit sicherstellen; es brauche das Lehramt, den Gehorsam. All das, was die alte Kirche als absolute Wahrheit und somit als Infallibilität des aus Gnade seit den Aposteln übermittelten, empfangenen und gelebten Glaubens anerkannte, wurde dem Magisterium zugute geschrieben. Damit brachte man sich in die Gefahr, diesem eine Autonomie beizulegen, die es nicht besitzt, und die «*traditio activa*» des Glaubensdepositums univok im Sinn der «*traditio activa*» der Offenbarung zu verstehen, die nur den Aposteln zu eigen war (Ch. Baumgartner). Eine ähnliche Entwicklung machte der Begriff «*sensus Ecclesiae*» durch: Während dieser noch für das Tridentinum das in der Kirche allgemein vorhandene Glaubensverständnis bedeutete, bestand er für das Erste Vatikanum in dem Verständnis, das vom Lehramt gegen das Privaterteil festgelegt worden war.<sup>27</sup> Wie schwer dieses Programm durchzuführen war, veranschaulicht die Geschichte der katholischen Exegese, wenigstens bis zur Enzyklika «*Divino afflante*» vom 30. Sept. 1943, von der Pius XII. zu mir einmal voller Freude sagte, sie sei «*ein befreiendes Rundschreiben*».

Es ist nicht meine Aufgabe, aufzuzeigen, wie das Zweite Vatikanum vor allem durch die leider zu wenig beachtete dogmatische Konstitution «*Dei Verbum*» ein besseres Gleichgewicht zwischen Offenbarung und «*Lehramt*», Heiliger Schrift, Überlieferung, Kirche und kirchlichen Dienstträgern wiederhergestellt hat, und noch weniger

habe ich die Probleme darzulegen, die in der Nachkonzilszeit sich in bezug auf die Wirklichkeiten, deren Geschichte ich zu schematisch nachgezeichnet habe, stellen.

### Schluß

Die Kirche hat ihre Identität bewahrt und wird sie bewahren. Ihre Ursprungstreue transzendiert die Wechselfälle ihrer Geschichte und die Auffassungen, die man jeweils selbst über die Elemente dieser Ursprungstreue sukzessiv oder progressiv gehabt hat. Aufgabe des Theologen ist es, über diese Elemente kritisch und konstruktiv nachzudenken und dabei ein Integrationsideal vor Augen zu haben, während es Aufgabe des Historikers ist, zu sagen, wie es sich damit verhalten hat. Aus dieser Geschichte ergeben sich Lehren, unter anderen die: Wenn man die Frage theologisch durchdenken will, kann man sich nicht nur an ein einziges Kriterium halten – weder an die alten Texte ohne das «*lebendige Lehramt*», noch an dieses ohne die alten Texte noch an die Autorität ohne die Gemeinschaft (vgl. Q 37) noch an die Gemeinschaft ohne die Autorität noch an die Apostolizität des Dienstamtes ohne die Apostolizität der Lehre und umgekehrt, noch an die römische Kirche unter Ausschluß der Katholizität noch an die Katholizität unter Ausschluß der römischen Kirche... Erst das Bündel aller dieser Kriterien sichert eine lebendige Ursprungstreue, eine Identität in der vollen Geschichtlichkeit unseres Lebens und unserer Erkenntnis. Die Fülle der Wahrheit ist an die Fülle der Mittel gebunden, die Gott uns gegeben hat, damit wir aus ihr leben, und an die Totalität des Christseins.

<sup>1</sup> Da dieser Aufsatz *geschichtlich* gehalten ist, setzt er Belegstellen voraus. Um allzu befrachtete Fußnoten zu vermeiden, geben wir am Schluß eine Liste der Werke, auf die wir mit einem Sigel und der entsprechenden Seitenangabe verweisen.

<sup>2</sup> Vgl. G Bd. I, 44f, worin sich die Verweise auf die Autoren finden, sowie C. Hinzuzufügen ist: B. Häggelund, Die Bedeutung der «*regula fidei*» als Grundlage theologischer Aussage: *Studia theologica* 12 (1958) 1–44.

<sup>3</sup> Tertullian, Praescr. 37, 1; 1 Clemens 42.

