

## Wie vollzieht sich die Entwicklung der Dogmen?

Wiederaufleben einer Kontroverse

betrachten, dem die kirchliche Wirklichkeit angepaßt werden muß, oder die kirchliche Wirklichkeit, an die man das Neue anpassen will. Welchen Weg der Katholik hier einzuschlagen hat, das kann man sehr klar am Beispiel der ökumenischen Bestrebungen erkennen. Die nichtkatholische Ökumenische Bewegung ist bisher im allgemeinen von der Verschiedenheit der christlichen Konfessionen als dem Gegebenen ausgegangen, der die Einigung anzupassen ist. Ein katholischer „Ökumenismus“ dagegen könnte nie vergessen, daß die Kirche Christi und der Apostel existiert; er muß von dieser Gegebenheit ausgehen und in ihr die unendlichen Kräfte ihrer Katholizität zur Auswirkung bringen, um so alle legitime Vielfalt christlicher Wirklichkeit ihr einzuverleiben. In dieser Weise muß jede wahrhaft katholische Erneuerung von den Prinzipien der Kirche selber ausgehen.

Es gibt in der Vergangenheit der Kirche streng bindende Elemente: die Hl. Schrift, die dogmatischen Definitionen, jede einstimmig für wahr gehaltene Lehre, jede Tatsache des gesamtkirchlichen Lebens. Andere kirchliche Wirklichkeiten, wie z. B. die Liturgie, sind so beladen mit dem Wesen der Kirche, so durch sie geformt, daß sie für den Katholiken eine mit großer Autorität ausgestattete Richtlinie liefern, wenn sie auch nicht eine so absolute Bindung verlangen wie die ersteren. Außerdem gibt es aber auch eine große Zahl von Lehräußerungen, geschichtlichen Tatsachen, besonderen Formen, die nur bestimmte Momente, Aspekte der christlichen Überlieferung darstellen. Um nun aus dem Wesen der Kirche zu leben, muß man aus jenen ersten Prinzipien ihrer Lehre und Überlieferung leben. Um eine Neuerung nicht rein mechanisch dem Leben der Kirche aufzuoktroyieren, sondern die Erneuerung als echte Entfaltung des kirchlichen Lebens zu verwirklichen, muß man eben dieses Leben in seinem tiefsten Grund befragen.

Der Modernismus z. B. ist ein eindeutiges Beispiel für eine falsch angelegte Erneuerung der Kirche. Man kann die Kirche nicht mit einer bestimmten modernen Weltform aussöhnen, indem man einfach die Ideen dieser modernen Welt ohne weiteres der Kirche einfügt; um eine wirkliche Versöhnung zustande zu bringen, muß man sehr viel mehr in die Tiefe gehen. Und selten kann ein solches Werk von einem einzelnen Menschen vollbracht werden: die Arbeit, das Leben einer ganzen Generation scheint dazu erforderlich zu sein, vielleicht die Mitwirkung eines ganzen Volkes.

Doch hat nun andererseits auch die Kirche selbst die Pflicht, in dieser Weise an ihrer Verjüngung zu arbeiten. Die Kirche selbst: das heißt nicht nur die Gesamtheit der Gläubigen, sondern insbesondere die Hierarchie. Ihre Rolle in der Gesamtheit ist gewiß vorwiegend eine bewahrende und mäßigende. Sie ist die Hüterin und Interpretin der Tradition. Und diese ihre Aufgabe ist auch gegenüber allen Neuerungen äußerst wichtig und, entgegen dem flüchtigen Anschein, positiv. Denn dadurch eben werden die Neuerer gezwungen, sich nicht mit mechanischen Anpassungen zu begnügen, sondern aus den Prinzipien der Kirche selber zu denken und zu wirken. Aber diese ihre mäßigende Aufgabe entbindet die Hierarchie doch in keiner Weise von der Verpflichtung, selber aus jenem Kontakt mit der Tiefe der Tradition zu leben, aus der das Neue hervorgehen kann, und nicht im Gegenschlag gegen mechanische Neuerungsversuche der Gefahr einer ebenso mechanischen Verhaftung ans Alte zu erliegen.

