

José Gómez-Heras

Glaube und kirchliche Autorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil

Die Beziehungen zwischen dem Glauben des Gläubigen und der Autorität des kirchlichen Lehramtes bilden das Zentralthema der Überlegungen des Ersten Vatikanischen Konzils. Das Problem ist in einen globalen Kontext eingebettet: in die Konfrontation des herkömmlichen Christentums mit der rationalistischen bürgerlichen Kultur. In diesem Kontext spaltet sich die Frage nach den Beziehungen zwischen Glauben und Autorität auf in die Fragen nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft, zwischen der Autorität des Lehramtes und der Freiheit des Gläubigen, zwischen Tradition und Fortschritt¹. Die Folgen dieser Konfrontation und die vom Ersten Vatikanum getroffenen Entscheide lasten schwer auf der Gestalt des heutigen Katholizismus. Aus der Krise geht triumphierend eine Auffassung des Glaubens, der Theologie und der Kirche hervor, die deren Entwicklung während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmt. Die Stellungnahme des Konzils Pius' IX. wirken sich auf die Modernismuskrise und die der sogenannten «neuen Theologie» aus und auch noch auf die Debatten, die dem Zweiten Vatikanum vorangingen. Die Probleme und Alternativen, vor denen man damals stand, gleichen – mit den Varianten, die die geschichtlichen und kulturellen Umstände mit sich bringen – denen, die sich der heutigen Theologie stellen. Wenn wir diese Phase der Bildung des heutigen religiösen Bewusstseins etwas zu beleuchten suchen, geht es also nicht bloß darum, unsere Geschichtskennntnis zu mehren, sondern es geht um eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen, von denen aus und denen zuwider der heutige Katholizismus operiert.

I.

Vorkämpferin der Neuzeit ist eine Gesellschaftsklasse, die immer mehr die Macht übernimmt und das Selbstverständnis formuliert, das sie von sich besitzt: das Bürgertum. Dieses bahnt bei Beginn der Renaissance ein Wirklichkeitsverständnis an, das dann unaufhaltsam zu den Phänomenen des «Rationalismus», der «Aufklärung» und des «romantischen Idealismus»

führt. Die Theozentrik des Mittelalters macht dem «homo sibi Deus» Platz, worin der Aufgeklärte proklamiert, daß er nun erwachsen und mündig geworden sei. Zwei Haltungen prägen die neue Lebensauffassung: die Hinwendung zur Welt und die Autonomie des Menschen. Damit kommt es zur Zurückweisung jeglicher Transzendenz und jedweder Heteronomie. Das Europa des 19. Jahrhunderts sucht dieses so belastende Erbe zu verarbeiten und zu verdauen. Es ist eine Epoche der Krise und der Auseinandersetzungen. In einem Großteil des alten Kontinents herrscht politische Unrast. Die liberale Revolution ist noch nicht verarbeitet, und es kommt zu einer ganzen Reihe von Konflikten zwischen ihren Parteigängern und den Anhängern des Ancien Régime. Die Demokratisierung macht Fortschritte und die Freiheit erobert eine neue Zone nach der andern: die Politik, das Gewissen, die Religion... Auch die gesellschaftliche Situation ist in tiefer Umgestaltung begriffen. Die Industrialisierung führt zum Aufkommen des Proletariats, und es dauert nicht lange, bis dieses ein Klassenbewußtsein entwickelt. Im Bereich der Kunst und der Literatur weicht die Romantik dem Naturalismus. Doch ihre Proteste gegen die Vernunft, ihr Sinn für die Geschichte und die Evolution, ihre von Herz und Gemüt bestimmte Religiosität, ihre Verehrung der Vergangenheit leben weiter.

Revolutionäre Fortschritte wechseln im 19. Jahrhundert mit Restaurationen ab. Mit «Restauration» pflegt man die Reaktion von Institutionen, Werten und Personen zu bezeichnen, die von den Prinzipien der Aufklärung und des Liberalismus am unmittelbarsten bedroht sind: Thron, Aristokratie, Kirche. Die Reaktion sucht die in der ideologischen revolutionären Krise verlorenen Werte zurückzugewinnen. Das Restaurationswerk richtet sich gegen die ideologischen Prinzipien des aufgeklärten Rationalismus und gegen die von ihnen inspirierte politisch-gesellschaftliche Ordnung. Im Namen der Autorität, der Überlieferung und des Glaubens werden die Freiheit, der Fortschritt und die Vernunft gezügelt. In diesem Kampf verbünden sich verwandte Tendenzen, um gemeinsame Interessen zu verteidigen. Der Absolutismus der Fürsten, der religiöse Dogmatismus und der Traditionalismus der Aristokratie bilden eine gemeinsame Front gegen das Überhandnehmen liberaler Auffassungen.

