

Unfehlbarer Glaube, Glaubenssinn und pastorales Lehramt in historischer Perspektive

Klaus Unterburger

„Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien, ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn ... dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.“ (LG 12). – Dass die Lehre vom Glaubenssinn aller Gläubigen in die dogmatische Konstitution über die Kirche Eingang fand, ist sicherlich kein Zufall, war sie in den Jahrzehnten vorher doch bereits Gegenstand intensiver theologischer Diskussion, man denke an die Dominikaner Mannes Dominikus Koster (1901–1981) und Yves Congar (1904–1995).¹ Für die ultramontane Ekklesiologie war sie eine Notwendigkeit, da ohne sie die Dogmen von 1854 und 1950 nicht begründet werden konnten²; das I. Vatikanische Konzil ließ in der Frage der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche eine Lücke offen.³

¹ Mannes Dominikus Koster, *Der Glaubenssinn der Hirten und der Gläubigen*. In: *Neue Orientierung* 3 (1949) 265–298; ders., *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn*. Heidelberg 1950; Yves Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*. Stuttgart 1964; Peter Walter, *Bischöfliche Leitungsvollmacht – Ohnmacht des Gottesvolkes? Zum „sensus fidelium“ als verdrängtem locus theologicus*. In: Thomas Herkert u. a. (Hg.), „... in voller Wahrheit Vorsteher des Volkes“. *Der Dienst des Bischofs im Wandel*. Paul Wehrle zum Silbernen Bischofsjubiläum (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). Freiburg u. a. 2007, 23–40.

² Peter Brauchart, *Die Lehre vom „Glaubenssinn“ (Sensus fidei) in ihrer gegenwärtigen Bedeutung für die gegenwärtige Ekklesiologie*. Graz 1982, 53–58; Johannes Beumer, *Glaubenssinn der Kirche als Quelle einer Definition*. In: *Theologie und Glaube* 45 (1955), 250–260.

³ Zum vorbereiteten Entwurf vgl. Robert W. Schmucker, *Sensus fidei. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwicklungsgeschichte und in den Dokumen-*

Nach dem II. Weltkrieg waren dann aber insbesondere auch die Fragen nach der Stellung der Laien in der Kirche und die Konzeption der Kirche als „Volk Gottes“ mit der Theorie des *sensus fidelium* verknüpft.⁴

Im Schema *De ecclesia* der Theologischen Kommission fand sich der Terminus bereits. Dies hatte dort eine zweifache Stoßrichtung: Zum einen konstatierte man, der Glaubenssinn sei nur sekundärer, passiver Reflex der Glaubensverkündigung des kirchlichen Lehramtes; zum anderen grenzte man ihn strikt von der öffentlichen Meinung ab.⁵ Die Diskussionen um diesen Entwurf und die Neuausarbeitung alternativer Schemata, von denen bekanntlich der Text von Gérard Philips (1898–1972) schließlich den Grundstock für *Lumen gentium* bildete, ließen den Glaubenssinn dann in einem anderen Licht erscheinen: Grundlage war eine andere Sicht auf die Kirche und auf die Laien; alle Gläubigen haben durch Taufe und Firmung Anteil am dreifachen Amt Christi. Alle Glieder der Kirche sind Schüler des Wortes Gottes, besitzen im Hl. Geist denselben Glauben und sind so Schüler desselben Gottes. So bezeugen alle aber auch aktiv den Glauben und geben ihn weiter, eine strikte Trennung in *ecclesia docens* und *docta* ist nicht möglich; zwischen dem Lehramt und dem Glaubenssinn der Gläubigen besteht nicht jenes einseitige Abhängigkeitsverhältnis, von dem der Ultramontanismus ausging;

ten des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theorie und Forschung 560. Theologie 36). Regensburg 1998, 86–96.

⁴ Ebd. 97–109.