Im Jahre 1919 äußerte der Löwener Professor M. M. Tuyaerts OP in seinem Buch „L'Evolution du Dogme“ die Ansicht, daß alle Dogmen der Kirche durch schlußfolgerndes Denken aus der Offenbarung abgeleitet worden seien. Eine Wahrheit, die ausdrücklich in der Offenbarung enthalten ist, diene ihnen als erste und eine evidente Vernunftwahrheit als zweite Prämisse. Das Dogma wäre dann die streng logische Schlußfolgerung aus beiden. Tuyaerts behauptete also zwei Thesen: alle theologischen Schlüsse sind definierbar, und nur theologische Schlüsse sind definierbar. Hieraus folgerte er beispielsweise, daß die Doktrin fast aller Artikel der Summa des hl. Thomas definiert werden könnte oder daß die vierundzwanzig thomistischen Thesen Gegenstand der Offenbarung seien. Andererseits hielt er nichts für definierbar, was sich nicht streng logisch aus der Offenbarung ableiten läßt.

Diese Behauptungen wurden auch von scholastischen Theologen als Kapriolen des Intellektualismus empfunden und nicht ganz ernst genommen. Sie richteten sich besonders gegen zwei Gelehrte, die auf diesem Gebiet großes Ansehen besaßen. Der eine ist A. Gardeil, der im Jahre 1908 über „Le Donné relévé et la Théologie“ geschrieben hatte, der andere L. de Grandmaison, dessen Aufsätze über Dogmenentwicklung in der „Revue pratique d'Apologétique“ (1908) Bedeutendes zur Auseinandersetzung mit dem Modernismus beitrugen. Gardeil nannte die Ansichten von Tuyaerts ein Schulbeispiel des Theologismus, der aus dem Christentum eine Religion in Syllogismen machen möchte. Die theologische Öffentlichkeit stimmte mit Gardeil darin überein, daß man unterscheiden muß zwischen Dogma und Theologie, zwischen theologischer Wissenschaft und theologischem System. Man billigte seine Meinung, daß es theologische Schlüsse erster Ordnung gibt, die keine Eignung zum Dogma besitzen, während andere, die vom Standpunkt des Logikers nur als wahrscheinlich gelten können, zu dogmatischer Auktorität gelangt sind. Die Definitionen reifen eben nicht auf dem Felde der Dialektik. Es ist das gläubige Leben in der kirchlichen Gemeinschaft, das gewisse Ahnungen in Erkenntnisse verwandelt und sie bis zu dem Punkt vorantreibt, auf dem sie definierbar werden. Das ist im Grunde genommen ein übernatürlicher, logisch gar nicht faßbarer Prozeß. Grandmaison neigte sogar dahin, daß die theologische Schlußfolgerung als solche zum Dogma nicht geeignet ist. Wenn die Kirche eine solche Wahrheit definiert, meint er, dann überschreitet sie kraft des Heiligen Geistes die Grenze theologischer Erkenntnisse und läßt sich von ihrem Glaubensbewußtsein führen. Er zog die Untersuchungen von Bainvel über die Geschichte des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis (Etu-des 1904) zu seiner Unterstützung heran. Darin hatte Bainvel die große Unabhängigkeit des Lehramtes von den Doktoren bewundert und die dogmengeschichtliche Macht des „verborgenen Instinktes“ der Gläubigen, des „sensus catholicus“ hervorgehoben. Das „Bewußtsein der Kirche“, nicht der theologische Beweis ist die Grundlage der Definierbarkeit. Dies war das Ergebnis der Untersuchungen von Gardeil.