In diesem geschichtlichen Kontext packt das Erste Vatikanische Konzil fünf große Probleme an, in denen es unerschwerlich um die Frage der Beziehungen zwischen Autorität und Glauben geht: 1) eine Kulturlage, die vom Nachwirken des Rationalismus und Idealismus bestimmt wird; 2) eine Theologie, die infolge der Wirkkraft des Rationalismus desorientiert und in Gä-

rung geraten ist; 3) ein Konflikt zwischen Kirche und Gesellschaft, hervorgerufen durch die vom Liberalismus in diese hineingebrachten Strukturänderungen; 4) ein neues kirchliches Bewußtsein, das sich unter dem Zeichen der Autorität und des Zentralismus entwickelt; 5) das Problem der Anpassung der kirchlichen Strukturen und der Seelsorgemethoden an die neue gesellschaftlich-religiöse Situation. Der Auseinandersetzung des Konzils mit diesen Fragen drückt die Persönlichkeit ihren Stempel auf, die länger als ein Vierteljahrhundert hindurch die katholische Kirche regiert: Pius IX.

In der Auseinandersetzung des 19. Jahrhunderts zwischen der liberalen Kultur und der Theologie der Restauration sind verschiedene Phasen zu unterscheiden. Während der ersten Jahrzehnte ruft die rationalistische Kritik eine reiche apologetische Literatur hervor, der es darum geht, den übernatürlichen Charakter des Christentums neu zu bekräftigen. Mit der Zeit erlahmt das apologetische Bestreben und macht einer Theologie Platz, die um sich selbst kreist, um sich nach den Voraussetzungen des Glaubens und der theologischen Arbeit zu fragen. In einer dritten Periode, die bereits die Phase des Konzils ist, tritt das Thema der in Rom konzentrierten und vom römischen Bischof personifizierten kirchlichen Autorität in den Vordergrund, die man als die «*conditio sine qua non*» des richtigen Funktionierens der katholischen Rechtgläubigkeit ansieht.

Die Religiosität hat in der Welt, die aus den im Namen der Vernunft und der Freiheit erfolgten Revolutionen hervorgegangen ist, keinen leichten Stand. Der sakrale Faktor verliert immer mehr an Bedeutung, und das übernatürliche Weltbild, zu dem sich das Christentum bekennt, wird immer mehr aufgegeben. In einer Welt, in der der Unglaube voranschreitet, vegetiert das katholische Denken kraftlos dahin in einer Abwehrhaltung gegenüber den Einflüssen von außen und im Austeilen von Anathemen gegen Abweichungen im Innern. All dies verstärkt die Überzeugung, daß Religion und Kultur, Katholizismus und Fortschritt unvereinbar seien. Im Namen der Vernunft und der Freiheit bekämpft man die übernatürliche, autoritäre Religion. Die Haltung des Gläubigen, der seine theoretischen und praktischen Probleme auf dem Weg der Unterwerfung unter die Autorität löst, gilt dem Menschen der Wissenschaft und der Tat als unannehmbar. Von einem feindlichen Klima umgeben, hält es das Christentum der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts für seine Aufgabe, seine Voraussetzungen rational zu begründen, um den denkenden Menschen wieder glaubwürdig zu werden. Und aus dieser Urnotwendigkeit erwächst eine der edelsten Beschäftigungen der mo-

dernen katholischen Theologie: die *Apologetik*. Hinter der religiösen Literatur dieser Epoche: hinter den Spekulationen der deutschen Theologen, hinter den glänzenden Essays eines Chateaubriand oder Lamennais, hinter den restaurativen Bemühungen der Neuscholastik scheint das eine gleiche Anliegen zu stehen: das Bestreben, den Katholizismus vor der aus dem Rationalismus, der Aufklärung und der Revolution hervorgegangenen Welt zu rehabilitieren.