⁵ „Est quidem in Ecclesia Christi, ut bene notum est, quidam supernaturalis sensus fidei populi universi christiani, qui semper bonus est et indefectibilem peculiaremque proprietatem constituit catholicae Ecclesiae: ex alto provenit, et nihil aliud est nisi consensus fidelium et pastorum in rebus fidei et morum, authentico magisterio gubernatus. Ultimatim exsuscitatur a Spiritu Sancto, qui, dum eidem magisterio adest in catholica doctrina proponenda, idem in fidelibus operatur ut doctrinam propositam oboedienti animo accipiant, recte intelligant, et profundius scrutentur; eoque plurimum divina missio salvifica Ecclesiae adiuvatur. Alia vero est opinio publica, quae in ordine agendi versatur, et est spontanea et vitalis quaedam reactio fidelium ad ea omnia quae, sive in singulis communitatibus, sive in universali Ecclesia eveniunt. Eius tamen singulae manifestationes erunt providae vel imprudentes, aut etiam erroneae et malae, prout procedunt a vera cognitione rerum et spiritu vere catholico, vel non.“ Congregatio generalis XXXI, 1. Dezember 1962, Disceptatio – Schema Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. I, IV, 12–91, hier 63.

es kommt zu einer wechselseitigen Beeinflussung.⁶ Die Konzilsminorität beharrte dagegen darauf, dass der *sensus fidelium* nichts als Reflex der amtlichen Verkündigung sein könne.⁷ Immerhin war diese Richtung insofern nicht erfolglos, als im endgültigen Text wieder stärker die Verbindung und die Gemeinschaft mit den Trägern des kirchlichen Lehramts betont wurden.

Hinter diesen unterschiedlichen Konzeptionen des Verhältnisses von Glaubenssinn aller Gläubigen und kirchlichem Amt stehen letztlich bestimmte Epochen der Theologiegeschichte und damit andere Vorstellungen über dasjenige, was Aufgabe des kirchlichen Amtes in Bezug auf den Glauben ist. Bereits im 19. Jahrhundert hatten Johann Adam Möhler (1796–1838) und John Henry Newman (1801–1890) die Theologie der Väterzeit intensiv studiert und rezipiert; in der Kirche werde das Glauben von allen Getauften erfahren und bezeugt in Verbundenheit, aber auch irreduzibler Unabhängigkeit von der amtlichen Verkündigung.⁸ Die Theologen der römi-

⁶ Schmucker, *Sensus fidei* (wie Anm. 3), 156–170.

⁷ So etwa: „... hoc apprimè retinendum est: quod sensus fidei est ‚ex auditu‘ ante omnia et valor Ecclesiae discentis pendet omnino a valore Ecclesiae docentis.“ *Congregatio generalis LV*, 24. Oktober 1963, Joseph Card. Siri, *Oratio quoad cap. III schematis de Ecclesia, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. II III*, 278 f., hier 279; „... infallibilitas autem passiva, seu in credendo, stat in Ecclesia discente, quae doctrinam revelatam a magisterio authentico et vivo submisce accipit. Haec altera infallibilitas, secundum doctrinam catholicam, oritur, tamquam effectus a causa, ab infallibilitate activa ... Itaque sensus fidelium magnis faciendus est – et re in definitionibus dogmaticis magni fit – non qui in fidelibus a Deo directe efficiatur vel a Spiritu Sancto excitetur, sed quia talis sensus doctrinam, a magisterio infallibili Ecclesiae fidelibus per saecula traditam et peculiari Dei providentia immune ab errore servatam, patefacit.“ *Congregatio generalis XLIX*, 16. Oktober 1963, Ernestus Card. Ruffini, *Oratio quoad cap. III schematis de Ecclesia, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. II II*, 627–632, hier 629.

⁸ „Der wahre Glaube, die wahre christliche Erkenntnis ist also bedingt nach der Lehre der ältesten Kirche durch den Heiligen Geist und durch die Mitteilung desselben durch die Verbindung mit der Kirche. Forschen wir aber genauer nach, wie man sich dieses dachte, so erhalten wir zur Antwort: Das in der Kirche verbreitete heilige Leben solle der Einzelne durch unmittelbaren Eindruck in sich aufnehmen, durch unmittelbare Anschauung die Erfahrung der Kirche zur eigenen umgestalten, einen heiligen Sinn und Wandel in sich erzeugen, und aus dem heiligen Gemüte die christliche Erkenntnis entwickeln.“ Johann Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhundert. Hg. von Josef Rupert Geisler

