

Diskutiertes Lehramt:

Kirchliche Autorität und Risiko der Gläubigen

1. Vom Vertrauen in Anpassung und Dialog

Das Zweite Vatikanische Konzil definierte kein neues Dogma. Bewußt verzichtete es auf ein Recht, das ihm als Konzil ebenso zugestanden hätte, wie es dem Papst zusteht, um in einem die Katholiken verpflichtenden Urteil eine Zusage aus Gottes Offenbarung als definierte Aussage vorzulegen (CIC c. 1323). Auf dieses Recht verzichtete gerade jenes Konzil, das von vielen in der Kirche mit Hoffnung und Sorge erwartet und mit wachsender Zuversicht in seinem Gang verfolgt wurde im Vertrauen darauf, daß hier eine offenbarungs- und zeitgemäße Darstellung der Kirche für Menschen von heute in eine innerkirchliche Wirklichkeit umgesetzt werde, die den missionarischen Dialog mit nichtkatholischen Gläubigen und mit der Welt effektiver machen könnte als bisher. Solch zuversichtliche Hoffnung für den Dialog wird, das muß noch nach Abschluß des Konzils den Traditionalisten in der Kirche ins Stammbuch geschrieben werden, vom Konzil und von den Päpsten dieses Konzils ermuntert: jeder, der zum Gottesvolk gehört – sagt die Kirchenkonstitution des Zweiten Vaticanums mit 1 Kor 12, 11 – hat seinen Teil am prophetischen Geist Christi, der ihn zur Erneuerung und zum vollen Aufbau der Kirche nicht nur ruft, sondern auch fähig macht¹ und zum Dialog über die Einheit aller Menschen sendet².

Wird im Konzilstext die Selbständigkeit als eine Voraussetzung für den partnerschaftlichen Dialog betont, so ist auch die Erstlingsenzyklika Pauls VI. bestimmt von diesem Impuls zum Dialog mit der Welt, mit den Religionen, mit den nichtkatholischen Christen und bereit zum „Gespräch von Bischöfen und Gläubigen in der Kirche“³.

Vor allem aber hat Johannes XXIII. die Richtung dieses Dialogs gesehen und den Menschen in der Kirche vorgetragen, als er in konzentrierter Reduktion erfuhr, daß „aggiornamento“ heißt, „il succo vitale – den lebendigen Saft“, die Substanz der Offenbarung Gottes und nicht die Akzidentien der Offenbarungsannahme, die in der Kirche Lehramt wie in der Kirche Heiligen je zeit- und persongerecht sich darstellen, „den uns eigenen Veranlagungen anzupassen“⁴.

Daß es im Gespräch gelinge, neu und konzentrierter die unverstellte Offenbarung zu vernehmen, dies ist die Hoffnung des Konzils, die von der Mehrheit im Vaticanum II und von den vielen in der Kirche, die sich für eine Erneuerung aus dem Geist des Konzils einsetzen, als prophetischer Geist Christi in der Kirche für die Zeit dieser Welt durchgetragen wird. Eine Hoffnung, die für jeden, der nicht mitträgt, wie eine Neuauflage von Triumphalismus aussehen mag, die indessen Hoffnung bleibt, wenn sie als Hoffnung, das heißt, auch als Noch-nicht-Haben der Wahrheit, ertragen wird im Hinblick auf Jesus und im Bekenntnis zu ihm, dem Begründer und Vollender des Glaubens⁵.

Es ist hier nicht der Raum, um von der Not dieses Tragens in allen existenziellen und existentialen Dimensionen des Christen zu sprechen, wenngleich dies wichtig wäre, weil die Last des Mittragens manchmal mehr als Gericht denn als Evangelium anmuten mag und doch nur als Evangelium und Gericht ertragbar ist. Ohne auf alle Nöte des Gewissens von kirchlichen Christen in den Lebensbereichen von Ehe, Wissenschaft, Wirtschaft, Staat und Friedenssuche, welche die Glaubenssituation in der

¹ „Lumen gentium“, Art. 12.

² Ebda. Art 13.

³ Augustinus, De Praed. Sanct. 14, 27: PL 44, 980 mit Paul VI. „Ecclesiam suam“.

⁴ F. M. Willam, Vom jungen Roncalli zum Papst Johannes XXIII. 1967. 32 f.

⁵ Hebr. 10, 23; 12, 1 f., vgl. Vatic. I, sess. III: DS 3014.

Kirche heute bestimmen, eingehen zu können, soll indessen von jener Belastung die Rede sein, die im Spannungsfeld von Autorität und Eigenverantwortung nicht erst heute, aber eben doch auch heute, in der Kirche auferlegt ist.

Direkt angesprochen werden soll jene Last, die als konzentrierte Reduktion auf den lebendigen Inhalt der Offenbarung immer dann gegeben ist, wenn Offenbarung nicht nur gehört, sondern in verantwortetem Gehorsam angenommen und aus der Annahme heraus *aggiornamento*-gerecht verkündigt werden will. Dieser Anspruch auf verantwortete Annahme und Verkündigung gehört so wesentlich zur Offenbarung, daß er – biblisch gesehen – geradezu das ausmacht, was Wahrheit der Offenbarung genannt werden kann. Über die Wahrheit muß gesprochen werden, soll sie unsere Offenbarung sein. Gespräch aber ist nur da möglich, wo das Risiko des Nichtverstandenwerdens zwar einkalkuliert, aber das Vertrauen in das gegenseitige Verstehen größer ist als die Angst vor dem Mißverständnis. Verhält es sich aber so mit dem Gespräch auch über den Glaubensinhalt, dann ist auch das kirchliche Lehramt im Dienst der Offenbarung genötigt, den zu belehrenden Gläubigen Vertrauen und nicht Mißtrauen entgegenzubringen. Ein mißtrauisches Lehramt in der Kirche hätte selbst keine kirchliche Gesinnung, weil aus Mißtrauen Arroganz entsteht. Mißtrauen verführt zur Anmaßung, die lieblos gegen andere und unkritisch gegen eigene Aussagen wird. Da dies auch im Glaubensbereich gilt, ist nach einem Maßstab für die Selbstkritik des Lehramtes zu suchen, der sich anbietet, wo erkannt wird, daß die definierten Dogmen nur Stücke aus der Offenbarung sind und als Ausschnitte aus der gesamten Wahrheit Gottes gerade für den, der das in den Dogmen vorgelegte Glaubensgut glaubt, zum Risiko werden, Hilfreiches aus der Offenbarung, das nicht definiert ist, zu übersehen. Dieses Risiko der Gläubigen ist eine Kritik des Lehramtes.

2. Offenbarungsgeschehen und Akzentuierung der Offenbarungswahrheit in den Dogmen als Risiko der Gläubigen

Ist im Offenbarungsgeschehen die Wahrheit der Offenbarung geschichtlich, dann ist mehr noch die Offenbarung in ihrer jeweiligen Aufnahme so akzentgebunden, daß diese gebrochene Perspektivität als Stückwerk Belastung des Glaubenden ist. Dogmen werden zwar aus der Offenbarung genommen, sind aber nicht einmal – falls dies möglich wäre – im System die ganze Offenbarung, sondern offenbarungsverpflichtete und offenbarungsverpflichtende Ansätze. Eben diese Verpflichtung gegenüber der Fülle der Offenbarung entläßt aus sich jene Belastung, die die Gemeinschaft der Glaubenden nicht einfach ertragen darf, sondern unter dem Beistand von Gottes Geist verringern muß durch eine Lehrentfaltung, die unter der Leitung des kirchlichen Lehramtes festhält, was die apostolische Kirche als Wort Gottes empfangen (1 Thess 2, 13; Jud 3), aber so, daß sie wegen des Überschusses an Empfangenem nicht nur das „für-wahr-hält“, was satzhaft schon definiert wurde. Die Last der nicht in ihrer Fülle definierbaren Offenbarung drängt die Kirche vorwärts zu erweiterter und vertiefter Einsicht in Gottes Wort und Werk⁶. Die Belastung vom Mysterium her, das als Geheimnis Anruf ist und also Glauben und Verstehen fordert⁷, heißt die Kirche tiefer eindringen in jenem Experiment mit dem Glauben, das die angenommene Offenbarung auf Anwendbarkeit im zum Heil bestimmten Leben der Menschen prüft⁸.

Gibt es aber keine Offenbarung und also auch kein Dogma ohne Geschichte, so ist zu prüfen, was diese noch allgemeine Auskunft konkret bedeutet im Spannungsfeld von Autorität und Verantwortung der Gewissenhaften in der Kirche.

⁶ Vatic. I. sess. III: DS 3020; *Vincentius Lerinensis*, *Commonitorium primum* C. 23: PL 50, 668 A.

⁷ DS 3027.

⁸ Vatic. II „*Lumen gentium*“, Art. 12 Abs. 1 in fine.