Die apologetische Beschäftigung mit dem Glauben hebt wohl dessen rationale Momente ans Licht, läßt aber andere Dimensionen, beispielsweise seine mystische und seine gemüthafte Seite unberücksichtigt. Das von Kant vermachte kritische Problem wirkt sich in der Theologie dahin aus, daß die Theologen ihr Augenmerk sozusagen ausschließlich dem Thema der religiösen Erkenntnis zuwenden. Hier haben sie sich mit dem *Rationalismus* auseinanderzusetzen. Die apologetische Literatur beschreibt diesen als Autonomie der Vernunft und der Freiheit. Da diese beiden zu obersten Richtern darüber erhoben werden, was als Wahrheit oder als Irrtum, was als gut oder als böse zu gelten habe, lassen sie keinerlei Heteronomie zu, die dem subjektiven Urteil des Menschen ein Wahrheitskriterium oder eine Verhaltensregel vorlegen würde. In der Polemik mit dem Rationalismus wird der Glaube selber rationalistisch. Es besteht die Tendenz, die Glaubenserkenntnis auf den Umkreis der Subjektivität zu begrenzen. Dies ist der Fall beim Bonner Professor G. Hermes, der den Glauben als bloße wissenschaftliche Schlußfolgerung oder als Ergebnis eines Vernunftbeweises für die geglaubte Wahrheit auffaßt. Der Glaubensakt wäre dann eine durch den Vernunftbeweis für das Geglaubte erzwungene Zustimmung. Dies gilt auch von der Auffassung des Wiener Priesters A. Günther, dessen Anliegen es ist, die Theologie zu einer bloßen Offenbarungsphilosophie zu verkürzen. Beide Apologeten gleiten zu einer *theologia rationalis* ab. Der erste rationalisiert das religiöse Erkennen zu einem psychologischen Prozeß, der dem Glaubensakt vorausgeht. Der zweite rationalisiert es in der Verstandestätigkeit, die die Glaubensinhalte formuliert, interpretiert und systematisiert.

Parallel zum Triumph der Subjektivität als Vernunft schreitet die Verherrlichung der Subjektivität als Freiheit fort. Der *Liberalismus* polarisiert die gesellschaftspolitischen Kontroversen der Epoche und prägt das Antlitz des vergangenen Jahrhunderts. Auf dem Gebiet der Politik inspiriert er den liberalen Staat, auf dem der Wirtschaft das kapitalistische System, auf dem der Religion die fortschrittlichen Gruppen. Über die liberale Lebensauffassung ließen sich jedoch widersprüchliche Werturteile fällen. Für die einen inkar-

nierte sie die Ideale der Wissenschaft, des Fortschritts und der Zivilisation. Für andere schien sie an Laizismus zu krankten. Für den Katholizismus schloß sie so schwerwiegende Gefahren in sich wie die Abwertung der Überlieferung, der kirchlichen Autorität und des hierarchischen Lehramtes. Die Katholiken waren über das Phänomen des Liberalismus geteilter Meinung. Die einen hielten ihn für schädlich und sagten ihm den Kampf an. Andere entschieden sich für den Weg des Dialogs und der Zusammenarbeit. So kommt es zum katholischen Liberalismus, der vor allem zwei Richtungen einschlägt: die politisch-religiöse und die wissenschaftliche. In der ersten Richtung entfaltet er sich im französischen Sprachraum, wo sich um die Zeitschriften «L'Avenir» mit Lamennais und «Le Correspondant» mit Montalembert als Schriftleiter aktive liberale Gruppen bilden. In Deutschland konzentriert der liberale Katholizismus seine Anstrengungen auf den Bereich der Wissenschaft. Der bayrische Professor J. Frohschammer läßt es sich angelegen sein, die Freiheit der Wissenschaft zu preisen. Diese Ideen werden von andern geteilt. Rom greift ein, doch mit geringem Erfolg. Das Übel breitet sich durch die gebildeten Minderheiten aus und beschwört bald einen schweren Konflikt zwischen der römischen Kurie und der deutschen Universitätstheologie herauf, einen Konflikt, bei dem es hauptsächlich um die Frage geht, wie sich die Freiheit des katholischen Intellektuellen in seiner wissenschaftlichen Arbeit und die für seine Arbeit wegweisende Lehrautorität der Hierarchie miteinander vertragen. Der Professorenkongreß von München im Jahre 1863 läßt zutage treten, wie erregt die Geister am Vorabend der Eröffnung des Ersten Vatikanums sind. Eine Gruppe katholischer Schriftsteller, die mit der Münchener Gruppe freundschaftlich verbunden sind, verbreitet durch die Zeitschrift «The Rambler» auch in England ein Gedankengut, das dem ihrer Kollegen in Bayern gleicht.