schen Schule suchten hingegen den Glaubenssinn aller Gläubigen auf einen passiven Reflex der amtlichen Verkündigung zu restringieren, der aber so gerade Beweiskraft für die universale Faktizität einer Glaubensüberzeugung besitzen könne, etwa in Bezug auf die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens.⁹ Während die Position der konservativen Minorität von der Theologie der Moderne geprägt war, die die Glaubens- und Rechtsentscheidungen parallelisierte, so dass die Vorlage und die Entscheidung klar vom Amt ausgehen, Sicherheit und Eindeutigkeit generiert und von den Gläubigen rezeptiv befolgt werden, glaubten die Bischöfe und Theologen der Konzilsmajorität, dass der Glaube der Kirche einer anderen Logik folgt als die disziplinarische und jurisdiktionelle Entscheidung. *Ressourcement* – die Kenntnis der Rezeption und Theologiegeschichte und damit die Erneuerung aus dem vormodernen Erbe, kam hier zum Tragen.

In der alten Kirche hatten sich die Synoden als der Ort des Konsenses in strittig gewordenen Glaubensfragen etabliert. „Was die Glaubenslehre betraf“, so Michael Fiedrowicz, „ging es weniger darum, die Wahrheit zu finden, als die Einstimmigkeit in dieser Wahrheit zu bekennen oder wiederherzustellen.“¹⁰ Im Zusammenfall des synchronen und des diachronen Konsenses bündelte sich das Konzilsverständnis der alten Kirche; auch für die Päpste war dies das entscheidende Kriterium für die Beurteilung von Synoden.¹¹ „Die Verbindlichkeit der Konzilien, zumindest in Glaubensfragen, resultierte nicht einfach daraus, dass eine Mehrheit etwas beschlossen hatte.“¹² Die Konsensfähigkeit einer Konzilsentscheidung in Glaubensfragen beruhte darauf, dass dieser das Merkmal der Apostolizität zukomme: „Die Konzilien bezeugen und verkünden den apos-

mann. Köln-Olten 1956, § 4 f., 12; vgl. auch ebd. §§ 10–15, 29–50; John Henry Newman, Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens. In: ders., Ausgewählte Werke III. Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. Hg. von Matthias Laros. Mainz 1940, 198–239; Jan Walgrave, Newmans Essay „Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre“. In: Concilium 21 (1985) 249–254.

⁹ Schmucker, *Sensus fidei* (wie Anm. 3) 47–76.

¹⁰ Michael Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. Freiburg u. a. 2007, 291.

¹¹ Ebd. 291–322.

¹² Ebd. 295.

tolischen Glauben der katholischen Kirche. Deshalb hat das von ihnen ‚Festgestellte‘ (und hinsichtlich des Glaubens ‚stellen‘ sie eher ‚fest‘, als daß sie ‚festsetzen‘) die Bedeutung des ‚kérygma‘, nicht etwa die des ‚dógma‘. Der Begriff des ‚dógma‘ im Sinne einer konziliaren ‚Entscheidung‘ wird ... nur auf die Fragen der Kirchendisziplin angewandt, während der Begriff ‚dógma‘ nach seiner auf das Intelligible bezogenen Seite (meist in der Pluralform ‚dógmata‘) philosophische und häretische Lehrmeinungen bezeichnet.“¹³ Athanasius von Alexandrien (um 298–373) zufolge treffen die Bischöfe „bei der Vorlage des Glaubensbekenntnisses gerade *keine ... ‚Entscheidung‘*. Vielmehr galt dieses Bekenntnis gerade als Zeugnis bzw. Aktualisierung des apostolischen Glaubens.“ Die Bischöfe unterschieden, so Athanasius, klar zwischen Disziplinar- und Glaubensfragen. Das Konzil von Nizäa habe so „also keine Entscheidung über den Glauben“ getroffen, sondern ein Bekenntnis formuliert über den „unverfälscht zu bewahrenden apostolischen Glauben.“¹⁴ Es war demnach derselbe Glaube in allen Kirchen, in der Schrift und in der Tradition, der auf einem Konzil aktualisiert und von allen Kirchen und der fortwirkenden Überlieferung deshalb ebenso rezipiert wurde. Anders als bei einer Rechtsentscheidung wird nichts Neues determiniert, sondern das Alte aktualisiert. Den Glauben haben bereits alle Christen mit der Taufe; die Bischöfe repräsentieren ihn. Zwar soll auch die Disziplin von diesem Glaubenskonsens getragen sein; hier konnte aber – gerade in Rom – sehr viel einfacher das Kaiserrecht rezipiert werden mit seiner anders gearteten Konzeption von Autorität und Gehorsam.¹⁵

¹³ Hans-Joachim Schulz, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (Quaestiones disputatae 163). Freiburg u. a. 1996, 114.