3. Neuformulierung und Maßstab der Dogmen zwischen Verheißung und Erfüllung

Seit den klärenden Worten von Kardinal Bea zur Dogmenform und der Interpretation von Kanon 1323 durch Johannes XXIII. ist nicht die Wortform eines Dogmas, sondern der mit diesen Worten gemeinte Sinn unveränderlich. Die hier eingeräumte Möglichkeit, vorliegende Wortformulierungen von Dogmen als Modelle anzusehen, die auf Grund ökumenischer und exegetischer Erfordernisse oder aus Gründen, die ein inzwischen entwickelter wissenschaftlicher Sprachgebrauch nahelegt, auch anders formuliert werden können, ist sicherlich um der Verkündigung willen zu bejahen⁹. Doch hat sie auch eine „Unruhe um das Dogma“ aufkommen lassen, die fürchtet, eine Neuinterpretation von Dogmen, die erst zur Neuformulierung führen kann, könne ableiten in eine tatsächliche Änderung des Dogmensinnes, also in ein Aufgeben von dem, was aus dem überkommenen Offenbarungsschatz schon definiert wurde¹⁰. Soll einem derartigen Ableiten ins Aufgeben der schon vorgelegten Dogmen gesteuert und doch die Kirche ihrer Verkündigungsaufgabe gerecht werden, dann werden die Gewissenhaften in der Kirche die entscheidende Frage nach dem Maßstab für die Artikulation der Wahrheit, die die Offenbarung ist, stellen. Als Antwortversuche auf diese kanonische Frage bieten sich beim derzeitigen Diskussionsstand eine Handvoll Auskünfte an, die es kritisch auf ihre der Wahrheit entsprechende Aussage zu prüfen gilt, um die Unruhe wieder ins Vertrauen zur geistgeleiteten Lebendigkeit von Gottes Wort bei den Menschen hinzuführen:

„Wahr“ im Sinne der Schrift ist das, was sich bewährt, was in der Geschichte sich als das herausstellt, was es zu sein vorgibt¹¹. Als sich bewährende Wahrheit ist indessen Offenbarung nach der Schrift nicht einfach Geschichte – und Geschichte also auch nicht schon Offenbarung. Vielmehr kommt Gottes Wahrheit als Offenbarung den Menschen nach dem Apostel Paulus zu in einer Bewegung, die von Gott-Vater ausgeht, den Menschen trifft durch Christus und ihn betrifft als Zugang zur Gottesgemeinschaft im Heiligen Geist¹². Gottes Wahrheit steht demnach in einem trinitarischen Überlieferungszusammenhang, der als geschichtlicher Bogen von Gott ausgeht und zu Gott zurückkehrt, für den Menschen also aussteht in eine ihm in der Zeit stets unbekannte Zukunft, die als absolute Zukunft seines Heils Gott selbst ist, der sich offenbart. Weil also „Gott selbst“ sich offenbart, wie das Vaticanum I sagt¹³, ist gemäß biblischem und kirchlichem Offenbarungsverständnis Geschichte auf Gott hin ausgerichtet und damit alles menschliche Verstehen von Geschichte, wenn es Gottes Heil zubringen soll, ein Verstehen aus dem Glauben an das „noch sicherere Prophetenwort“, auf das es zu achten gilt wie auf ein Licht, das an dunklem Orte leuchtet¹⁴. Die Zusage des Vater-Gottes zu Jesus, dem Bruder der Menschen, die die Apostel auf dem Verkklärungsberge hörten, wird als deren prophetisches Wort vom Heiligen Geist getrieben (2 Petr 1, 16–21) und macht im Widerspruch der Auferstehung zum Kreuz menschliche Geschichte endgültig zur Eschatologie, weil wir nicht nur für dieses Leben auf Christus hoffen dürfen, da Jesus der „Erstgeborene von allen Toten“ (1 Kor 15, 19 f), Gottes „Ja“ zur Welt (2 Kor 1, 20), also unsere beständige Hoffnung (Kol 1, 27) ist. Die Wahrheit der Offenbarung Gottes ist so geschichtsnah wie das ihr entsprechende Glaubensverständnis der Menschen und demnach so sehr Verheißung einer schon in der Zeit erschienenen Fülle, daß sie zwar in den Aussagen über Christus

⁹ A. Bea, *StdZt.* 92 (1967), Heft 7, 1–7.

¹⁰ H. Fortmann, *Onrust rondom het dogma: Nederlandse Katholieke Stemmen* 60 (1964), 297–306.

¹¹ ThW I. 233–251; J. de la Potterie: *Verbum Domini* 27 (1949), 336–354; H. von Soden, *Urchristentum und Geschichte*. 1951. 1–24; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*. 1965, 65–98.

¹² Gal 3, 26 ff.; Röm 8, 9–11, 29; 2 Kor 3, 17 f. — W. Thüsing, *Per Christum in Deum*. 1965 — Vatic. II „*Dei Verbum*“, Art. 2.

¹³ DS 1785. ¹⁴ 2 Petr 1, 19 — Vatic. I, sess. III cap 3: DS 3009.

die Zukunft zur Sprache bringt, das Ausstehende indessen nicht in ein umfassendes Lehrsystem zwingen kann. Gnostiker allein meinten und verneinen, mit der Geschichte auch deren zukünftige Erfüllung, in der wir Christus gehören und dieser Gott (1 Kor 3, 18–23), zu wissen. Gläubige aber wissen sich im Volk Gottes auf dem Wege der zuversichtlich Hoffenden, auf dem Weg der Kirche, die zwischen Last und Trost Christi Kreuz zur beständigen Erneuerung verkündigt, bis er wiederkommt¹⁵. Die trinitarische Konzeption der Offenbarung als Heilsgeschichte ist notwendig eschatologisch, ist Evangelium und Gericht¹⁶ und verfügt als Modell von Gottes Wahrheit auch die Dogmen in jene perspektivische Gebrochenheit, die zwischen Verheißung und Erfüllung allein möglich ist: „Stückwerk bleibt unser Erkennen¹⁷.“

Es erweisen sich demnach die Dogmen, gerade weil sie aus der Offenbarung¹⁸ genommen werden, im Raum von Gottes Wahrheit nur dann als wahrhaftige Aussagen, wenn sie über sich hinausweisen. Dogmen sind nicht Ziel, sondern Wegstationen des Glaubens. Diese Aussage über die Dogmen ist auch eine Aussage über die Autoritäten Konzil und Papst, die Dogmen definit vorzulegen befugt sind¹⁹. Der eigentlich dogmatische Autoritätsbereich für Konzil und Papst bleibt produktiv beschränkt auf die Stücke der Dogmen, die Brücke zur ganzen Offenbarung sind, die das Lehramt nur zu bewahren hat, also nicht produziert. Diese Einschränkung hebt das Unbehagen am außerordentlichen Lehramt in das Bewußtwerden derer, die wissen, daß das Lehramt vom Schatz der Gesamtoffenbarung nur Aspekte definiert und damit Akzente setzt²⁰, die negativ gegen überbordende, aber sich produktiv darstellende philosophische Ideologien abgegrenzt werden²¹. Daß dieses Unbehagen zwischen Bewahren und Produktivität nicht nur eine Anmutung kritischer Katholiken ist, die unter einem marxistischen Impuls stehen, der die Welt weder nur betrachten noch auch nur korrigieren, sondern eben verändern will, zeigt ein Wort Johannes' XXIII. im Vergleich mit der Konzilsbestimmung von Grasser beim Ersten Vaticanum. Meinte Grasser noch sagen zu müssen, „nicht fürs Erkennen der Wahrheit seien Konzile notwendig, sondern um Irrtümer zurückzuweisen“²², so wies weit ausgewogener der menschliche Papst des II. Vaticanum dem außerordentlichen Lehramt Weg und Aufgabe zu: „Mehr als zum Verdammnis, muß die überschäumend sich auslegende Kraft der kirchlichen Lehrsätze zugeschnitten werden auf einen Rat für heute Notwendiges“²³. Bejaht man gegen das jurisdiktionelle Autoritätsdenken Grassers mit unserem pastoralen Papst wieder die heilssorgerliche Aufgabe des Lehramtes, dann ist der Weg zu einer Verkündigung für heute eröffnet, und zugleich die Unruhe um das Dogma zu einer Bewegung geworden²⁴, in der es gelingen kann, die spirituelle Mitte dieser Lebendigkeit wegweisend wieder einzubringen – auch als Maß für die Dogmen.

4. *Biblisches Bekenntnis gegen Revolution*

Es geht nach dem bisher Gesagten nicht darum, die Dogmen als Wegweiser der Hoffenden und Stützen der Glaubenden abzuschaffen. Wer die Unruhe um das Dogma auf eine Revolution zugunsten einer aufgeklärt autonomen Vernunft oder eines neuzeitlichen Individualismus dirigiert, muß sich fragen lassen, woher er den Mut zu solchem Optimismus des Aufbruchs nimmt angesichts der konkreten Menschheits-Geschichte, in der niemand aus der Geschichte zu lernen bereit ist. Wer schließlich

¹⁵ 1 Kor 11, 26 – Vatic. II „Lumen gentium“, Art. 8 Schluß; Art. 9.

¹⁶ N. Schiffrers, Offenbarung: Sacramentum mundi III. 1968.

¹⁷ 1 Kor 13, 9. 12 – W. Kasper, Das Verhältnis von Evangelium und Dogma: Concilium 3 (1967), 69–75.

¹⁸ DS 1507; 3018; 3070. ¹⁹ DS 3001; CIC c. 1323 § 2, 3.

²⁰ W. Kasper, Geschichtlichkeit der Dogmen? StdZt. 179 (1967), 401–416, 404–406.

²¹ DS 2860 f.; 2911. ²² Mansi 52, 1211 C.

²³ AAS 54 (1962), 792 – vgl. O. A. Rabut, La verification religieuse. 1964.

²⁴ Vatic. II „Gaudium et spes“, Art. 5.

Dogmen als Bekenntnissätze, an denen sich Gemeinschaft formiert, auch nur in ihrer kirchlichen Rechtskonsequenz aufheben wollte, müßte sich sagen lassen, daß er mit seinem Affront gegen ein kirchliches Establishment keinen Protest zugunsten des Evangeliums einlegt, weil er aufgeben würde, was in der schriftlichen Botschaft vom Evangelium zwar nicht systematisiert, aber doch an nicht unwichtigen Stellen angezeigt wird. An Kulminationspunkten biblischer Verheißung finden sich schon im Alten Testament in Erkenntnisformeln Selbstvorstellungsformeln Gottes, die als Erweisworte den spirituell ausgelegten Dogmen sehr nahestehen²⁵. Gegen die Revolution wissender Gnostiker bindet das Neue Testament die Evangeliumsbotschaft an Bekenntnisformeln²⁶, formuliert gegen autonomistisches Nichtdienenwollen wortgeprägt das Bekenntnis zu Jesus (Phil 2, 6 ff) und bringt in Summarien und Christusprädikaten die Hoffnung all derer ein, die für sich, die Kirche und die Welt das Heil suchen²⁷. Beachtet man zu alledem noch die Ansätze zur Gemeindeordnung in Mk 18²⁸ und die Anathematismen²⁹ aus der Abendmahlsliturgie³⁰, dann hat man nicht nur quasi-dogmatische Verweise gegen liberale Revolutionsansätze³¹, sondern positiv den Ort für Bekenntnisformeln in der Gemeindeliturgie erhoben.