Gleichzeitig mit den rationalistischen und liberalen Tendenzen des 19. Jahrhunderts gelingt es einer unter traditionalistischem Vorzeichen stehenden Kulturkraft, der *Neuscholastik*, sich vor allem in den lateinischen Ländern durchzusetzen. Durch die von der Romantik vorgenommene Wiederaufwertung des Mittelalters kann die Neuscholastik alsbald auf die Unterstützung durch Gregor XVI. und Pius IX. zählen. Beide Päpste sehen in ihr eine ausgezeichnete Hilfe, um der dem Liberalismus entspringenden Lehnanarchie Herr zu werden. Nach einer Periode der Prüfung glückt ihr während der Restaurationszeit der Durchbruch und in der Folge wird sie zur offiziösen Ideologie des Katholizismus. Die Neuscholastik findet in allen europäischen Ländern Anhänger. Ihre repräsentativste Gruppe ist indes die sogenannte *römische Schule*.

Ihr gehören Männer wie Perrone, Passaglia, Franzelin... an. Charakteristika dieser Gruppe sind eine einwandfreie Orthodoxie, eine apologetische Ausrichtung gegenüber den Abweichungen nördlich der Alpen, ein ausgeprägtes Mißtrauen gegenüber dem Rationalismus und dem Liberalismus und ein entschiedenes Eintreten für eine zentralistische, autoritäre Kulturpolitik. Die römische Schule wollte vor allem vier Dinge: a) gegenüber den sich aus dem Rationalismus ergebenden Irrtümern die Orthodoxie verteidigen; b) gegenüber dem wissenschaftlichen Liberalismus Zentraleuropas die Autorität des römischen Pontifex und der Kurie steigern; c) durch eine straffe Zentralisation der Kirchenleitung die Überreste des Gallikanismus beseitigen; d) die alte scholastische Doktrin erneuern, um aus dem Lehrchaos der Nachrevolutionszeit herauszukommen.

Mehr im Zusammenhang mit dem Geist der Romantik als mit dem liberalen Ideengut kommt es zur sogenannten *katholischen romantischen Schule*, die vor allem an der Universität Tübingen ihren Sitz hat. Ihre Mitglieder: Drey, Hirscher, Kuhn, Möhler... besitzen ein feines Gespür für die Geistesströmungen ihrer Zeit. Durch sie kommt in den Katholizismus der Sinn für das Werden und das geschichtlich-genetische Studium der Glaubenslehre. Sie sind jedoch nicht bloß gründliche Kenner der Vergangenheit. Sie bestreben sich auch, die geschichtliche Methode organisch mit der Spekulation zu verbinden. Die Geschichte ist ein Organismus, der im Werden ist und dessen innere Gesetzmäßigkeiten aus den Geschehnissen erschlossen werden müssen. Dies ist die Aufgabe des Theologen, der durch die Ereignisse, von denen die Geschichte berichtet, zur Idee durchzudringen hat, die in ihnen atmet. Von dieser Idee aus lassen sich die Geschehnisse in eine Synthese bringen, welche vom Prinzip beherrscht wird, die deren Entwicklung lenkte und herbrachte.

Bei diesen so disparaten Tendenzen, die im Katholizismus vorhanden waren, mußte es zwangsläufig zu Konflikten kommen. Verfechter der Autonomie und des Primates der Vernunft konnten sich mit den französischen Apologeten, die für die Tradition und den Glauben eintraten, nicht vertragen. Und zudem ertrugen sie beide nicht die Ansprüche der Neuscholastik, die, nachdem sie sich einmal durchgesetzt hatte, für sich die intellektuelle Führung der katholischen Welt beanspruchte. Es kam zum Zusammenstoß, der tragische Folgen hatte. Auf die Polemik zwischen den Philosophen und den Theologen folgten die Stellungnahmen der Hierarchen: Eine lange Reihe von Verlautbarungen der Kurie bezeugt die aktive Rolle, die Rom in

diesem Streit spielte. Noch nie hatte das Lehramt in ideologische Auseinandersetzungen so häufig eingegriffen wie seit 1830. Seine intensive Arbeit wurde im Syllabus von 1864 zusammengefaßt und einige Jahre später in den Konstitutionen des Ersten Vatikanums dogmatisch formuliert.