¹⁴ Michael Fiedrowicz, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion. Freiburg u. a. 2007, 302; Hermann Josef Sieben, Die Konzils-idee der alten Kirche. Paderborn 1997, 25–67, v.a. 37 f.

¹⁵ Christian Hornung, Directa ad decessorem. Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom (Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.-Bd. Kleine Reihe 8). Münster 2011; Klaus Zechiel-Eckes, Die erste Dekretale. Der Brief Papst Siricius‘ an Bischof Himerius von Tarragona vom Jahr 385 (JK 255). Aus dem Nachlass herausgegeben von Detlev Jasper (MGH Studien und Texte 55). Hannover 2013; Percy Ernst Schramm, Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. IV/1. Stuttgart 1970.

Den Glauben, die vertrauende Antwort auf das befreiende Wort des Evangeliums von Jesu Tod und Auferstehung, hat jeder Christ seit der Taufe; jeder ist für diesen Glauben verantwortlich, jeder lebt ihn in unterschiedlicher Intensität, jeder muss ihn aber auch auf die konkrete Lebensführung applizieren. In den Glauben kann man immer tiefer eindringen. Das Vermögen, den eingegossenen Glauben zu erfassen, zu durchdringen und auf das eigene Leben anzuwenden, wird im Mittelalter unterschiedlich genannt, häufig aber, wie bei Thomas von Aquin (1224–1274), als *instinctus* bezeichnet. Dieser meint weder ein rein rationales noch ein irrationales, rein affektives Vermögen, wie wir durch die Untersuchung von Max Seckler wissen.¹⁶ Selbst die heidnischen Magier, aber auch Joachim und Anna, haben Christus erkannt *instinctu Spiritus Sancti*.¹⁷ In dieser Glaubenserkenntnis jedes Gläubigen ist der Glaube Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt. Auch die Amtsträger als Gläubige haben diesen Glauben. Sie sind aber amtlich bestellt, der Gemeinde diesen Glauben öffentlich zu bezeugen und auszulegen. Wie jeder Christ diesen Glauben schützen muss, so sollen dies die Amtsträger qua Amt. Im Mittelalter unterschied nicht nur Thomas von Aquin, sondern differenzierten auch Zeitgenossen wie Heinrich von Gent (vor 1240–1293) und Gottfried von Fontaines (vor 1250 – nach 1305), zwischen einem pastoraalem und einem theologischen Magisterium.¹⁸ Der Begriff *Magisterium*, so die Studien von Yves Congar, wurde bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts funktional gebraucht und kam so eben jedem mit lehrender Funktion zu.¹⁹ Dem

¹⁶ Max Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin. Mainz 1961.

¹⁷ Thomas, S. th. III 36 5; Ulrich Horst, Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 46). Berlin 2001, 61f.

¹⁸ Robert Guelluy, La place des théologiens dans l'Église et la société médiévales. In: *Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer* (RTHP 3, ser. 22/1). Louvain/Bruxelles 1946, 571–589; Thomas Marschler, Zum Selbstverständnis des theologischen Magisters nach Heinrich von Gent. In: Mikołaj Olszewski (Hg.), *What is „Theology“ in the Middle Ages. Religious Cultures of Europa (11th-15th Centuries) as reflected in their Self-Understanding* (Archa Verbi 1). Münster 2007, 507–531; Ian P. Wei, *The Self-Image of the Masters of Theology at the University of Paris in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*. In: *Journal of ecclesiastical history* 46 (1995) 398–431.