5. Artikuliertes Glaubensbewußtsein und Diskussionsfreiheit in der Kirche

Dieser neutestamentlichen Ortsbestimmung für Bekenntnisformeln entspricht bis heute am besten jene Auffassung der Ostkirche, dergemäß Dogma immer Doxologie als gedachte Liturgie und Liturgie stets gebetetes Dogma ist³². Selbstredend soll mit diesem Hinweis auf Ostkirche, Liturgie und Dogma nicht einem ökumenischen oder liturgischen Romantizismus das Wort geredet werden. Wer nur mit solchen Verweisen arbeiten würde, könnte von der Problematik von Dogma und Lehramt nur ablenken, ohne die anstehende Frage einer Lösung zuzuführen. Vielmehr wird diese Tradition, die rudimentär auch noch in westlicher Liturgie vorhanden ist³³, hier nur angezogen, um darauf hinzuweisen, daß Bekenntnisformeln noch nicht Dogma, nicht Lehrsatz sind, wohl aber personale Glaubensaussage, in der der Glaubensakt nicht auf einen Satz oder eine Formel zielt, sondern spirituell auf die im Satz gemeinte Sache. Genau dies intendiert noch im Mittelalter die westliche Scholastik, wenn sie vom Glaubensartikel sagt, er sei „ein wirkliches Erfassen der göttlichen Wahrheit, das diese selbst intendiere“³⁴. Faßt man dies scharf mit Thomas, dann wird für jede theologische, auch die lehramtliche Aussage, als Verständnis der Glaubensartikel zugebracht, daß es sich hier nicht nur um eine Chiffre handelt, sondern – und darauf ist nach den Einseitigkeiten der Neuscholastik wieder neu Wert zu legen – um eine an den Menschen und nicht ans System gebundene Erkenntnis, die auslangt in das über jede Aussage hinaus stets größere Geheimnis Gottes. Also bleibt die Aussage – auch die des Dogmas – „analog“, das heißt, in geschichtlicher Defizienz³⁵. Ist aber die Aussage zwar Brücke zur Wirklichkeit des sich gebenden Gottes und dennoch nur Brücke als Stückwerk, dann kann man nicht an das Dogma glauben, sondern nur an die in ihm gemeinte Sache: „Der Glaubensakt“ – sagt Thomas – „ist nicht terminiert auf die Aussage-

²⁵ Dt 7, 8 f.; 1 Kg 20, 28; 2 Sam 7, 12 – Zimmerli, Gottes Offenbarung. 1961. 14, 41–121.

²⁶ 1 Kor 15, 3–5; Röm 1, 3 f.; 10, 9; Kol 1, 15 ff.; 1 Tim 3, 16.

²⁷ 1 Kor 16, 22; App 4, 10; Kol 1, 17. 3. 16; Eph 5, 19; Hebr 1, 1 f. E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments. 1947³, 212 ff.; C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments. 1944; H. Schlier, Die Zeit der Kirche. 1958², 206–232.

²⁸ W. Trilling, Das wahre Israel. 1964³, 106–123.

²⁹ E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen II. 1964, 69–82.

³⁰ 1 Kor 16, 22 – G. Bornkamm, Ges. Aufsätze I. 1963, 123–132.

³¹ E. Käsemann, a. a. O. 84 f.; R. Bultmann, ThW I. 245.

³² E. Schlink: Kerygma und Dogma 3 (1957), 251–306; W. Kasper: StdZt. 179 (1967), 407.

³³ J. Kasper: Die Messe in der Glaubensverkündigung (Festschrift Jungmann) 1953², 165–205.

³⁴ Thomas, S th II/II qu 1 a 6; J. M. Parent, La notion de dogme au XIII^e siècle. 1932, 141–163.

³⁵ DS 806.

weise, sondern auf die Sache“³⁶. Mit Thomas ist Bonaventura und die mittelalterliche Scholastik überzeugt, daß der Glaubensakt umfassend Gott selbst als das sich schenkende Heil nicht bloß intendieren soll, sondern im Glaubensartikel auch aussagen kann³⁷, während das Dogma als strenge Definition inhaltlich weniger als der Glaubensartikel von der Offenbarung sagt, allerdings unter besonderer Akzentsetzung.

Ist also bei den mittelalterlichen Aussagen zu den Glaubensartikeln der umfassendere Horizont des Erfassten der Vorteil gegenüber der Dogmendefinition, die nur das als Schwerpunkte im Glauben deklariert, was eindeutig im Dogma festgestellt wird³⁸, so muß als Mangel der mittelalterlichen Sicht doch angemerkt werden, daß mit zunehmender Theologisierung der Glaubensartikel die Grenzen der strengen Verpflichtung verwischt wurden und der Raum innerkirchlicher Freiheit nicht immer gewahrt wurde und wird. Der Streit zwischen Dominikanern und Jesuiten über das Wirksamwerden der Gnade blieb bekanntlich nicht frei von Verkäufungen und wird trotz des Eingreifens mehrerer Päpste zugunsten einer freien theologischen Meinungsbildung³⁹ heute noch nicht überall – wie Verdächtigungen zu Karl Rahners Theologie der Gnade ausweisen – in fairer Diskussion einer Lösung zugeführt. Fügt man diesem Schulbeispiel für die Schwäche in der „*articulus-fidei*“-Auffassung als weiteres noch den Theologenstreit über das Entstehen der Katholiken in Kirche und Gesellschaft hinzu, der schon das christliche Altertum zu zerreißen drohte⁴⁰, dann in der Neuzeit zu Verkäufungen des Acton-Kreises in England und zu Kulturkampffronten in Italien und Deutschland führte oder neuestens als Utopieverdächtigung der Überlegungen von Johannes B. Metz nicht gerade der Wahrheitsfindung aufhilft, dann wird in diesen beiden Themenkreisen brennend, was viele Liturgieerneuerer und katholische Exegeten brannte, bis sie rehabilitiert wurden durch Pius XII. und die Konstitutionen des II. Vaticanum.

Auf diesem Hintergrund geschichtlicher Erfahrungen, die nicht selten einem bitteren Erleiden des allgemein kirchlichen Glaubensbewußtseins gleichkommen, wird ein kritischer Satz von Joseph Ratzinger zur horizontalen „*articulus-fidei*“-Theologie zum Hinweis auf die vom außerordentlichen wie ordentlichen Lehramt erwartete Hilfe für die Freiheit der Kirche: Kriterien für die Wahrheitsfindung, „die sich praktisch rein auf der soziologischen Ebene bewegen, reichen nicht aus. Mit solchen Maßstäben würde man sich entweder dem Vitalismus der jeweiligen Empfindungen einer Epoche aussetzen oder aber – das ist die andere Möglichkeit – sich dem totalen Juridismus eines sich selbst absolut setzenden Systems ausliefern, das sich selbst alleiniger Maßstab ist“⁴¹.

6. Vom dogmatischen Risiko des Gläubigen

Weite und Enge der mittelalterlichen „*articulus-fidei*“-Theologie zeigen, daß Dogmen durchaus notwendende Orientierungshilfen für den konkreten Stand der Artikulationsfähigkeit zugunsten der freien Meinungsäußerung im weiten Horizont gläubiger Offenbarungserfassung sein können. Daß Dogmen diese erwartete Hilfe zur Orientierung und für die Freiheit in der Kirche einbringen unter bestimmten Bedingungen, mag eine weitere Überlegung zeigen, die auslangt zu der durch „*Humani generis*“ und „*Humanae vitae*“ aktuellen Einschätzung von Enzykliken und zum Verpflichtungsgrad auch der sogenannten „*theologischen Qualifikationen*“, wenngleich diese bei den meisten Seelsorgepriestern zur Zeit nur als papierene Logik traditionsgebundener Dogmatiken erachtet werden. Wurde oben schon darauf hingewiesen, daß Dogmen im Glaubenshorizont Akzente setzen, die aus der Offenbarung Gottes genommen werden, aber definitionsgemäß diese nicht ganz erfassen, dann ist hier auf das Risiko

³⁶ Thomas, Sth II/II qu 1, 1, a 2 ad 2.

³⁷ Bonaventura III d 25 a 1 q 3 c.

³⁸ CIC c 1323 § 3.

³⁹ DS 1997; 2008.

⁴⁰ K. Rahner, *Abendländische Kirchenfreiheit*, 1943.

⁴¹ J. Ratzinger / H. Jedin, *Vaticanum II und Tridentinum*. 1968, 57.

für den Gläubigen einzugehen, der Dogmen als Wegweiser zur Offenbarung annimmt. Bezeichnet man — wie dies seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts üblich ist⁴² — das von der Kirche aus dem Glaubensschatz definit Vorgelegte als formelle Glaubensregel, an die sich der Gläubige für den Zugang zum Offenbarungssinn zu halten hat, dann ist damit zutreffend die ekklesiologische Funktion des Dogmas angegeben, noch nicht aber jene neutestamentliche (Röm 1, 16; Mk 11, 23 par) und patristische Komponente⁴³, die von einer Regel weiß, die der Glaube sich selbst setzt. „Glaubensregel“ ist, soll nicht deren alte und neue Interpretation in Konkurrenz stehen bleiben, zu verstehen sowohl als Regel, die das kirchliche Lehramt aufstellt („regula fidei“: genitivus objectivus), wie als Regel, die der Glaube selbst ist (genitivus subjectivus). Soll nun diese doppelte Auffassung der Glaubensregel nicht zum Pochen auf erworbene Rechte zwischen dem mündigen Gläubigen (Röm 12, 2) und dem Lehramt entarten, dann muß das kirchliche Lehramt zugunsten des seinen Glaubensweg suchenden Kirchengliedes diesem in pastoraler Hirtensorge verdeutlichen, inwiefern die Dogmen nicht nur beliebige Akzente des umfassenden Glaubensschatzes setzen, sondern die Sinnmitte der Offenbarung treffen. Das aber ist als Frage nach dem Inhalt vordringlich ein materialkerygmatisches Problem und erst abkünftig davon eine Frage nach formellen Bedingungen der Antwort. Zwar haben die Formalbedingungen der Dogmen ihren eigenen Sinn, weil sie die Äußerungen des Lehramtes einordnen in das sie ermöglichende Lehrzeugnis der apostolischen Kirche⁴⁴ und damit angeben, warum Lehramtserklärungen konstitutionell für die Kirche sind. Auch bleibt noch jede Aussage zum Lehramt, die nur sagt, daß es dieses Lehramt gibt und daß es unter den bekannten Bedingungen des Kanon 1323 im Kirchenrecht unfehlbare Äußerungen vortragen kann, hilfreich für die Glaubens- und Bekenntnisdisziplin in der Kirche, die Ausdruck der von Christus gewollten Einheit in Freiheit ist⁴⁵. Doch würden diese Hinweise nicht umfassend dem vom II. Vaticanum wieder neu geforderten Heildienst des Lehramtes für die einzelnen Gläubigen dienen⁴⁶, weil das Recht in der Kirche das Verstehen, warum juristisch so formuliert wird, nicht einbringt, sondern voraussetzt. Kanonisten können mit ihren Aussagen auch nicht im Lehramtsbereich das pastorale Tun ersetzen, das die Voraussetzungen des Kirchenrechtes ins Verstehen bringen will und muß. Offensichtlich haben diesen pastoralen Aufgabenbereich des kirchlichen Lehramtes neuzeitliche Selbsterklärungen des Lehramtes wie auch nicht wenige theologische Lehrbücher⁴⁷ so unter dem jurisdiktionalen Aspekt begraben, daß die Kirche mancherorts durch diese Einseitigkeit in eine Autoritätskrise geraten ist⁴⁸. Das in dieser Krise entstandene Trennungsdenken in der Kirche, das zwischen Institution und Gemeinde, zwischen Hirten- und Lehramt einerseits und dem Charismatischen im Lebensvollzug der Kirche andererseits scheiden will, ist nur zu überwinden, wenn neben Strukturfragen einer Kirchenverfassung auch wieder — und weit mehr als bisher — die Fragen nach dem Bezug zur Sinnmitte der Offenbarung für alle Glaubensaussagen gestellt werden. Dies geschah zwar schon für den Bereich der Liturgie⁴⁹ und im Bereich des kirchlichen Selbstverständnisses⁵⁰ auch von seiten