Im Lauf des Jahrhunderts klären sich die Positionen und überstürzen sich die Ereignisse. Der deutsche Semirationalismus klingt in dem Maß ab, als die Ideologien dahinschwanden, die ihn motivierten und ihm einen geschichtlichen Sinn gaben. Dem römischen Autoritarismus gelingt es, über die verschiedenen Daseinsformen des Liberalismus die Oberhand zu gewinnen. Die Neuscholastik setzt ihren Aufstieg fort. Sie ist die Strömung, die den Stellungnahmen des Konzils als Lehrsubstrat dient und danach die Führung der katholischen Kultur übernimmt. Andererseits ist es entscheidend, daß sich der Grundsatz durchsetzt, daß die Lehrautorität als wegweisendes Kriterium des katholischen Glaubens und Wissens zu gelten habe. Im Lauf der Pontifikate Gregors XVI. und Pius' IX. vervielfachen sich denn auch die Lehrdokumente, die von Rom ausgehen, und zeigen so, daß sich die Päpste entschlossen haben, in die ideologischen Debatten einzugreifen. Pius IX. versäumt keine Gelegenheit, den philosophischen und theologischen Studien die Richtung zu weisen, indem er auf Gefahren aufmerksam macht und gegen Irrtümer Stellung nimmt. Sein Lehrwerk bildet einen weit ausgreifenden Gesamtplan, der darauf ausgeht, der Auswüchse des Naturalismus, Rationalismus und Liberalismus Herr zu werden. Er bekräftigt darin angelegentlich den übernatürlichen Charakter des Christentums, die Existenz der Offenbarung, die Harmonie zwischen Glauben und Wissen, die Rechte der Autorität und des kirchlichen Lehramtes. Seine Doktrinen, die allzusehr von der römischen Neuscholastik abhängen, rufen jedoch in verschiedenen Sektoren des mitteleuropäischen Katholizismus starke Reaktionen hervor.

Der Begriff und die Anwendung des Prinzips der Lehrautorität entwickelt sich in Parallele zu einem bestimmten Kirchenbild, das sich im Zeichen der Autorität und der Zentralisierung entfaltet. Die Spannungen zwischen einer gallikanisch gesinnten und einer ultramontan ausgerichteten Ekklesiologie, zu denen während des 18. Jahrhunderts lebhaft Polemiken geführt hatten, setzen sich, wenn auch weniger intensiv, im 19. Jahrhundert fort und treten während der Feier des Ersten Vatikanums von neuem zum Vorschein. Die ultramontane Bewegung macht in den Jahrzehnten, die dem Konzil vorausgehen, ständig Fortschritte. Die Dogmen vom Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes fixieren das in der Kirche entstandene neue Be-

wußtsein, daß ein starkes Prinzip einer zentralisierten und mit einer bestimmten Person verbundenen Autorität als letzter Rückhalt der Orthodoxie nötig sei. Der Prozeß wird durch die kulturelle und politische Zeitlage begünstigt. Die im Gefolge des Liberalismus entstandene ideologische Anarchie ruft eine starke Reaktion zugunsten der Autorität im allgemeinen und des hierarchischen Lehramtes im besonderen hervor. Man hält es nicht für möglich, die Lehreinheit der Kirche zu wahren ohne Lehrautorität. Andererseits suchen die nationalen Episkopate, die mit den liberalen Regierungen häufig in Konflikt geraten, eine Stütze im römischen Pontifex; dadurch wird dessen Autorität neu bestärkt und bieten sich ihm Gelegenheiten, vermehrt in die Angelegenheiten der Nationalkirchen einzugreifen. Dieser Prozeß wird, wie gesagt, in den Dogmen von «Pastor Aeternus» gipfeln. Dieser Stand der Dinge befriedigt jedoch nicht alle. Die zentralistischen Kräfte und die Ableger des Gallikanismus leben weiter. Vor allem in den mitteleuropäischen Episkopaten und an den deutschen Universitäten sind die autonomistischen Tendenzen lebendig. Die Spannungen zwischen Ultramontanen und Gallikanern, zwischen scholastischer Restauration und progressistischer Theologie treten in einer an Virulenz grenzenden Heftigkeit von neuem zutage in den Debatten zwischen der Mehrheit und der Minderheit während der Vorbereitung und der Feier des Ersten Vatikanums.