Seine und Gardeils Meinung fand auch in streng thomistischen Kreisen Widerhall, als P. Marin-Sola OP in seinem Werk „L'Evolution homogène du Dogme catholique“ (2. Auflage Fribourg 1924) sich dazu bekannte. Zwar gestand dieser „gediegene Vorkämpfer für eine spekulative Dogmenentwicklung“ der theologischen Schlußfolgerung soviel zu, daß sie eine Wahrheit bis auf den Stand entwickeln könne, daß sie definierbar wird. Aber er leugnete nicht, daß es einen zweiten Weg gibt, den „vitalen“ oder „affektiven“ Weg, auf dem die Kirche zu neuen Dogmen gelangt. So eroberte die Ansicht von Gardeil und Grandmaison vollends das Feld. Die Frage schien durch den Consensus theologorum erledigt zu sein umso mehr, als 1937 in der offiziellen Zeitschrift der Päpstlichen Dominikaneruniversität „Angelicum“ Pater Simolin OP sich positiv dazu äußerte. Er nannte die Entwicklung vieler Dogmen einen „schwierigen Vorgang mit ungewissem Ergebnis, den 1000 besondere Umstände zu einem Glücksspiel machen können.“

Nun erschien aber 1940 im „Gregorianum“ ein Artikel von Charles Boyer SJ mit dem Titel: „Was ist die Theologie? Reflexionen über eine Kontroverse“. Erstaunlicherweise erweckte er die aufgegebenen Ansicht von Tuyaerts zu neuem Leben und behauptete nicht weniger, als daß eine Definition nur darin bestehe, daß die Kirche einem Ergebnis der Wissenschaft ihre Auktorität verleiht. Boyer machte sich also, wenn auch nicht ausdrücklich, die zweite These von Tuyaerts zu eigen: nur theologische Schlüsse können Dogmen werden, und zwar machte er diese Behauptung zu einer aufregenden Sache, indem er bei aller Bescheidenheit seiner Ausdrucksweise durchblicken ließ, es handle sich hier um eine klassische und mit der Orthodoxie sehr innig verbundene Lehre.

Mit dieser Auffassung des Problems setzt sich nun in den „Recherches de Science Religieuse“ (I/1948) der bekannte Theologe Henri de Lubac auseinander, dessen Artikel wir den vorausgegangenen problemgeschichtlichen Überblick entnommen haben. Lubac will zunächst eine irrige Voraussetzung seines Gegners aufdecken, die nämlich, daß das Problem der Dogmenentwicklung identisch sei mit der Frage nach dem Wesen der theologischen Schlüsse. Man sagt uns: Wenn eine in der Offenbarung ausdrücklich enthaltene Glaubenswahrheit weiter entwickelt wird, geschieht es dadurch, daß man sie analysiert und daß man aus ihr eine andere ableitet. Mit welchem Recht eigentlich setzt man der Entwicklung a priori eine solche Schranke? Ein Blick auf die Geschichte zeigt doch jedem, daß die Glaubensentwicklung weit davon entfernt ist, sich in Analysen und Schlußfolgerungen der gelehrten Theologie zu erschöpfen. Und die Theologie selbst, widmet sie sich nur der Analyse und Deduktion von Offenbarungswahrheiten? Ist es nicht ebenso ihre Aufgabe, die ganze Welt der menschlichen Gedanken zu durchdringen und namens der Offenbarungswahrheit mit allen möglichen Bewegungen und Kräften des Lebens und der Geschichte sich auseinanderzusetzen, ihre Ergebnisse abzuweisen, zu unterscheiden, umzuwandeln, anzupassen? Darum hat sie immer wieder die Probleme neu zu stellen. Eine nur deduktive Theologie wird dem unaufhörlichen Wandel der geistigen Erscheinungen nie gerecht werden können.