⁴² Ph. N. Chrismann, *Regula fidei*. 1792.

⁴³ Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen I*. 1965, 43–48.

⁴⁴ DS 2922, 3020, 3070, 3074. ⁴⁵ 1 Kor 8, 9–12; DS 3000–3004; 3060; 3305–3310.

⁴⁶ Vatic. II „*Lumen gentium*“, Art. 20 Abs. 3; Art. 21 Abs. 2, wo die Bischöfe im umfassenden Sinn „*pastores*“ genannt werden; für den Papst vgl. DS 1307; 3059.

⁴⁷ Es genügt schon ein Blick in den *Index systematicus* des Denzinger und in A. Kolping, *Fundamentaltheologie I*. 1967, um diesen Verdacht zu bestätigen.

⁴⁸ Vgl. Kl. Mörsdorf: *Wahrheit und Verkündigung* (Festschrift für M. Schmaus) II. 1967, 1435–1445.

⁴⁹ Pius XII. „*Mediator Dei*“ AAS 39 (1947), 528 ss; Vatic. II „*Constitutio de Sacra Liturgia*“ AAS 56 (1964), 97 ss.

⁵⁰ Pius XII. „*Mystici Corporis*“ AAS 35 (1943), 200 ss; Vatic. II „*Lumen gentium*“ AAS 57 (1965), 5 ss.

des Lehramtes, für den eigentlichen Brandherd der Autoritätskrise im Bereich von Dogma und anderen lehramtlichen Äußerungen aber höchstens ansatzweise, obwohl die Konzilspastoral ausdrücklich nahelegt, das Dogma als ein Umgehen mit der Offenbarung unter dem Beistand des Heiligen Geistes anzusehen⁵¹. Um der Krise wirksam zu steuern, müßte von diesen verheißungsvollen Ansätzen aus theologisch wieder im Sinne des letzten Konzils und des Papstes Paul VI.⁵² gezeigt werden, wieso die Kirche mit ihren Lehräußerungen das Gewissen kirchlicher Christen beanspruchen kann, weil ihre Pastoral in der Lehre der Kirche und die Lehre der Kirche in der Sinnmitte der Offenbarung einwohnt und dementsprechend kanonistisch belehrendes Reden von der Sorge und mehr noch vom Zutrauen in die Menschen und deren Realisierbarkeit des Christlichen heute getragen sein muß. Diesem krisenwendenden Auftrag stellen sich indes schon beim Dogma nicht unerhebliche Schwierigkeiten entgegen.

Da sind zunächst die Schwierigkeiten aus der Dogmengeschichte zu nennen. Bekanntlich hielt sich die Dogmenentwicklung, gerade wo sie die Schrift als „norma normans non normata“ voraussetzte, an bestimmte Schriftgruppen: die Christologie an die johanneische Logos-Christologie; die Ekklesiologie an Aussagen aus dem Lukasevangelium und an den Apostelbegriff der Apostelgeschichte; die Rechtfertigungs- und Gnadenlehre vornehmlich an Paulus. Wenig oder gar nicht wurden hingegen lehramtlich für die Dogmenfindung beachtet die synoptische Menschensohn-Christologie; die paulinische Hochschätzung von Charismen- und Prophetengaben in Gemeinde und Kirche; die Nachfolge-, Umkehr- und Gerichtsworte der Evangelien für die Rechtfertigungslehre. Weist aber heutige Exegese vor allem auf diese in der dogmatischen Verkündigung weitgehend vergessenen Komplementär-Aspekte der Schrift hin und weiß sich andererseits das kirchliche Lehramt an das Ganze von Schrift und Tradition gebunden⁵³, dann wird erstens deutlich, daß die vorliegenden Dogmen inhaltlich so ergänzungsbedürftig sind, daß eine bloße „Denzingertheologie“ als „Für-wahr-Halten“ vorgelegter Sätze noch keinesfalls pastoral im Vollsinn des Wortes genannt werden kann, weil sie weder dem Anspruch des Lehramtes noch dem Recht des Gläubigen auf volle Unterweisung entspricht⁵⁴. Zweitens: Nimmt man auch nur die definitiven Lehraussagen der Kirche für sich, zeigt sich schnell die crux aller dogmengeschichtlich arbeitenden Dogmatiker, weil diese auf Grund der Quellenlage genötigt sind, das Dogma unter Zuhilfenahme des zeit-, geistes- und theologiegeschichtlichen Kontextes zu interpretieren. Nimmt ein Dogmenhistoriker diesen Kontext nicht in seine Interpretation hinein, weiß er die sprunghafte Entwicklung etwa zwischen dem Ephesinum, dem Chalcedonense und dem Constantinopolitanum II., zwischen dem Tridentinum, Vaticanum I. und dem Vaticanum II. nicht zu erklären⁵⁵. Andererseits würde der Dogmenhistoriker mit der bloßen Beschreibung der Sprünge einer „Katastrophen-theologie“, die von Abfall oder Revolution redet, Vorschub leisten. Nimmt der Dogmengeschichtler indessen zur Erklärung, warum es zu Entwicklungen kam, die in der Distanz der Konzilien wie Sprünge aussehen, den zeit- und theologiegeschichtlichen Kontext, in aller Regel also auch die Argumente der Gegner, gegen die sich eine Definition ausspricht hinzu, dann erhält das Dogma einen Zeitindex, der in seiner Diskontinuität bei aller einsehbaren Entfaltung bis hin zur Dogmatisierung die Identität⁵⁶ des einen Glaubensbekenntnisses gefährdet. Die Frage nach der Sinnmitte aller dogmatischen Definitionen wird also für den redlichen Dogmengeschichtler, der

⁵¹ DS 1520; Vatic. II „*Dei Verbum*“, Art. 5 und 6 — J. Ratzinger: LThK², Das zweite Vatikanische Konzil II. 1967, 512–515; O. Semmelroth: Theol. und Phil. 42 (1967), 244 f.

⁵² Paul VI.: AAS 56 (1964), 809, 1010; 58 (1966), 68 f.; J. Ratzinger, a. a. O. I. 1966, 350; L. M. Weber / J. Duss von Werdt, Gewissensfreiheit? 1967.

⁵³ Pius XII. „*Humani generis*“ AAS 42 (1950), 567.

⁵⁴ W. Kasper, Exegese-Dogmatik-Verkündigung: Diakonia 1 (1966), 3–12.

⁵⁵ Ders.: Concilium 3 (1967), 71; H. Jedin, a. a. O. 27 ff.

⁵⁶ DS 3020.

weder eine Revolution noch eine Evolution in der Dogmenentwicklung feststellen kann, erneut zum Problem, weil sich Geschichte, also auch Dogmengeschichte, selbst aufheben würde, wäre alles Geschichte und nicht etwas da, das sich geschichtlich änderte⁵⁷. Nun wäre es einerseits noch keine umfassend offenbarungsgemäße Antwort, wollte jemand das sich treu Bleibende in aller Geschichtlichkeit allein benennen mit dem Hinweis auf den Empfänger und Ausleger der Offenbarung, der auch im Lehramt Mensch ist und in seiner hermeneutisch zu erhebenden ontologischen Verfaßtheit sich als Mensch gleichbleibt⁵⁸, andererseits wäre aber ein „rein“ theologischer Hinweis auf Gott, der sich treu bleibt in seinem Wirken und Reden⁵⁹, auch nicht die Lösung, weil er von der anthropologischen Komponente, die nun einmal zur Offenbarung dazugehört, absehen würde. Wieder sind beide Aussagen zwar für sich genommen der Wahrheit gemäß, bringen aber allein solange nicht die Sinnmitte der Dogmen ein, als nicht in einer den gesamten neutestamentlichen Befund umfassenden Christologie – also mit Paulus und den Synoptikern über das im Chalcedonense erreichte Aussagemaaß hinaus – in einer trinitarischen Konzeption von Offenbarungsgeschehen als Heilsgeschehen gesagt wird: Die Bewegung der Offenbarung geht aus von Gott-Vater, trifft auf uns durch Jesus Christus und schafft uns Zugang zur Gottesgemeinschaft im Heiligen Geist⁶⁰.