II.

Die Frage, wie der Glaube und die kirchliche Autorität sich zueinander verhalten, wird vom Konzil durch das Prisma des sozio-politischen und kulturellen Kontextes betrachtet, der die Versammlung umgibt. Die Theologie der römischen Schule beschafft das theoretische Substrat der Konzilsentscheide. Unter diesen Bedingungen herrscht eine Glaubensauffassung von intellektualistischem, apologetischem und autoritativem Zuschnitt vor. Im Gegensatz zu den anthropologischen «Verkürzungen» des Glaubens, die vom Rationalismus und Liberalismus vorgenommen worden waren, bekräftigen die Konzilsväter die «theologische», heteronome Natur des Glaubens. Dementsprechend wird im Gegensatz zum liberalen Subjektivismus und zur romantischen Gefühlseligkeit der objektive, gesellschaftliche und juristische Charakter des Glaubens betont. Die Autorität der Kirche ist die «*conditio sine qua non*» der Rechtgläubigkeit der Gläubigen. Diese Stellungnahme des Konzils schließt eine Gefahr in sich: die Gefahr, verschiedene Aspekte des Glaubens, die von der Romantik hervorgehoben worden waren, wie z. B. seine mystisch-erlebnishaft, geschichtlich-

fortschreitende und organisch-evolutive Seite, wieder in den Hintergrund zu drängen.

Das Erste Vatikanum entfaltet seine Glaubenstheologie in Kapitel III der Konstitution «*Dei Filius*». Der Glaube wird hier als freie Verstandeszustimmung von übernatürlichem Charakter bestimmt, die von der unfehlbaren Autorität Gottes motiviert wird und mit Hilfe seiner Gnade zustande kommt. Damit weist man jegliches rationalisierende oder naturalistische Glaubensverständnis zurück. Der Glaube ist nicht eine durch einen wissenschaftlichen Beweis motivierte, mit Notwendigkeit erfolgende Zustimmung. Gleich darauf fordert das Konzil für eine Reihe objektiver Kriterien: die Wunder, die Weissagungen, gewisse äußere Eigenschaften der Kirche... den Primat über die mystisch-subjektiven Dimensionen des Glaubens, die zwar nicht ausgeschlossen, jedoch der Überprüfung durch diese objektiven Kriterien unterstellt werden. Der Glaube, so betont das Konzil, ist Gabe Gottes und nicht Errungenschaft der Vernunft. Vom Heiligen Geist inspiriert und erleuchtet nimmt der Glaubende den Inhalt des Gotteswortes an, so wie er vom ordentlichen und außerordentlichen Lehramt der Kirche vorgelegt wird.

Kapitel IV dieser Konstitution «*Dei Filius*» legt die katholische Lehre über das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen dar. Zuerst unterscheidet es klar zwischen zwei Erkenntnistypen: zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Erkennen. Diese sind ihrem Ursprung und ihrem Inhalt nach verschieden, doch stehen sie nicht zueinander in Gegensatz, sondern sie arbeiten zusammen und unterstützen einander. Was die theologische Arbeit angeht, so behält der Glaube bei der geistigen Durchdringung des Offenbarungsgutes den Primat, und das kirchliche Lehramt hat die Funktion der obersten, maßgebenden Instanz in der Glaubensinterpretation. Nicht in der individuellen Subjektivität auf dem Weg der Erfahrung oder der freien Forschung dringt man in das christliche Mysterium ein, sondern in der Kirche und durch die Kirche. Das hierarchische kirchliche Lehramt hat die Pflicht und besitzt das Recht, verbindliche Lehrentscheidungen zu treffen und Methoden zur wissenschaftlichen Erhellung der Offenbarung gutzuheißen oder zurückzuweisen. Der Primat des Glaubens und des Lehramtes schließt jedoch einen korrekten Gebrauch der Vernunft und der Freiheit nicht aus. Der Vernunft weist das Konzil die Aufgabe zu, die Offenbarung denkrisch zu erhellen und deren verstreute Elemente zu einem systematischen Ganzen zusammenzufassen. Desgleichen anerkennt es eine «berechtigte Freiheit der Wissenschaft» und gesteht dieser das Recht zu, «in ihrem Bereich ihre eigenen Grundsätze und Methoden zu gebrauchen.» Der Glaube und das Lehramt sind auch die maßgebenden Kriterien für den Fortschritt im Glaubensverständnis. Infolgedessen wird die rationalisierende theologische Methode zurückgewiesen und desgleichen erklärt, die theologische Forschung und die Dogmenerklärung dürften nicht völlig frei vorgehen. Die theologische Forschung dürfe bei ihrer Arbeit nicht vom Glauben und vom Lehramt absehen. Die Dogmatik müsse bei der Dogmenerklärung die Autorität der Kirche berücksichtigen.