Boyer macht also zwei Voraussetzungen, die Lubac als irrig bezeichnet. Er reduziert die Entwicklung auf einen Mechanismus von theologischen Schlußfolgerungen und ihr Problem auf ein Problem der natürlichen Logik. Er

beruft sich dafür auf Thomas (s. th. I q. 1 a. 8). Aber Thomas hat das Problem der Dogmenentwicklung in unserem Sinne weder ausdrücklich behandelt, noch hat er es überhaupt ins Auge gefaßt. An der von Boyer zitierten Stelle spricht er vom Zusammenhang mehrerer geoffenbarter Wahrheiten untereinander. Theologie ist für ihn nicht ein Verfahren, mittels der Vernunft aus der Offenbarung neue Wahrheiten abzuleiten, sondern die wissenschaftliche Bemühung, Offenbarungswahrheiten miteinander in ein System zu bringen. In dieser Auslegung des heiligen Thomas stimmen viele bedeutende Theologen überein; man kann dafür Schultes anrufen, Bonnefoy, Charlier, Gagnebet, Congar, Chenu, Gardeil, Labourdette, und gegenüber dieser Übereinstimmung kann die Deutung von Boyer nicht standhalten.

Sie besteht auch nicht die Probe der Tatsachen. Im Hinblick darauf, wie der dogmatische Wert der theologischen Beweisführung zu beurteilen ist, lassen sich zwei Gruppen von Theologen unterscheiden. Die einen sehen darin nur Überlegungen, die den menschlichen Geist zum Glauben anregen können, also Angemessenheitsgründe für ein Dogma, Analogien. Die anderen dagegen sagen, theologische Beweisführung ist voll überzeugend und macht eine Wahrheit dogmenreif. Setzen wir einmal die zweite Annahme voraus, die anspruchsvollere von beiden, ist es dann etwa geschichtlich gerechtfertigt, von allen Dogmen der Kirche zu behaupten, sie hätten sich aus der Beweisführung der Theologen ergeben? Wo bleibt denn da der Primat des kirchlichen Lehramtes vor der Theologie? Das Lehramt bindet die Theologie, überwacht sie, richtet sie; es ist weit davon entfernt, sich selbst nach der Theologie richten zu müssen. Wenn es aber die Theologie richtet, stellt es nicht etwa fest, ob ihre Lehren korrekt abgeleitet sind, sondern ob sie im Glauben enthalten sind. Und nach welchem Maßstab urteilt und richtet die Kirche? Sie fragt ihr eigenes Glaubensbewußtsein und braucht es nicht unbedingt durch theologische Beweise bestätigen zu lassen.

Allzuviel theologische Begründung ist nicht einmal nach dem Geschmack der Kirche. Die Constitutio de fide catholica des Vatikanischen Konzils hat sichtlich die Tendenzen, „die Etappen des dogmatischen Fortschritts in der Kirche der Kontrolle der Vernunft zu entziehen“. (Simolin, a. a. O.) Gewiß, zunächst in dem Sinne, daß die Offenbarung nicht vermehrt werden kann wie die Ergebnisse irgend einer menschlichen Wissenschaft, aber doch auch in dem andern Sinne, daß der Fortschritt des gläubigen Bewußtseins sich nicht mittels philosophischer Methoden vollzieht. Schon Franzelin, der Theologe des Vaticanum, sagt, das menschliche Element, welches eine neue Glaubensdefinition vorbereitet, werde durch den Heiligen Geist geführt. Das ist etwas mehr, als wenn man zugibt, daß der Theologe zwar in einer Atmosphäre des Glaubens lebt, aber doch mittels reiner Vernunft zu Erkenntnissen gelangt.

Die geoffenbarte Wahrheit ist ein Mysterium. Sie ist es nicht nur in dem Augenblick, da der Geist sie im Glauben empfängt. Wir können nicht ihren Empfang quittieren und dann mit ihr umgehen, als wäre sie eine natürliche Wahrheit. Weder die Vernunft noch der Glaube können sie meistern, und die Tätigkeit der Vernunft an der geoffenbarten Wahrheit ist eine unvergleichlich andere als die an einer philosophischen. In der Offenbarung bezahlt der Geist jedes Licht mit neuem Dunkel. Kein Mysterium ist eine einfache Wahrheit, und wer es zu