<sup>4</sup> Vgl. Irenäus, Adv. haer. III, 5, 1; 12, 6; IV 33, 7 und 8; V praef. und 20; Tertullian, Praescr. 28 und 29.

<sup>5</sup> Christus als die Wahrheit: Irenäus, Adv. haer. III, 5, 1; Tertullian, De virg. vel. 1; Cyprian, Epist. 74, 9 (= Joh 14, 6). Der Hl. Geist: Adv. haer. III, 24, 1.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. Polykarp, Philipp. 7, 1–2 (Zeile 110).

<sup>7</sup> Vgl. u. a. Irenäus, Adv. haer. III, 2, 2 und 3, 2; IV, 26, 2 und 4; Origenes, De Princ. I proem. 2; In Mat. com. ser. 46. Außer C und I vgl. A. Ehrhardt, The Apostolic Succession in the first two Centuries of the Church (London 1953) 107–131.

<sup>8</sup> Irenäus, Adv. haer. III, 4, 1; IV, 26, 5 und 32, 1; V, 20, 1; Origenes, In Mat. com. ser. 46 usw.

<sup>9</sup> Adv. haer. 26, 2. Es liegen zwei Interpretationen vor: 1. Im objektiven Sinn: die Lehre der Kirche (K. Müller; C 186f; E. Molland; D 188; R. P. C. Hanson; A. Benoit gibt dieser Deutung den Vorzug); 2. Amtsharisma (G. Dix; N. Brox; W. Telfer; L. Ligier; I, 203–207).

<sup>10</sup> Vgl. Offb 1, 2; 20, 28; 1 Clemens 42, 4; Hippolyt, Trad. apost. 3 (Gebet zur Weihe eines Bischofs).

<sup>11</sup> Vgl. Offb 15, 28, worin Harnack eine Stütze erblickt für eine Infallibilitätsidee; 1 Clemens 8, 1; 42, 3; 63, 2.

<sup>12</sup> Vgl. Philosophoumena I, praef. 6 (G Bd. I, 52 und 102, Anm. 62).

<sup>13</sup> Vgl. J. F. McCue, The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of Development of Dogma: *Theol. Studies* 25 (1964) 161–196; G. D'Ercole, *Communio interecclesiastica e valutazione giuridica del primato del vescovo di Roma nelle testimonianze patristiche dei primi tre secoli: Apollinaris* 35 (1962) 25–75.

<sup>14</sup> Vgl. den Beginn des Glaubensbekenntnisses, das von Eusebius von Caesarea zu Nikäa vorgeschlagen wurde (A.

Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche [Breslau 1897] 257); Athanasius selbst über Nikäa (P, Aufsatz von 1970); Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* cap. 4 (PG 45, 653); usw.

<sup>15</sup> Vgl. G Bd. I, 151–158; A. Laurus, S. Léon le Grand et la Tradition: *Rech. de science relig.* 48 (1960) 166–184 (S. 175f).

<sup>16</sup> Die Untersuchungen von L. Hertling (*Communio* und *Primat: Miscellanea Hist. Pontificae VII* [193] 1–48) und von G. D'Ercole müßten kritisch gelesen werden, damit sie ihren vollen Wert gewinnen. Vgl. auch J. Lecuyer, *La communion épiscopale dans les conciles africains entre 400 et 425: Au service de la parole de Dieu. Mélanges Mgr. Charue* (Gembloux 1969) 101–122.

<sup>17</sup> Die römische Kirche als «*Ecclesia universalis*» (M 156); Nikolaus I. erblickt in ihr gleichsam eine «*epitome*» der gesamten Kirche.

<sup>18</sup> Innozenz I. am 27. Jan. 417: PL 20, 590. Reproduziert von Gratian (C 12, C XXIV q. 1). Dieser Text wird im 13. Jahrh. zur Grundlage für die Idee genommen, daß es dem Papst zukomme, die «*articula fidei*» zu bestimmen.

<sup>19</sup> Vgl. Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge* (Paris 1968).

<sup>20</sup> Der von Gregor VII. bevorzugte Text ist 1 S 15, 22–23. *Dictatus papae XXVI* (im Jahre 1075): «*Quod catholicus non habeatur qui non concordat Romanae Ecclesiae*» (Auszg. Caspar Reg. II, 55a; vgl. VII, 24 mit den Anm. auf S. 207 und 504).