Zweifelsohne sind viele Stücke dieser umfassenden Konzeption einer Sinnmitte von Offenbarung und Glauben schon angesagt in verschiedenen Aussagen des Lehramtes: wiederholt und deutlich das Zukommen der Offenbarung von Gott-Vater her⁶¹; in frühen Konzilstexten auch die Verkündigung Gottes in Jesus Christus⁶² und – negativ gegen den Fideismus und heute positiv-ekklesiologisch – auch der Widerspruch Gottes zu aller Katastrophen-„Theologie“ in der Auferstehung Jesu Christi⁶³; auch von der Hinführung des Heiligen Geistes zur Gemeinschaft mit Gott durch das Erinnern und Auslegen der Offenbarung für die Menschen und die Kirche ist die Rede⁶⁴. Doch muß redlicherweise gerade angesichts solcher Ansätze gesagt werden, daß zwar im Vaticanum II die Sinnmitte aller kirchlichen Lehraussagen wieder bezeichnet, aber nicht einmal dort als Konzeption durchgehend beachtet wird. Das kirchliche Lehramt bietet hin und wieder zwar Hinweise auf die notwendige Sinnmitte der christlichen Offenbarung, muß aber – weil es die Konzeption nicht überall angewandt hat – die Diskussion über den Ansatz und die Implikationen der zentralen Glaubenserfassung freigeben, weil es sie selbst mit seinen Andeutungen herausgefordert hat.

Entspricht das oben Ausgesagte auch nur in etwa einem nüchternen Blick auf den Stand der dogmatischen Lage, dann muß gefragt werden, ob diese Darlegung nicht auch einer Katastrophentheologie diene, die die Autoritätskrise schürt. Ich denke, die Antwort auf diese Frage kann ein entschiedenes „Nein“ sein, weil die gegebene Darstellung als eine erste und pastoral wichtige Antwort die Anfrage der Gläubigen an das Lehramt ganz klar herausstellt. Das Desiderat von seiten aller Gläubigen wie auch der Theologen unter ihnen an das kirchliche Lehramt kann auf Grund aller oben gegebenen Quellenanalysen nunmehr präzisiert werden: Einzelaussagen als Auslegungshilfen zur Offenbarung wurden lehramtlich genug geboten – dringend er-

⁵⁷ Vgl. Vatic. II „Gaudium et spes“, Art. 10.

⁵⁸ A. Darlap: Handbuch theologischer Grundbegriffe I. 1964, 491–497.

⁵⁹ DS 3008.

⁶⁰ Gal 3, 26 ff.; Röm 8, 9–11, 29; 2 Kor 3, 17 f.; Wunder-Schlüsse bei den Synoptikern; – Vatic. II „Dei Verbum“, Art. 2.

⁶¹ DS 3004; 3008 mit der Korrektur von „revelata“ in „revelatio“ und von „manifestare“ in „communicare“ in Vatic. II „Dei Verbum“, Art. 5 und 6.

⁶² DS 125; 150; 293 s; 301; 554.

⁶³ DS 2754; 2768; Vatic. II „Lumen gentium“, Art. 3 Abs. 2; Art. 7 Abs. 1; Vatic. II Laic. Apost. Art. 2 Abs. 2.

⁶⁴ DS 3650; Vatic. II „Lumen gentium“, Art. 4.

wünscht wäre – auch und gerade für die Übersetzung ins Heute (Lk 4, 21; Hebr 14, 8) – eine Gesamtkonzeption. Diese würde die Lehrverkündigung zu einer „Predigt in Erweisung des Geistes und der Kraft“ (1 Kor 2, 4) machen. Solange sie fehlt, muß der Gläubige das Risiko auf sich nehmen, entweder im einzig möglichen Tutorismus – eben dem des Wagnisses auf das Ganze der Offenbarung hin – den Geist nicht auszulöschen⁶⁵, oder im orthodoxen Anhängen an schon vorgelegte Sätze des außerordentlichen kirchlichen Lehramtes zwar formal ganz, aber inhaltlich nur aspektgebunden auf die Wahrheit verpflichtet (Apg 5, 29) zu sein. In beiden Fällen ist dieses Risiko so groß, daß der Gläubige, wie immer er sich auch entscheiden mag, mindestens in Gefahr ist, zum gutgläubigen Häretiker zu werden.

7. Gespräch als neuer Stil des ordentlichen Lehramtes?

Die angezeigte Konsequenz ist so hart, daß der daraus resultierende dringende Wunsch, ein Gespräch zwischen den „Theologien“ zu fördern, vom Lehramt nicht als anmaßend empfunden werden sollte, selbst dann nicht, wenn auf authentische andere Aussagen des ordentlichen Lehramtes hingewiesen werden kann und muß, die Lücken im Dogmenkanon nicht-unfehlbar auszufüllen bestrebt sind. Als solche Hilfsreichungen, die – weil den Blick aufs Ganze richtend – mehr sein können als Lückenbüßer im dogmatischen System, sind anzusprechen die Konkretisierungen der gesamtkirchlichen Verantwortung der Bischöfe in teilkirchliche Formen der Kollegialität⁶⁶, die Enzykliken der Päpste⁶⁷, die „*Professio fidei*“⁶⁸ und die sogenannten „theologischen Qualifikationen“ von seiten der römischen Kurie⁶⁹. Konkret für ein weltweit-katholisches Gespräch implizieren diese Möglichkeiten die Abwehr jedes Versuchs, nur eine theologische Richtung – und sei es die „römische“ – gegenüber allen anderen dominieren zu lassen. Wer Rom gegen die holländische, französische oder deutschsprachige Theologie ausspielt, steht nicht zum Kollegialitätsprinzip des Bischofantes, das konstitutiv für die Kirche ist.

Von allen diesen Äußerungen des ordentlichen Lehramtes der Kirche ist zu sagen, daß sie, wenngleich nicht unfehlbar, Sinn und Verpflichtungsgrad für katholische Gläubige haben, weil sie als unmittelbare oder mittelbare Ableitungen aus der Offenbarung oder als qualifizierte Urteile über die Offenbarungsnähe einzelner Aussagen der Integrität menschlicher Glaubensentscheidung dienen wollen. Weil niemandem zugemutet werden kann, in einem „Fest-für-wahr-Halten“ akzentsetzender Dogmen an halbe Wahrheiten ganz zu glauben, ist im Kontext der nichtunfehlbaren Aussagen des Lehramtes „Integrität“ nicht als bloß formal-jurisdiktionelle Festlegung der Verpflichtungsgrade zu verstehen, sondern als ein Hintergehen von Pragmatismus und Doktrinalismus einer sich selbst reproduzierenden Institution auf die biblische Einheit dieser beiden in Christus, der Logos als Hirte und Hirte als Logos ist⁷⁰. Schon mit dieser allgemeinen Richtungsangabe für nichtunfehlbare Lehramtsäußerungen ist die grundlegende Bedingung für deren Wirkungsgrad angezeigt. Ist es doch inzwischen ein Erfahrungssatz geworden, daß selbst Enzykliken in Quellenwerken verschwinden und ebenso wenig Beachtung bei Seelsorgeklerus und Laien erlangen, wie jene Großzahl der theologischen Qualifikationen, die juristisch streng abwertende Urteile fällen.

Wer die Hilfe des ordentlichen Lehramtes sucht und wer sie lehramtlich zu geben beauftragt ist, kann vor dem schwachen Wirkungsgrad angebotener Orientierungshilfen kirchlicher Kurien weder einfache Augen und Ohren verschließen noch sinnvoller-

⁶⁵ K. Rahner, Schriften VII. 1966, 85 f.

⁶⁶ Vatic. II „*Lumen gentium*“, Art. 23 Abs. 2 – J. Hamer, *Les conférences épiscopales*: NRTh 95 (1963), 966–969; K. Rahner: Schriften zur Theologie VI. 1965, 432–454.

⁶⁷ „*Iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent*“: „*Humani generis*“, AAS 42 (1950), 568. DS 1500.

⁶⁸ DS 1676; 1798 – P. Fransen: EThL 29 (1953), 657–672.

⁷⁰ Vgl. J. Ratzinger: Das zweite Vatikanische Konzil I. 1966, 350.

weise mit der Androhung vermehrter oder gar verschärfter Zensuren einer nur noch selten diskutierten Lehramtsautorität in der Kirche aufhelfen wollen. Denn jene üblich gewordene Zuflucht zum Hinweis auf einen überall festzustellenden Autoritätsschwund ist weder ein Trost für Menschen, die nach Orientierung suchen, noch eine Hilfe für Gottes Volk auf dem Wege, wenn dabei in einer Flucht in ein einziges theologisches System angeblich autoritätsstärkend als unglückliche Konsequenz aus der Not um die Autorität Gewissensverpflichtungen abgeleitet und promulgiert werden. Allein Argumente, die nicht vom Mißtrauen in die ihren Weg zur Gemeinschaft mit Gott vorwärtstastenden Menschen, sondern grundsätzlich vom Zutrauen getragen werden, können die Autorität wieder glaubwürdiger machen als einen Dienst, der mit überlegener Einsicht begnadet ist. Dabei geht es nicht nur um jene bewährte pädagogische Methode, die weiterführt, indem sie bei schon vorhandenen positiven Erkenntnissen und Haltungen der Lernwilligen ansetzt, sondern vor allem um eine von der Offenbarung geleitete, also theologische Sicht des Menschen, die diesem bei aller sündhaften Belastung Unendliches, eben die schon in Zeit und Welt anhebende Gemeinschaft mit Gott zuspricht. Wenn in der Kirche die Vollgewalt den Päpsten als Brückenbauern, Lehrern und Hirten⁷¹ und den Bischöfen ihre eigene Gewalt als Lehr- und Hirtenamt zur Ermunterung der ihnen vom Herrn und Hirten Christus anvertrauten Gläubigen⁷² zugemessen wird, dann ist es sinnvoll und dringend, den Sprung zwischen den zeitbedingten Aussagen Cyprians und denen des I. Vaticanum zur Lehr- und Hirtengewalt biblisch wieder zu unterfangen durch eine erneuerte, weil positivere Einschätzung des einen Auflagers der Brücke zwischen Mensch und Gott, eben des Menschen. Das I. wie das II. Vaticanum haben für dieses Vertrauen in den Menschen Großes gesagt in ihrer Offenbarungs- und Glaubenslehre. Der Widerhall dieser Aussagen aber blieb offensichtlich schwach, ja fiel allzu oft aus in den Äußerungen des ordentlichen Lehramtes, die zeitbedingt mehr von Angst um die Menschen als vom Zutrauen in den Menschen getragen wurden. Vom Glauben aus, das heißt, von Gottes Wort über den Menschen her, ist Angst um den Menschen keine christliche Kategorie – auch nicht im Angesicht des Atheismus oder einer Gott-ist-tot-„Theologie“. Christliche Verhaltensweise kann gegenüber Menschen, die Christus zu neuen Geschöpfen erlöste, nur eine Hirten Sorge sein, die weiß, daß der Herr der Herde die Seinen nicht alleine läßt (1 Petr 5, 1–6).