sehr von einer einzigen Seite betrachtet, läuft Gefahr, zu falschen Schlüssen zu gelangen. Auf eine Offenbarungswahrheit kann man nicht ohne Vorsicht die Regeln der Logik anwenden. Immer wieder muß man seine Begriffe unter das Licht der Offenbarung halten, und unter diesem Licht zerspringen sie. Sind etwa die Begriffe „Person“ und „Natur“, wenn wir sie in der Theologie gebrauchen, die gleichen, welche die Philosophie erarbeitet hatte? Kann man auch in den Mysterien keinen logischen Widerspruch nachweisen, so gibt es da doch immer ein ganz negatives Stadium der Erkenntnis, das man mit Logik allein nicht überwindet. Darum bedarf unser theologisches Denken der Garantie durch die Kirche, und selbst sie schützt uns nicht davor, daß wir uns gewisse Seiten des Mysteriums entgehen lassen. Nehmen wir ein Beispiel, um uns das Verhältnis von Logik und Theologie zu verdeutlichen. Christus ist Gott und zugleich Mensch. Kann man aus dieser Offenbarungswahrheit schließen, daß er eine menschliche Persönlichkeit ist? Wir tun es nicht. Aber leitet uns dabei etwa die Logik? Zweifellos greifen wir hier zu Unterscheidungen, die sich aus der dogmatischen Notwendigkeit ergeben, die Einheit der Person in Christus zu wahren. Das ist eine Notwendigkeit des Glaubens, wenn sie sich auch in logischem Gewande darstellt. Die Logik ist hier eine Folge, nicht die Ursache in der Entwicklung zum Dogma.

Ein Einwand gegen diese Überlegungen liegt auf der Hand. Wie kann man an dem Satz des Dekretes *Lamentabili* festhalten, daß die Offenbarung mit dem Tode des letzten Apostels abgeschlossen ist, wenn zwischen dieser Offenbarung und unseren Dogmen eine andere Beziehung als die des logischen Schlusses besteht? Dies war schon für Tuyaerts der Stein des Anstoßes gewesen. Entweder verbindet ein logischer Schluß unsere Dogmen mit dem depositum der Offenbarung, oder sie gehen „unter dem Beistand des Hl. Geistes“ aus ihm hervor. Was ist in diesem Falle der Beistand des Hl. Geistes anderes als eine neue Offenbarung? Sieht man die Sache vom Praktischen her: „Wie kann die Kirche, das heißt wie können die Männer, die das Lehramt ausüben, ohne neue Offenbarung zu einem Dogma gelangen?“ Ist etwa jener Einwand durch die übliche Unterscheidung entkräftet, das Dogma sei zwar „in sich“ in der Offenbarung enthalten, aber zunächst nicht erkannt worden und daher im späteren Augenblick seiner Definition „für uns“ eine neue Wahrheit? Man verlegt die Entwicklung und die Vermehrung des expliziten Glaubensinhalts in die Ordnung der Erkenntnis. Aber was ist denn das nun eigentlich: eine Wahrheit, die zwar geoffenbart, zugleich aber „in sich“ von der Erkenntnis nicht wahrgenommen wird? Sie ist „implicite“ geoffenbart; gut, aber trifft eine solche Lösung der Frage jenen Einwand in seinem Kern? Er handelt nicht von „einer Wahrheit in sich“, er handelt von der Wahrheit, wie sie uns zu glauben vorgestellt wird: er handelt vom Dogma, das Dogma ist unveränderlich. Die Offenbarung in ihrer Gesamtheit, wie sie uns von Gott zu erkennen gegeben ist, also auch ihre Erkenntnis, ist unveränderlich! Wir stehen vor einer Aporie. Vielleicht ist uns ihre Lösung verborgen. Auf alle Fälle ist mit der Theorie von der logischen Ableitung der Dogmen aus der Offenbarung der Weg zur Lösung nicht nur nicht freigemacht, er ist gerade durch sie verbaut.