Die Funktion der Glaubensautorität erhält ihre radikalste und personalisierteste ekklesiologische Form im Lehramt des Papstes. In Kapitel IV der Konstitution «*Pastor Aeternus*» hat das Erste Vatikanum die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes als Glaubenssatz definiert. Wenn der Papst in höchster Lehrgewalt (*ex cathedra*) spricht, d.h. wenn er kraft seiner höchsten apostolischen Amtsgewalt endgültig erklärt, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so kommt ihm die Unfehlbarkeit zu, die Christus seiner Kirche bei Entscheidungen, die die Glaubens- oder Sittenlehre betreffen, gewährt hat. Die ekklesiologischen Autonomien unter gallikanischem Vorzeichen werden zurückgewiesen.

Die Funktion der Glaubensautorität erhält ihre radikalste und personalisierteste ekklesiologische Form im Lehramt des Papstes. In Kapitel IV der Konstitution «*Pastor Aeternus*» hat das Erste Vatikanum die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes als Glaubenssatz definiert. Wenn der Papst in höchster Lehrgewalt (*ex cathedra*) spricht, d.h. wenn er kraft seiner höchsten apostolischen Amtsgewalt endgültig erklärt, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so kommt ihm die Unfehlbarkeit zu, die Christus seiner Kirche bei Entscheidungen, die die Glaubens- oder Sittenlehre betreffen, gewährt hat. Die ekklesiologischen Autonomien unter gallikanischem Vorzeichen werden zurückgewiesen.

JOSÉ GÓMEZ-HERAS

¹ Nähere Ausführungen über die in diesem Aufsatz behandelten Fragen finden sich in J.M.G. Gómez-Heras, *Cultura burguesa y restauración católica. La asimilación de las categorías «razón», «libertad» y «progreso» en la Neoescolástica del siglo XIX* (Ed. Sígueme, Salamanca 1975) und in: *Temas dogmáticos del concilio Vaticano I*, Bd. I-II (Ed. Eset, Vitoria 1971). Unter der daselbst angeführten Literatur empfehle ich insbesondere die Arbeiten von R. Aubert, Th. Grandrath, E. Hocedez, G. Paradis, H.J. Pottmeyer, U. Betti und F. van der Horst.

1935 in Bocigas (Valladolid/Spanien) geboren. Schloß das Studium der Philosophie und der Theologie an den Universitäten Salamanca, Rom (Angelicum), München und Madrid mit dem Doktorat in beiden Disziplinen ab. Ist Professor an der staatlichen und an der kirchlichen Universität Salamanca. Hauptwerke: *Temas dogmáticos del concilio Vaticano I*, Bd. I-II (Ed. Eset, Vitoria 1971); *Teología protestante* (BAC, Madrid 1972); *Sobre Dios*, Bd. I-II (Kadmos, Salamanca 1973); *Cultura burguesa y Restauración católica. La asimilación de las categorías «razón», «libertad» y «progreso» en la Neoescolástica del s. XIX* (Sígueme, Salamanca 1975). Der Autor ist der Begründer und jetzige Sekretär der Zeitschrift «*Cuadernos salmantinos de filosofía*» (1975). Anschrift: Ma. Auxiliadora 23-5º izq., Salamanca, Spanien.