Es sieht sehr danach aus, daß es sich um der Autorität willen des ordentlichen Lehramtes lohnen würde, gegen den pessimistisch anmutenden Vordergrund der 380 verurteilenden Zensuren des ordentlichen Lehramtes seit dem Tridentinum und auch im Hinblick auf allzu mißtrauische Passagen in den Enzykliken „Pascendi dominici Gregis“, „Casti connubii“, „Humani generis“ und „Humanae vitae“⁷³ wieder an das Hirtenwort im ersten Petrusbrief zu erinnern: „Durch seine Wunden wurdet ihr geheilt. Ihr waret wie Schafe in der Irre, jetzt aber seid ihr heimgekehrt zum Hirten und Hüter eurer Seelen“ (1 Petr 2, 25). Es heißt da „ihr waret“, nicht „ihr seid“ wie irrende Schafe, weil die Verheißung von Isaias 53 im leidenden Christus erfüllt ist. Diese Erfüllung aller Verheißungen an das wandernde Gottesvolk sollte das ordentliche Lehramt zuerst und zuletzt authentisch bezeugen, weil auch das Lehramt erst von der Erlösung aus vom Gericht über Menschen, die nicht die Wege der Verheißung gehen, autoritativ etwas sagen kann, wie Pius IX. in seinem Brief an den Bischof von München betont⁷⁴. Niemand, der gläubig ist, wird solchen Verheißungsaussagen seine innere und äußere Zustimmung versagen⁷⁵, weil er noch beim harten Ermahnen das Evangelium vom Erbarmen Gottes heraushören wird, das einem jeden die Rettung zusprechen will (Röm 12, 1; 1 Kor 5, 3–5).

⁷¹ DS 3068. ⁷² Vatic. II „Lumen gentium“, Art. 27.

⁷³ AAS 40 (1907), 566 ss; AAS 22 (1930), 541 ss; 42 (1950), 561 ss.

⁷⁴ DS 2879 – *Scheeben*, Dogmatik I. Nr. 68–71.

⁷⁵ CIC c 1324; c 1325 § 1 u. 2.

Vom Evangelium her bleibt weiter als Richtschnur für eine ankommende Verkündigung des ordentlichen Lehramtes zu bedenken, daß die Aufforderung zum Gehorsam in den Enzykliken „*Humani generis*“⁷⁶ und „*Humanae vitae*“ begründet wird mit dem Wort Jesu an die ausgesandten Jünger, das in der lukanischen Komposition unter dem Stichwort vom nahegekommenen Gottesreich steht. Nur von dieser Nähe Gottes in Jesus kommt der beim Evangelisten nicht schrecken wollende, sondern aufhellende Sinn dem Worte „Wer euch hört, hört mich“ (Lk 10, 16) zu. Diese Spiritualität des Zutrauens und der Hilfe verpflichtet auch die Enzykliken, die sich auf Lk 10, 16 berufen, weit mehr, als der Wortlaut dieser Lehrschreiben erkennen läßt. Es gilt, um der kirchlichen Autorität willen, die von der in Christus erfüllten Verheißung getragen ist und nur auf Grund von Christi Geist glaubwürdig bleibt, den Stil der Äußerungen des ordentlichen Lehramtes den Zielsetzungen und dem Stil der altkirchlichen Enzykliken, die dem Frieden und der Gemeinschaft in der Kirche dienen⁷⁷, wieder allseits so anzupassen, wie es die vielbeachteten Lehrschreiben über die Kirche, die Liturgie, die Schrifterklärung, den Dialog und die sozialen Fragen schon getan haben. Die Gläubigen erwarten Hilfen, nicht Verdächtigungen oder gar Schimpfe. Der Appell an den Gehorsam verlangt vom Gehorsamheischenden eben eine doppelte Gewißheit: Gewißheit über die Wahrheit seiner Forderung und Gewißheit über die Annahmemöglichkeit dieser Wahrheit bei den Geforderten. In der Kirche kann von keiner dieser Gewißeheiten dispensiert werden, weil die gnadenhafte Nähe von Gottes Herrschaft beide begründet, also nicht aufteilbar ist nur auf die Autoritäten oder nur auf das Volk.

Daß solche Anpassung an Erwartungen nicht Repristinierung alter Gewohnheiten oder Anbiederung an den Zeitgeist ist, kann begründet werden aus jener biblisch-theologischen Anthropologie, die ebenso wie die Jüngervollmacht und mit ihr die Autorität des Lehramtes auf der Nähe des Gottesreiches steht: die an Christus Glaubenden haben das ewige Leben (Jo 3, 36; Eph 2, 1–8 a) und das Erbarmen Gottes für sich (1 Petr 2, 10), können selbst prüfen, was Gott gefällt (Röm 12, 2; 1 Petr 1, 15) und das gewissenhaft Geprüfte mit Christi Hilfe vollbringen (Hebr 13, 20 f), weil sie nüchtern genug sind, die Hoffnung auf das Heil festzuhalten und zu dieser Hoffnung zu ermahnen (1 Thess 5, 8–24). Diese Selbständigkeit der Christen aus Gnade und Glauben, von der in biblischer Orientierung außerordentliches⁷⁸ wie ordentliches Lehramt sprechen⁷⁹, gilt es von seiten des ordentlichen Lehramtes in jedem seiner Dokumente zu würdigen, damit nicht Gläubige und Leitung auseinanderfallen⁸⁰, sondern zum Dialog über die Offenbarung Gottes finden. Das nahegekommene Reich Gottes ermuntert zu diesem Wechselgespräch. Und diese Ermunterung ist so begnadet, daß dieser Dialog sachlich schwierige Diskussionen nicht zu scheuen braucht, deren Maß ekklesiale Liebe wäre (1 Kor 8) und nicht obrigkeitliche Verfügungen oder Zensuren, die schweigend zur Kenntnis zu nehmen wären⁸¹.

Für dieses öffentliche Gespräch, das dem Öffentlichkeitscharakter des Evangeliums entsprechen würde, müßten allerdings zunächst noch institutionelle Möglichkeiten geschaffen werden. Es genügt nicht, daß man nur Fachleute in die kurialen Kommissionen hineinnimmt und dann mit diesen hinter verschlossenen Türen arbeitet. Dem Gespräch und dem Ansehen der kirchlichen Autorität würde man indessen schon aufhelfen, wenn man etwa in der Arbeitsweise bischöflicher Akademien, in denen sich noch mehr

⁷⁶ AAS 42 (1950), 568.

⁷⁷ A. Pfeiffer, *Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode*, 1968, 10 ff., 119 ff.

⁷⁸ DS 377; 1525; 3010; Vatic. II „*Lumen gentium*“ cap. II und IV.

⁷⁹ DS 3807 s.

⁸⁰ DS 3802 in fine.

⁸¹ Siehe gegen F. Gallati, *Wenn die Päpste sprechen*, 1960, 175 das „Wort der deutschen Bischöfe“ vom 30. 8. 1968, bes. Nr. 11–18.

als bisher die Bischöfe der Diskussion stellen könnten, in Rom und in Kongreßstädten der Welt das Gespräch zwischen Kurie und Weltkirche ermöglichte. Jeder Eingeweihte weiß, wie eifrig hinter den verschlossenen Türen des Vatikans und der Nuntiaturen gearbeitet wird. Diese Arbeitsintensität könnte genützt werden, indem man nicht nur in Verlautbarungen und Pressekonferenzen mit überlebtem Präsidentenstil, sondern in jenen offenen Gesprächszirkeln, die während des Konzils überall in Rom möglich waren, und in einem Stil, den das Sekretariat von Kardinal Bea für ökumenische Konferenzen schon gefunden hat, die Meinung des ordentlichen Lehramts jedem Gesprächsbereiten gegenüber vertreten würde. Wenn die UNO bereit ist, auf den Papst zu hören und wohl gerne auch mit ihm seine Rede diskutiert hätte, wie sollten da nicht die Gläubigen bereit sein zum Gespräch mit dem Papst und allen Trägern kirchlicher Lehrautorität? Gewiß, man müßte in derartigen Gesprächen noch besser zueinander finden, um störende Härten zu vermeiden, wie sie sich beim Welt-Laien-Kongreß in Rom zeigten. Aber eben dies würde sich geben, wenn nicht — wie im Herbst 1967 — Bischofsrat und Laienkongreß unter ihrer jeweiligen Arbeitslast stöhnend wie zwei Brüder, die nur Notwendigstes miteinander sprechen, in ein und derselben Stadt kaum Zeit füreinander haben. Das Organisationstalent vatikanischer Verwaltungen ist so groß, daß nicht nur Beobachter und demnächst auch Mitarbeiter zu ökumenischen Konferenzen entsandt werden können, sondern ganz gewiß die römisch-katholische Kirche auch selbst Konferenzen veranstalten könnte, auf denen sich das ordentliche Lehramt der Kirche den Argumenten der Gläubigen stellt, die zum kirchlichen Gehorsam bereit, nicht aber zum militärischen Stillstehen und Jawohlsagen kommandiert sind. Die „Information Documentation on the Conciliar Church“ ist schon ein Beispiel dafür, wie man in Rom solche Gesprächsforen organisieren kann. Es braucht wohl kaum vermerkt zu werden, daß hier keine unmögliche Strukturveränderung der hierarchisch verfaßten Kirche empfohlen wird⁸². Nicht Strukturänderungen werden empfohlen, sondern nur Änderungen im Stil hierarchischen Auftretens. Änderungen für jenen Stil des Umgangs von Lehramtsträgern und Lehramtsorganen werden erwünscht, der zur Zeit die struktural gegebene Verbindung von Hirten- und Lehramt in der Kirche⁸³ monarchisch mehr verdeckt als bekannt macht. Würde die Kurienreform wenigstens in Ansätzen einige der erwähnten Stiländerungen im Bereich des kirchlichen Lehramtes nach sich ziehen, so wäre damit dem pastoralen Ansehen der kirchlichen Autorität geholfen und aus der Kirche würde dennoch ganz sicher kein Diskutierklub. Die Kirche bliebe in ihrer Struktur unangetastet, würde aber mit gewandeltem Auftreten im authentisch-autoritativen, wie im offiziellen Bereich ihrer lehramtlichen Weisungen für die Bewahrung und Auslegung der Offenbarung und in der Hinführung zum depositum fidei das Mißtrauen zwischen Gläubigen und Leitung in der Kirche abbauen und also die Autorität des Lehramtes nur stärken. Wer mit Johannes XXIII. die Fenster der Kurie geöffnet hat und mit Paul VI. das Feld der Entwicklungsarbeit bestellt, der muß gewiß in Strukturfragen der Kirche, nicht aber in Stilfragen des Lehramtes zurückschauen, wenn Gottes Saatfeld bestellt wird. Entwicklung ist auch hier der neue Name für Frieden⁸⁴.