Schon Marin-Sola sah darin keine Lösung, daß man zu einem subjektiven Erkenntnisfortschritt Zuflucht nimmt.

Er sah nicht ein, wie man einen objektiven Fortschritt leugnen kann, der darin besteht, daß die neueren Definitionen „die Offenbarung ergänzen, ja sogar vervollkommen, weil sie sie mit Hilfe neuer Begriffe erklären“. So fürchtete er, ohne eine neue, wenigstens „mittelbare Offenbarung“ nicht auskommen zu können. Das beunruhigte ihn mit Recht, und so brachte er an seiner eigenen Theorie eine Korrektur an, die nichts Geringeres ist als das Eingeständnis des Versagens jener Theorie. Er erkennt an, daß die notwendige Unveränderlichkeit der Offenbarung nur dann gewährleistet bleibt, wenn man zugesteht, daß die Apostel eine formelle und explizite Erkenntnis sämtlicher Dogmen besaßen. Ein Erkenntnisfortschritt über sie hinaus ist also unmöglich und kann nur diskutiert werden, wenn man nicht von den Aposteln, sondern von der zweiten christlichen Generation ausgeht. In Bezug auf die Apostel haben die Worte „implicite“ und „explicite“ keinen Sinn. So meint denn Marin-Sola, die Apostel wären ohne weiteres in der Lage gewesen, das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis zu verkünden.

Nun, muß man die Unwahrscheinlichkeit einer solchen Annahme noch eigens beleuchten? Die Apostel hätten Wahrheiten aussprechen sollen, die in jedem Falle Begriffe und Denkweisen einer späteren Zeit voraussetzen? Eines hat man dem Autor dieser befremdenden Theorie nicht absprechen können: die Folgerichtigkeit seiner Logik! Die übrigen Vertreter der logischen Theorie, die Marin-Sola bis zu diesem Punkt nun doch nicht gefolgt sind, haben gewiß geschichtlicher als er gedacht, aber vielleicht weniger konsequent logisch. Oder wie entgehen sie der Schwierigkeit, um es noch einmal zu sagen, daß die Dogmenentwicklung einen Fortschritt in der Offenbarung selbst beinhaltet, wie entgehen sie ihr anders, als durch ein Wortspiel?

Hier liegt in der Tat der Knoten des Problems. Schon Hugueny (*Critique et Catholique*, Paris 1914, 2. Bd. 37) hat angeregt, man müsse sich eine genauere Vorstellung von der Art und Weise der Offenbarung machen, wenn man den Charakter und die Gesetze der Dogmenentwicklung begreifen wolle. Nur eine oberflächliche Ansicht von der Offenbarung kann behaupten, daß „die Offenbarung sich zurückführen läßt auf eine bestimmte Anzahl Formeln, absolut in ihrem Wortlaut, eindeutig in ihren Elementen, wie geschaffen, die Rolle erster Prinzipien, die Rolle des ‚maior‘ im Syllogismus zu spielen“ (J. Rivière, *Revue des Sciences religieuses*, 1922, S. 187). Schon Tuyaerts war ausgegangen von dem Begriff des Dogmas als „einer von der Kirche zum Glauben vorgestellten Offenbarungswahrheit“. Wie konnte er von diesem Begriff ausgehen, wenn er erklären wollte, wie es zu ihm gekommen ist oder wie aus dem Dogma der Apostel das Dogma der heutigen Kirche geworden ist. Auch Boyer tadelt (S. 262) Draguet und Charlier, weil nach ihnen „die Offenbarung nicht zunächst als ein System von Sätzen zu betrachten“ sei. Ist sie das denn etwa für Boyer? Der ursprüngliche Glaube war etwas Konkret-Lebendiges, ihm waren zweifellos eine große Anzahl späterer Dogmen noch völlig verborgen. Selbst in den heiligen Schriften sind die Stellen, die später zu schlagenden Formulierungen unseres Glaubens wurden, in Zusammenhängen ausgesprochen, die nicht ein System, sondern einen Organismus bilden, und es ist ja gerade die Arbeit der Theologie, hieraus ein System zu entwickeln. Mögen die Apostel immerhin Katechis-