¹⁹ Yves Congar, *Bref historique des formes des „magistère“ et des ses relations*

Papst, den Bischöfen und deren Mitarbeitern komme das pastorales Lehramt zu, da sie für alle Gläubigen den Glauben bezeugen, verkünden und auf die Zeit und das konkrete Leben anwenden sollten. Sie hatten ihn zu bewahren und zu schützen: Die Applikation auf religiöse Strömungen und Lehren und die Beurteilung und etwaige Verurteilung von Irrtümern wurde vielfach auf Synoden wahrgenommen; auch der Papst übte dieses Amt, repräsentativ für die gesamte Kirche, aus. *Papae est determinare fidei*, so die berühmte Stelle bei Thomas.²⁰ Unterschieden davon die Aufgabe der zunehmend institutionalisierten und professionalisierten Theologie, die den Glauben rational zu durchdenken, zu begründen und mit Argumenten zu verteidigen hatte. Pastorales Lehren meint also das Wecken, das Vertiefen und das Schützen des Glaubens, der mit der Taufe eingegossen wurde. Dieser Glaube als Werk des Geistes ist unfehlbar, ist er doch Subjekt und Objekt des Glaubensaktes und hat Anteil an jener Liebe, mit der Gott den Menschen erlöst hat.

Pastorales Lehren, Applikation des Glaubens auf das Leben, auf die Gegenwart: seit der Aufklärung trat hier schrittweise ein fundamentaler Wandel ein, der im 19. Jahrhundert dann ein neues Verständnis von „Lehramt“ zur Folge hatte. Seit der Aufklärung sah man die Gegenwart immer negativer, wollte die Gläubigen schützen, Sicherheit im Glauben gegen die Umwelt geben. Eine neue Lehrpraxis entstand, deren sichtbarster Ausdruck die Enzykliken waren, die sich als neues Instrument einer neuartigen Praxis durchsetzten.²¹ Gerade um abweichende Theologenschulen verurteilen zu können, verringerte man von Seiten des Papsttums und seiner kurialen Mitstreiter den Freiheitsspielraum der wissenschaftlichen Theologie. Erstmals 1863 im Breve *Tuas libenter*, dann im I. Vatikanischen Konzil in der Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* wurde diese Praxis in der Theorie eines „ordentlichen Lehramtes“ der Päpste grundgelegt und gerechtfertigt.²² Um Sicherheit und Schutz zu geben, wur-

avec les docteurs. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 99–112; ders., *Pour une histoire sémantique du terme „magisterium“*. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 85–97.

²⁰ Thomas von Aquin, S.th. II-II, q. 1, a. 10.

²¹ Klaus Unterburger, *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie*. Freiburg u. a. 2010, 179–185.

²² Ebd. 193–197.

den ganz neue Bereiche durch die Autorität der päpstlichen Lehre erfasst und mit verbindlichem Gehorsamsanspruch belegt. Der Raum des Glaubensinstinkts aller Gläubigen und die Freiheit der theologischen Wissenschaft wurden so zugunsten eines Sicherheitsdenkens eingeschränkt.

Eines der wichtigsten Elemente dieser Neukonzeptionen eines ultramontanen Lehramtes war das Erheben des Anspruchs auf Unfehlbarkeit auch auf die *praeambula fidei*, die dogmatischen Fakten und die Heiligsprechungen, schließlich den Bereich der philosophischen Ethik. Der Glaube selbst ist so unfehlbar wie es die Botschaft von der Liebe Gottes im Hl. Geist ist. Dieser Glaube scheint bestimmte philosophische Wahrheiten und historische Fakten notwendigerweise vorauszusetzen. Das ultramontane Lehramt ging im 19. Jahrhundert daran, auch philosophische und historische Sachverhalte letztverbindlich zu lehren.²³ Doch gibt es hier doch immer nur hypothetische Gewissheit: Wenn der unfehlbare Glaube anders nicht erklärt werden kann, dann gilt auch diese oder jene hypothetische Wahrheit unfehlbar. So argumentierte Pius XII. etwa in Bezug auf die Theorie des Monogenismus und deren hypothetischen Zusammenhang mit der Glaubenslehre von der Allgemeinheit der Erbsünde.²⁴ Die Heiligsprechungen waren ein durch die Jahrhunderte hindurch umstritte-

²³ Vgl. zur Ausweitung auf philosophische und historische Sachverhalte ebd., 185–192; zum sukzessiven Ausgriff auf moralische Fragen: Alfons Riedl, Lehramt und Moralthologie, in: Joseph Pfammatter (Hg.), *Theologe und Hierarch* (Theologische Berichte 17). Zürich 1988, 79–110. Zur neueren Diskussion dieser Frage besonders um die Enzyklika „*Humanae vitae*“: Josef Schuster, *Ethos und Kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit* (Frankfurter Theologische Studien 31), Frankfurt a. M. 1984; Herbert Schlögel, *Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen Moralthologie seit der Jahrhundertwende* (Walberberger Studien 11). Mainz 1981.