8. Wissenschaften und „Katholische Wahrheiten“:

Diskussion und Urteil über Gewißheit im „kirchlichen Glauben“

An den Schluß der hier vorgelegten Überlegungen gehört als Hilfe für die Bereitschaft zur Autorität des ordentlichen Lehramtes in der Kirche die Interpretation eines zwar eindeutigen, aber nicht selten übertrieben ausgelegten Satzes aus der Enzyklika „Hu-

⁸² „Humani generis“ AAS 42 (1950), 567 s.

⁸³ CIC c 1322; cc 1326–1328 — „Der hoheitliche Charakter der Lehrgewalt leitet sich her aus der Hirtengewalt“: E. Eichmann / Kl. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts II. 1958¹⁰. 377.

⁸⁴ Vgl. Paul VI. „Populorum progressio“, Nr. 86.

mani generis"⁸⁵: „... überdies gehört für gewöhnlich, was in den päpstlichen Rundschreiben vorgelegt und eingeschränkt wird, schon anderweitig zur katholischen Lehre (iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent). Wenn also die Päpste in ihren amtlichen Kundgebungen zu einer bisher umstrittenen Frage ausdrücklich Stellung nehmen, dann ist es allen klar, daß dieser Punkt nach der Meinung und dem Willen eben dieser Päpste nicht mehr als Gegenstand der freien Auseinandersetzung zwischen Theologen betrachtet werden kann.“

Zu diesem Satz ist festzustellen: Nach kirchlichem Sprachgebrauch werden unter „katholischer Lehre – doctrina catholica“ die sogenannten „katholischen Wahrheiten“ verstanden. „Katholische Wahrheiten“ sind entweder „Theologische Schlußfolgerungen“, die aus zwei der Offenbarung entnommenen Prämissen gezogen werden, oder Schlußfolgerungen, in denen zu einem Offenbarungssatz noch eine Vernunftwahrheit hinzugenommen wird, um den Schluß zu ziehen. Es ist einleuchtend, daß im ersteren Fall für den Gläubigen Gewißheitsgrad und Annahmeverpflichtung größer sind als im zweiten und also die Konklusionen mit graduell unterschiedenen, positiven „theologischen Gewißheitsgraden“ versehen werden können, wie dies in den Dogmatiklehrbüchern üblich ist⁸⁶. Zu den „Katholischen Wahrheiten“ gehören ferner die „dogmatischen Tatsachen“ als Voraussetzungen für Entscheidungen des Lehramtes, vor allem die Rechtmäßigkeit eines Papstes, eines Konzils, der römische Episkopat des heiligen Petrus und die Annahme, daß ein Text mit der Offenbarungslehre übereinstimmt. Diese Tatsachen sind selbstredend nicht geoffenbart und können durch kanonistische, historische und exegetische Forschungen belegt werden. Schließlich gehören zu den „Katholischen Wahrheiten“ metaphysische Grundannahmen und jene philosophischen Begriffe, die mit einem Dogma in einem inneren oder begrifflichen Zusammenhang stehen.

Wenn nun „Humani generis“ zugibt, daß alle drei Gruppen der „doctrina catholica“ bis zum authentisch-autoritativen, aber nicht unfehlbaren Entscheid des Papstes der freien Diskussion überlassen werden können, dann sind „Katholische Wahrheiten“ auch nach Pius XII. bis zu diesem Entscheid als „theologische Meinungen“ freie Ansichten über Gegenstände der Glaubens- und Sittenlehre, deren Autorität auf dem Gewicht ihrer Gründe beruht⁸⁷. Finden sich aber nur für die erste Gruppe der theologischen Schlußfolgerungen die Gründe als Prämissen in der Offenbarung, während schlußfolgernd selbst hier eine Logik vorausgesetzt wird, die nicht offenbart, sondern philosophisch erdacht wurde und philosophisch geprüft werden muß, so gilt es, den Bezug zu nichttheologischen Wissenschaftsergebnissen selbstverständlich erst recht für alle übrigen Elemente der „Katholischen Wahrheiten“ zu prüfen. Bei dieser Prüfung stellt sich indessen auf Grund der Autonomie der Wissenschaften heraus, daß der wissenschaftlich redliche Bezug von Wissenschaftsmethode und Wissenschaftsergebnissen zu den Glaubensaussagen in katholischen Lehren nicht selten so schwierig herzustellen ist, daß die Pastoralkonstitution des letzten Konzils sagen mußte, dies erfordere noch schwierige Überlegungen der Theologen⁸⁸. Sind aber die vom Konzil geforderten Überlegungen zum theologischen Gewißheitsgrad der „fides ecclesiastica“, die einleuchtenderweise nur in der Diskussion mit den zu befragenden nicht-theologischen Spezialwissenschaftlern reifen können, noch zu keinem überzeugenden Abschluß gelangt, dann ist es schwer verständlich, woher ein in diesen Fällen nicht unfehlbar sprechender Papst die Autoritätsvollmacht nehmen soll, kraft seiner Lehrentscheidung das noch ausstehende Ergebnis vorwegzunehmen und jede weitere Diskussion unter Theologen zu verbieten. Wenn ein derartiges Vorgehen der päpstlichen

⁸⁵ AAS 42 (1950), 568.

⁸⁶ Vgl. L. Ott, Grundriß der kathol. Dogmatik, 1961⁵, 11 f.

⁸⁷ DS 1146.

⁸⁸ Vatic. II „Gaudium et spes“, Art. 36 und 44.

Autorität in den Enzykliken „*Humani generis*“ und neuerdings in „*Humanae vitae*“ authentisch angetragen wird, dann bleibt dem Theologen, der Enzykliken in ihrem dogmatischen Stellenwert nach den allgemeinen, allseits bekannten Regeln auslegt⁸⁹ und dieselben Regeln auf den oben zitierten Konzilstext des II. Vaticanum anwendet, zunächst nur die Auskunft, daß hier zwei nicht-unfehlbare Aussagen des kirchlichen Lehramtes in einer zunehmend wichtiger werdenden quaestio facti miteinander konkurrieren. Helfen zur Lösung dieser Faktenfrage aber in diesem konkreten Fall weder „theologische Gewißheitsgrade“ für Lehramtsaussagen noch die allgemeinen Regeln zu deren Auslegung, dann wird jeder praktische Theologe sich wohl entscheiden zugunsten der pastoral umsichtigeren Aussage des Vaticanum II., zumal Paul VI. zum Schluß des Konzils von dessen Texten sagte, es sei „ihre Pastoral fundiert in der Lehre und ihr lehrmäßiges Reden geprägt von der Sorge für die Menschen und die Realisierbarkeit des Christlichen in der heutigen Welt.“

Es darf selbstverständlich nicht verschwiegen werden, daß diese Entscheidung Folgen hat. Trifft jemand sie zugunsten des pastoralen Ansatzes im erwähnten Konzilstext, dann muß er den Papst bitten, noch ungeklärte Prämissen einer lehramtlichen Schlußfolgerung auch nach einem lehramtlich ergangenen Auslegungsurteil über Voraussetzungen einer „Katholischen Wahrheit“ für die weitere Diskussion freizugeben. In dieser Bitte wird keinesfalls dem Lehramt die Aufgabe abgestritten, „die Wahrheit, die Christus ist, zu verkünden und authentisch zu lehren“ und „die Prinzipien der sittlichen Ordnung autoritativ zu erklären und zu bestätigen“⁹⁰. Vielmehr wird nach allem, was in den vorstehenden Überlegungen zur Artikulation der Dogmen gesagt wurde, die Christusverkündigung als umfassende Wahrheitsaussage in einer trinitarischen Konzeption geradezu als die große Hilfe vom Lehramt erbeten, zugleich indes Freiheit der Diskussion erwartet über Wert und Grenze der Beiträge, die schlußfolgernd oder prämissenhaft in den „Katholischen Wahrheiten“ verwandt werden. Es bleibt die Erwartung einer Diskussionsfreiheit über die wissenschaftsgerechten Grundlagen von Aussagen, die mit „kirchlichem Glauben“ anzunehmen und zu vertreten sind. Diese Erwartung, die die lehramtliche Korrektur des letzten Satzes aus dem oben zitierten „*Humani-generis*“-Passus anstrebt, schmälert nicht das Ansehen der kirchlichen Autorität, sondern vermehrt es. Die Annahme einer zu erzielenden höheren Wertschätzung der Autorität ist nicht eine bloße Vermutung, weil sich in der Geschichte des Lehramtes erwiesen hat, daß Zurücknahmen theologischer Zensuren zum Fall Galilei⁹¹ und zur Religionsfreiheit⁹², wie auch Korrekturen zu Aussagen über das „*Comma Joanneum*“⁹³ und zur exegetischen Interpretation des Alten Testaments⁹⁴ das Ansehen des kirchlichen Lehramtes gestärkt und der Theologie wie der Verkündigung geholfen haben. Wer sich gegen die hier vorgeschlagene Erwartung an das Lehramt, dieses möge auch nach erteiltem Urteil eine beim jeweiligen Stand der Forschung sachlich noch erforderliche Diskussion nicht verbieten, grundsätzlich sperrt, verurteilt, wie schon die oben gebrachten Beispiele zeigen, nicht nur die Praxis des kirchlichen Lehramtes, sondern auch dessen Stellungnahme zu einem konkreten bibel-exegetischen Prozeß, in der die Prüfung der in Frage kommenden Probleme gemäß neuen Resultaten der Wissenschaft schon unter Pius XII. nachdrücklich empfohlen wurde⁹⁵.