<sup>21</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theol.* II<sup>a</sup>–II<sup>ae</sup> 10, 12; *Quodl.* IX, 16; F 188f; N 298.

<sup>22</sup> Vgl. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* (München 1925) 26–53.

<sup>23</sup> Vgl. Thomas v. A., *Quodl.* IX, 16; Bonaventura, *De perfect. evangelica* q. 2, a. 2 (eine Stelle, die nicht über das Axiom «*sedes apostolica a solo Deo iudicatur*» hinausgeht); vgl. S 86–92; M. Schenk, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung* (Freiburg/Schweiz 1965).

<sup>24</sup> Vgl. G Bd. II, 82 und 291; J. Salaverri, *Estud. Eclesiast.* 1946, 56f; vgl. auch weiter unten Anm. 27. Zu der Lehre des Tridentinums über die Überlieferung vgl. G Bd. I, 207–232. Wir können hier nicht die zahlreichen Arbeiten über dieses Thema anführen.

<sup>25</sup> Vgl. G. Thils, *Les Notes de l'Eglise dans l'Apologétique catholique depuis la Réforme* (Gembloux 1937).

<sup>26</sup> A. Deneffe, *Dogma. Wort und Begriff: Scholastik* 6 (1931) 381–400; M. Elze, *Der Begriff des Dogmas in der alten Kirche: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 61 (1964) 421–438; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes* (Mainz 1956) 28–38.

<sup>27</sup> H. Kümmeringer, *Es ist Sache der Kirche «iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum»: Theol. Quartalschr.* 148 (1969) 282–296; vgl. auch daselbst 209–234; M. Seckler, *Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII. und Paul VI.*

Übersetzt von Dr. August Berz

### Bibliographie

A J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchen-*

*väter der drei ersten Jahrhunderte* (Urausgabe 1825). Kritische Ausgabe durch J. R. Geiselmann (Köln-Olten 1956).

B A. M. Königer, *Prima sedes a nemine iudicatur: Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe A. Ehrhard* (Bonn 1922) 273–300.

C D. van den Eynde, *Les Normes de l'Enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Gembloux-Paris 1933).

D H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1953).

E W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens* (Berlin 1954).

F Ch. Munier, *Les sources patristiques du Droit de l'Eglise du VIII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle* (Mulhouse 1957).

G Y. Congar, *La Tradition et les traditions. I. Essai historique; II. Essai théologique* (Paris 1960 und 1963).

H O. Rousseau, J.-J. von Allmen, B.-D. Dupuy, B. Reyners, P. De Vooght, G. Tils et alii, *L'infaillibilité de l'Eglise* (Chevetogne 1963).

I G. G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus* (Berlin-Hamburg 1963).

K G. Florovsky, *The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers: An Introduction: Glauben, Geist, Geschichte. Festschrift E. Benz* (Leiden 1967) 177–188.

L J. Mulders, *Onfeelbaarheid* (Hilversum 1968).

M K. F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church 300–1140* (Princeton 1969).

N Y. Congar, *L'Eglise de S. Augustin à l'époque moderne = Histoire des Dogmes III/3* (Paris 1970).

O U. Wickert, *Sacramentum Unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian* (Berlin-New York 1971).

P H. J. Sieben, *Zur Entwicklung der Konzilsidee: Theologie und Philosophie* 45 (1970) 353–389; 46 (1971) 40–70, 364–386.

Q P. F. Fransen, *Unity and Confessional Statements. Historical and Theological Inquiry of Roman Catholic Traditional Conceptions: Bijdragen* 33 (1972) 2–38.

R I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon* (Freiburg i. Br. 1971).

S B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages* (Leiden 1972).

### YVES CONGAR

geboren am 13. April 1904 in Sedan, seit 1925 Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er unterrichtet an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und ist Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurden: *Christus – Maria – Kirche* (Mainz 1959), *Die Tradition und die Traditionen* (Mainz 1965), *L'ecclésiologie du haut moyen âge* (Paris 1968), *Ministères et Communion ecclésiales* (Paris 1971), *die Wesenseigenschaften der Kirche: Mysterium Salutis VI/I* (Einsiedeln 1972) 357–502, 535–599.