mus gelehrt haben, was öfters in ihren Schriften zu spüren ist, mögen sie Glaubensformeln geprägt haben, in erster Linie sind sie Zeugen, Zeugen einer lebendigen Wirklichkeit. Aus dieser Wirklichkeit abstrahiert die Theologie, und man kann nicht das Resultat dieser Abstraktion an die Stelle der Wirklichkeit setzen; das heißt die Begriffe verwechseln. Christus hat uns ein Mysterium, nicht eine Reihe von Sätzen hinterlassen, an denen wir die Logik zu erproben hätten.

Wenn man es mit der Offenbarung zu tun hat, ist höchstes Mißtrauen gegen den Vergleich mit menschlicher Wahrheit am Platze. Der Fall der geoffenbarten Wahrheit ist ein einmaliger. Vielleicht haben sowohl die Logizisten wie die Vitalisten das nicht genug berücksichtigt, jene, wenn sie ihr syllogistisches Schema anwendeten, diese, wenn sie mit der Metapher von „Keim“ und „Wachstum“ umgingen. Die Offenbarung ist weder einfachhin eine „propositio maior“ für einen Syllogismus, noch ist sie ein kleiner Keim, aus dem sich die Größe erst entfaltet. Sie ist vielmehr die Gabe, welche Gott uns mit seinem Sohne darbietet, die Gabe, welche bis dahin verborgen, in Christus aber offenbar geworden ist. Jesus Christus ist die „Ganzheit des Dogmas“, und so ist das Dogma keines Wachstums fähig. Als Ganzheit göttlicher Tat wie göttlicher Offenbarung trägt diese Ganzheit den Namen Mysterium. Es ist schon eine Abstraktion, zwischen der Gabe Gottes und ihrer Offenbarung zu unterscheiden, und eine zweite, hieraus einzelne Wahrheiten zu lösen.

Die Offenbarung ist nicht nur unserer Erkenntnis zuteil geworden. Man tut zuweilen so, als ob die Offenbarung nur gekommen sei, um uns einige neue Erkenntnisse mitzuteilen. Man wußte beispielsweise, daß Gott einer ist; nun weiß man auch noch, daß drei Personen in ihm sind. Die Offenbarung so zu betrachten, ist oberflächlich, der Einbruch des Geistes Christi in der Umkehr des inneren Menschen ist neue Existenz, ist neue Schöpfung. Neue Augen schauen auf eine neue Welt. Das ist die Wirklichkeit, von der aus man an die Frage der Dogmenentwicklung heranzutreten hat. Man sieht wohl, daß man dieser Entwicklung nun einen sehr weiten Spielraum gewähren darf, ohne fürchten zu müssen, jene erste Wahrheit anzutasten, die uns in Christus gegeben ist; man sieht wohl, wie nun alle Entwicklung, wie immer sie in Zukunft erklärt werden mag, nur darin besteht, daß wir aus einem Schatz, den wir in Christus besitzen, Münzen prägen. Lubac will keine Theorie zur Dogmenentwicklung vortragen, er will nur Gesichtspunkte aufweisen, die eine jede Theorie beachten sollte. Er findet sie beachtet etwa in der Art, wie Lebreton in der „Histoire du Dogme de la Trinité“ vorgegangen ist, oder auch bei Huguency und Simonin.