²⁴ So die berühmte konditionale Formulierung zu Monogenismus und Allgemeinheit der Erbsünde: „Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de polygenismo, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur. Non enim christifideles eam sententiam amplecti possunt, quam qui retinent asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines exstitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum; cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatio-

nes Feld der päpstlichen Unfehlbarkeit.²⁵ Dass der Glaube im Allgemeinen vom Papst nicht in die Irre geleitet werden kann, ist klar. Doch fließt auch hier immer ein historisches, faktisches Moment ein: Da der Papst keine neue Offenbarung erhält und das faktische Wissen um eine konkrete verstorbene Person nicht in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus bereits enthalten ist, ist grundsätzlich die Feststellung der Heiligkeit eines jeden Kanonisierten von dieser nur hypothetischen Gewissheit mit geprägt. Schließlich ist die päpstliche Lehre auf dem Gebiet der Sittlichkeit eine typische modernisierende Neuorientierung seit dem Aufklärungszeitalter; seit dem 19. Jahrhundert wurde diese immer extensiver und autoritativer. Das Begriffspaar *fides* und *mores* erfuhr 1870 in der Konzilskonstitution *Pastor Aeternus* eine Neudeutung.²⁶ *Mores* meinte nicht mehr die kirchlich-disziplinäre Praxis, wie noch auf dem Konzil von Trient, sondern Wahrheiten der praktischen Vernunft, die sich ja von denen des natürlichen Sittengesetzes nicht unterscheiden. Das II. Vatikanische Konzil griff diesen Anspruch zwar in *Lumen gentium*, Kap. 25, auf, modifizierte ihn aber auf eine bedeutsame Weise: Während die *fides* mit göttlichem Glauben geglaubt werden muss, wird dieser auf die *mores* appliziert (*applicanda*).²⁷ Erneut also ein hypothetisches Element der natürlichen menschlichen Vernunft, das das Lehramt im übernatürlichen Glauben interpretiert.

ne in omnes transfusum, inest unicuique proprium“. Papst Pius XII., Enzyklika „*Humani generis*“, 12. August 1950, AAS 42 (1950) 561–578, hier 576.

²⁵ Max Schenk, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung*. Ein Beitrag zur Erhellung der theologiegeschichtlichen Seite der Frage. Fribourg 1965.

²⁶ Johannes Beumer, „*Res fidei et morum*“: Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der drei letzten ökumenischen Konzilien. In: *Annuaire Historiae Conciliorum* 2 (1970) 112–134; Piet F. Fransen, A short history of the meaning of the formula ‚*res fidei et morum*‘. In: *Louvain Studies* 7 (1978/79) 270–301; Maurice Bévenot, „Faith and morals“ in the Councils of Trent and Vatican I. In: *The Heythrop Journal* 3 (1962) 15–30; Schuster, *Ethos* (wie Anm. 23), 21–73.

²⁷ „*Episcopi enim sunt fidei praecones, qui novos discipulos ad Christum adducunt, et doctores authentici seu auctoritate Christi praediti, qui populo sibi commisso fidem credendam et moribus applicandam praedicant, et sub lumine Sancti Spiritus illustant, ex thesauro Revelationis nova et vetera proferentes* (cf. Mt 13,52), eam fructificare faciunt erroresque gregi suo, impendentes vigilanter arcent (cf. 2Tim 4,1–4).“ Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, Kap. 25, Abs. 1, Satz 2.

Immer und soweit tatsächlich ein notwendiger Zusammenhang zwischen Glauben und natürlichen Wahrheiten besteht, dehnt sich die Glaubensgewissheit auch auf die Vernunftwahrheiten aus. Es würde aber ohne weiteres zu einem unendlichen Regress führen, wenn der Papst jede vorausgesetzte und implizierte Vernunftwahrheit zum Glaubensgegenstand erheben wollte und könnte, etwa dass er jetzt gerade wirklich eine Ansprache hält, dass er wirklich gültig getauft ist und gültig gewählt wurde, dass er wirklich nicht urplötzlich an einer psychischen Störung leidet und so fort.