⁸⁹ Vatic. II „*Lumen gentium*“ — *Notificationes*“, Art 1 Abs. 2.

⁹⁰ Vatic. II „*Dignitatis humanae*“, Art 14.

⁹¹ 1616 wurden Galilei und die kopernikanische Lehre verurteilt; 1822 nahm das Heilige Offizium die Zensur zurück.

⁹² Verurteilt DS 2730; 2915 — zurückgenommen auf dem 2. Vaticanum in der Erklärung „*Dignitatis humanae*“ — B. Schüller: Kirche in Not XIV. 1967, 13—29.

⁹³ DS 3681 s.

⁹⁴ DS 1506; 3283 mit DS 3825 ss — H. Haag, Zum Verhältnis Exegese — Dogmatik: ThQ, 1962, 1—22. ⁹⁵ DS 3862 ss

Es gibt gemäß der Quellenlage gegen landläufige Befürchtungen keinen Hinweis darauf, daß nicht-unfehlbare kirchliche Lehramtsäußerungen Endlösungen für den „kirchlichen Glauben“ wären, die diktatorisch jede weitere Diskussion unterbinden wollten. Für jeden, der auch nur ein wenig über Urteilsfindung nachgedacht hat, ist es einleuchtend, daß gelegentlich notwendig werdende Korrekturen oder Zurücknahmen authentischer Autoritätsaussagen beim kirchlichen Lehramt so wenig wie bei anderen Autoritäten zu einem Erdrutsch führen, der alle Autorität hinwegschwemmen würde. Ist doch der Mensch für seine Urteilsfindung stets auf Vor-Urteile, also auf von fehlbarer Autorität übernommene Überzeugungen und Wertungen angewiesen⁹⁶. Jeder Mensch denkt, entscheidet und lebt notwendigerweise in einer Überlieferung, in der das Vorgegebene bis zum Beweis des Gegenteils als das zu Übernehmende und zu Bewahrende erachtet werden muß, will er als Mensch sich nicht selbst aufgeben⁹⁷. Kann aber wissenschaftsredlich, also menschlich gesehen, fürs Übernehmen, fürs Bewahren und für den Erweis eventueller Gegengründe schon nach Thomas nur eine „certitudo probabilis“⁹⁸ gewonnen werden, dann gilt dies auch für Äußerungen des ordentlichen kirchlichen Lehramtes wie für deren fundierte Diskussion bei den Gläubigen, die zum „kirchlichen Glauben“ verpflichtet werden. Denn das gesellschaftliche Gefüge der Kirche mit all seinen hierarchischen Organen und Gliedern dient dem Geiste Christi, weil und wo es menschlich im Vollsinn des Wortes bleibt⁹⁹, also weder mystisch ins Übermenschliche verflüchtigt wird noch agnostizistisch im Nurmenschlichen verbleiben will¹⁰⁰. Die Kirche und ihr Lehramt, dies ist seit dem I. Vaticanum theoretisch klar, sollten in ihrer Praxis einstehen für eine Vernunft, die das Problem von Glauben und Verstehen zu lösen imstande ist. Wachstum und Erneuerung aus dem Geist Christi erfüllen sich in der Kirche wie beim Menschen weder ohne Autorität noch ohne Diskussion noch ohne den Heiligen Geist, der beim Menschlichen seine Gaben ansetzt¹⁰¹. Jede autoritative Unterbindung menschlichen Nachdenkens, das sich gesellschaftswirksam in offener Diskussion äußert, ist als unmenschlich und darum nicht offenbarungsgerecht abzulehnen. Nicht diszipliniertes Schweigen oder Ja-Sagen erhalten die Einheit der Kirche, sondern der Geist der Offenbarung, der als Geist Gottes eben auch menschenwürdig ist. In der Glaubenszustimmung ist die Freiheit, auch die Freiheit der Diskussion über noch nicht eingesehene Ansätze oder Schlußfolgerungen, unverzichtbar. Um dieser Freiheit der Kinder Gottes willen ist das päpstliche Lehramt nachdrücklich zu bitten, die freie Auseinandersetzung auch über in Enzykliken autoritativ vorgelegte Reflexionen und Urteile nicht nur zu gestatten, sondern zu fördern. Dem Glauben in Freiheit, dem das Lehramt dienen will, würde eine Korrektur des oben zitierten Satzes über die autoritative Willensäußerung der Päpste förderlich sein. Was aber dem Glauben dient, dient auch der Autorität des Lehramtes. Im Hinblick auf die Dienstfunktion der ordentlich-päpstlichen Glaubensverkündigung ist um der Autorität willen nicht die Wiederholung, sondern die Korrektur des oben zitierten Satzes aus der „*Humani generis*“ zu erwarten.

Wer sich für Verkündigung und Praxis nur hinter Lehramtsäußerungen und theologische Gewißheitsgrade zurückzieht, vernachlässigt gegen Bibel und Dogma systembefangen den Menschen; wer sich für Verkündigung und Praxis nur auf die wissenschaftlichen und charismatischen Einsichten des Menschen zurückzieht, vernachlässigt

⁹⁶ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. 1965², 250–268.

⁹⁷ K. Rahner: *Schriften V.* 1964², 12; T. E. Jessop, *The Christian Morality*, 1960, 12; B. Schüller: *Theol. und Phil.* 42 (1967), 540.

⁹⁸ Thomas, *S th II/II a.* 70.

⁹⁹ Vatic. II „*Lumen gentium*“, Art. 7 und 8.

¹⁰⁰ Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, 1952, 70.

¹⁰¹ „*Mystici Corporis*“, AAS 35 (1943), 251 ff.; „*Humani generis*“, AAS 42 (1950), 571; Vatic. II a. a. O., Art. 7 in fine; Art. 8 Abs. 1.

gegen Bibel und Dogma unchristlich das vom Herrn zum Dienst am Glauben ermächtigte Lehramt der Kirche. Zur Lösung dieser harten Fronten im Erscheinungsbild der Kirche kann nur eine Diskussion beitragen, die in Verantwortung für den Menschen und in wissenschaftlicher Redlichkeit die kirchliche Autorität wie die zum kirchlichen Glauben verpflichteten Glieder der Kirche dazu bringt, aufeinander zu hören und miteinander zu sprechen. Wo aber Gläubige und Lehramt aufeinander hören, kann zwischen den Akzenten der Dogmen weitere Einsicht in die Offenbarung zuwachsen in jener „Würde und Freiheit der Kinder Gottes“, die Zeichen der Anwesenheit des dreifaltigen Gottes im Volke Gottes ist, das für alle Menschen aufscheinen soll als Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils in dieser unserer Welt¹⁰².

¹⁰² Vatic. II a. a. O., Art. 9 Abs. 2.

ALOIS MÜLLER

Das moderne Priesterbild

Referat am Pastoralen Priestertag des 82. Deutschen Katholikentages in Essen (1968)

Gott schenkt heute der Kirche eine große Bewegung. Nicht immer ist die Kirche bewegt, es gab Zeiten des Feststehens, des Anhaltens, des Stillstandes. Für viele gehört dies zum eigentlichen Bild der Kirche, manche halten es für einzig richtig und notwendig. Dem Geist des Evangeliums ist jedoch die Bewegung, Veränderung, das Neuwerden näher und wesentlicher, ja geradezu Bedingung für die Aufnahme des Reiches Gottes. In seinem vor etwa 25 Jahren geschriebenen Buch „Die Umgestaltung in Christus“ erklärt Dietrich von Hildebrand als Grundbedingung für eine solche Umgestaltung die Bereitschaft zur Veränderung im Sinne einer übernatürlichen Erneuerung. Dazu ist man aber nicht bereit, wenn man dafür den Preis vieler Veränderungen im sichtbaren Bereich zu zahlen nicht gewillt ist. Die heutige Bewegung in der Kirche ist an vielen Veränderungen des sichtbar-natürlichen Bereiches ablesbar, aber der Zuversicht des Glaubens erschließt sich ihr übernatürlich begründeter Charakter. Sie fördert ein lebendigeres Verständnis der Gemeinschaft der Kirche, einen echten Vollzug ihrer Liturgie, das Eindringungsvermögen der Gedanken des Glaubens ins heutige Denken, die Glaubwürdigkeit der Kirche in ihrer Sendung gegenüber der Gesamtmenschheit. Dem Schrecken vieler „treukatholischer“ Glieder der bisherigen Kirche steht die dankbare Erleichterung aller jener gegenüber, an deren Verantwortung und geistige Redlichkeit das Bekenntnis zur Kirche immer schwierigere Anforderungen gestellt hatte.

Es wäre verfehlt zu meinen, der Bewegungen und Änderungen seien nun wieder genug in der Kirche. Sicher ist auch hier das Wort vom Anfang des Anfangs zutreffend. Will man sich nicht selber täuschen und die Probleme erschweren, so muß man sich darüber klar sein, daß der Höhepunkt der Bewegung noch längst nicht erreicht ist, daß wir nicht einmal voraussehen können, was noch alles hineingenommen wird. Dies aber steht schon fest: das Bild vom Priester und vom Priestertum der Kirche ist von der Bewegung erfaßt worden. An vielen Anzeichen wird deutlich, daß das überlieferte Priesterbild in der heutigen Kirche nicht mehr in allem „funktioniert“, daß es überdacht werden muß. Schon ist ein neues Priesterbild im Werden, es baut sich auf zwischen den Kraftfeldern biblisch-dogmatischer Besinnung einerseits und den Imperativen der kirchlichen Gegenwart anderseits. In beiden Kraftfeldern tut sich uns Gottes Plan und Wille kund. Das neue Priesterbild ist ein wesentlicher Faktor für die heutige Selbstverwirklichung der Kirche, und unter dieser Hinsicht wollen wir dieses Bild prüfen, in seiner Bedeutung und in seinen Möglichkeiten für das Heute der Kirche.