Boyer, so sagt er zum Schluß, befürchtet für diejenigen, die sich seiner Meinung nicht anschließen, daß sie einer Art Vitalismus und Irrationalismus verfallen und „gewissen zeitgenössischen Philosophen Zugeständnisse machen“. Lubac kennt diese Gefahr, aber er betont nachdrücklich, daß es ja nun diese Gefahren nur vermehren würde, wollte man ihnen mit einem Pseudorationalismus begegnen, der weder die Vernunft noch den Glauben beruhigt. Er findet darin keine „Festigkeit“ in der „Interpretation der Quellen“, daß man die Texte preßt, um das Glaubensbewußtsein von heute immer schon in der Vergangenheit vorzufinden, keine Probe von Scharfsinn darin, daß man Schlußfolgerungen als

zwingend hinstellt, die es nicht oder nur unter Voraussetzung einer bestimmten Theorie sind. Das hat mehr Ähnlichkeit mit Pragmatismus als mit echtem Intellektualismus. Die Sorge, aus der so etwas entspringt, diese sehr menschliche Sorge um Sicherheit, dies Bedürfnis, das ganze Leben der Kirche unter rationale Kontrolle zu bringen, scheint nicht ganz übereinzustimmen mit dem Reichtum der Wege Gottes und der Ehrfurcht vor dem Walten des Hl. Geistes. Wenn einige der Theologen, die eine weitere Auffassung dieser Frage bewiesen haben, in ihrer Art zu sprechen unter dem Einfluß eines gewissen Vitalismus standen, warum sollten sie nicht in der Sprache der Zeit den überkommenen Glauben aussprechen? Mehrere von ihnen haben die Sache der Vernunft, soweit sie legitim ist, gegen den Modernismus vertreten. Wenn sie trotzdem das System nicht annahmen, das man uns jetzt als unumgänglich vorlegt, haben sie die christliche Überlieferung vielleicht besser gekannt, von der Idee der Vernunft anspruchsvoller gedacht und vor dem Mysterium mehr Ehrfurcht gehabt.

## Die religiöse Lage der deutschen Kriegsgefangenen in Frankreich

Die internationale religiöse Zeitschrift „Lumen Vitae“, die in Brüssel erscheint, veröffentlicht einen Bericht P. Franz von Tattenbachs SJ über die Erfahrungen und Beobachtungen, die der Seelsorger in den Kriegsgefangenenlagern in Frankreich macht; die Redaktion weist auf das Interesse einer solchen Studie in einer Fußnote besonders hin, weil „der Einfluß des Milieus zuweilen gerade dann erstaunlich deutlich wird, wenn man die Entwicklung von Menschen beobachtet, die für eine Zeit aus diesem Milieu herausgelöst und in einem künstlichen Milieu festgehalten werden, das einen ganz anderen Einfluß ausübt“. Die mitgeteilten Tatsachen, die uns schon an sich nahegehen, gewinnen dadurch also noch ein allgemeineres Interesse.

Der Untersuchung vorausgeschickt werden einige Daten, von denen die zum Verständnis der Situation wichtigsten folgende sind:

Die Kriegsgefangenen in Frankreich sind in 55 Depots aufgeteilt, deren Bestand zwischen 1000 und 12 000 Mann schwankt. Hundert katholische Seelsorger betreuen sie, von denen ungefähr zwanzig freiwillig dort sind. Im allgemeinen haben die Depots und die großen Fabrik- und Bergwerkskommados ihre eigenen Seelsorger; zu deren „Pfarre“ gehören dann auch die oft weit verstreuten Außenkommandos, zwischen denen der Seelsorger sich frei bewegen darf. Der Kern der „Pfarre“ befindet sich in der Regel im Depot (in dem sich 100 bis 4500 Mann aufhalten). Der Aufbau der Pfarre beginnt meist mit der Einrichtung oder dem Bau einer Kapelle und organisiert sich dann in spezialisierten Werken von Jugendlichen oder Intellektuellen. Sie hat also Ähnlichkeit mit einer normalen Pfarre, nur daß das Element der Frauen und Kinder vollkommen fehlt. Zudem herrscht auch durch die Abkommandierung und Rückkehr der Außenkommandos ein ständiger Wechsel der Mitglieder. Daraus ergeben sich Schwierigkeiten für die religiöse Unterweisung und auch für die Gestaltung des Gottesdienstes und gottesdienstlichen Gesangs. In den Arbeitskommandos befinden sich meist drei Viertel, manchmal sogar neun Zehntel