Das II. Vatikanische Konzil stand unter jener berühmten Eröffnungsansprache Papst Johannes' XXIII., ein „pastorales Lehramt“ ausüben zu wollen. Der Begriff ist weder zufällig noch unreflektiert gewählt.²⁸ Es geht nicht um die Rücknahme von Verbindlichkeit, sondern der Papst hatte durch eigene pastorale Erfahrungen als Seelsorger, besonders aber durch seine kirchenhistorischen Studien – besonders in Bezug auf die sog. nachtridentinische Erneuerung – eine genaue Konzeption dessen, was „pastorales Lehramt“ ist. Immer wieder erklärte er auch, zwischen den beiden Seiten des Tiber in Rom unterscheiden zu wollen, also zwischen Kirche und Politik, zwischen dem Glauben und einer ultramontanen lehramtlichen Allzuständigkeit für immer weitere Bereiche der natürlichen Vernunft.²⁹ Papst Johannes XXIII. griff die Konzeption eines pastoralen Lehramtes auf, die Thomas von Aquin konzipiert hatte.³⁰ Ein Lehramt, das den Glauben predigt und bezeugt und schützt, aber keine immer umfangreichere Schutzmauern mit immer höherer Verbindlichkeit

²⁸ Klaus Unterburger, Die Überwindung von Ultramontanismus und Antimodernismus aus dem Geist der tridentinischen Seelsorge: Die kritische Edition der Tagebücher Papst Johannes XXIII. als Schlüsseldokument für die katholische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. In: Theologische Literaturzeitung 136 (2011) 1253–1262.

²⁹ Dieser Grundsatz findet sich immer wieder in den Tagebüchern des Papstes, vgl.: „Da sua parte il papa ha potuto proseguire nel suo proposito, abbastanza ben compreso, di effondersi per tutto ciò che è ministero di fede, di grazia, di spiritualità pastorale, tenendosi distinto dalle commissioni di carattere politico, di qualunque genere e gradazione.“ Diarien, Bd. I, 490.

³⁰ Klaus Unterburger, Lehramt und Theologie zwischen den beiden vatikanischen Konzilien. In: Franz Xaver Bischof; Georg Essen (Hg.), Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung und ihre Folgen (Münchener Kirchenhistorische Studien. NF 4). Stuttgart 2015, 139–152.

errichtet. Je mehr sich die Kirche, so die Überzeugung dieses Pappes, in die natürlichen Kultursachbereiche autoritativ einmischt und die Theologie in diesen Aufgaben zu ersetzen sucht, um so mehr Antiklerikalismus wird erzeugt, um so mehr leidet die Autorität des kirchlichen Amtes, um so mehr wird die Leuchtkraft des eigentlich Christlichen verdeckt, um so schneller kann kirchliches Lehren veraltet sein. Diese Auffassung eines pastoralen Lehramtes ist ein hermeneutischer Schlüssel zum Konzilsverständnis; er ist Maßstab für eine nachkonziliare Kirche, die nach der Weisung Christi Seelsorge betreiben muss, die ein pastorales Lehramt auszuüben hat.³¹ Diese Konzeption harrt noch einer institutionellen Umsetzung. Für Papst Franziskus gibt sein Vorgängerpapst Johannes XXIII. vielfach den Maßstab ab; sein Primat der Seelsorge und der Barmherzigkeit ist mitnichten defizitäre Theologie oder spontane Unberechen- und Unbestimmbarkeit, sondern ist dem pastoralen Lehramtsverständnis als der Grundkategorie des II. Vatikanums verpflichtet. Eine geplante Kurienreform wird dann aber wohl einschneidend sein müssen. Insofern war das Konzil tatsächlich erst der „Anfang eines Anfangs“.

³¹ Ders., Die Stunde der Historiker. Wie verbindlich sind die Lehraussagen des II. Vatikanischen Konzils? In: Herder Korrespondenz (2013) 136–140.