

RUDOLF VODERHOLZER · MÜNCHEN

## DOGMA UND GESCHICHTE

*Henri de Lubac und die Wiedergewinnung der historischen Dimension  
als Moment der Erneuerung der Theologie*

*Für Professor Dr. Jörg Splett  
zum 65. Geburtstag in Dankbarkeit*

Als Henri de Lubac nach dem Ersten Weltkrieg Philosophie<sup>1</sup> und Theologie<sup>2</sup> studierte, hatte die so genannte «Modernismuskrise» ihren Höhepunkt zwar überschritten, die aufgeworfenen Fragen aber harrten mehr denn je einer wirklichen Lösung. Die unter dem Begriff «Modernismus» zusammengefaßten theologischen Theorien sind zu Recht «theologischer Historismus»<sup>3</sup> genannt und als eine unzureichende Vermittlung von Dogma und Geschichte vom kirchlichen Lehramt verworfen worden. Wo die «Geschichtlichkeit» des Dogmas als Antwort des Glaubens auf die Offenbarung Gottes letztlich auf die Relativität des Dogmas hinausläuft, auf Vielgestaltigkeit ohne innere Identität, auf Wandelbarkeit ohne innere Kontinuität, wo das Dogma seiner historischen Basis beraubt und als subjektive Deutung einer nicht wirklich zu erfassenden Wirklichkeit ausgegeben wird, dort ist das Dogma selbst aufgehoben und das Fundament des Glaubens zerstört. Andererseits konnte es weniger denn je genügen, der protestantischen Exegese und der liberalprotestantischen Dogmengeschichtsschreibung nur mit der Wiederholung alter Argumentationsfiguren und den katholischen Theologen mit Verboten zu begegnen, so berechtigt und notwendig der Schutz des Glaubens vor seiner Selbstzerstörung für sich genommen auch war.

### *Das Ungenügen der neuscholastischen Schultheologie*

Die in der katholischen Theologie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts vorherrschende Neuscholastik hatte den Herausforderungen des geschichtlichen Denkens wenig Überzeugendes entgegenzusetzen<sup>4</sup>. Es sind mehrere

*RUDOLF VODERHOLZER, geb. 1959; 1987 Priester; 1997 Doktor der Theologie; seit 1993 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Ludwig-Maximilians-Universität München.*

Kennzeichen dieser so genannten Schul- oder Handbuchtheologie, die, in sich verschränkt, nicht nur einer fundierten Auseinandersetzung mit dem das Dogma relativierenden Historismus nicht förderlich waren, sondern den inneren Ansprüchen des christlichen Glaubens selbst nicht genügten.

Charakteristisch für die neuscholastische Konzeption ist zunächst das so genannte instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis<sup>5</sup>, das die Offenbarung Gottes weniger als geschichtliche und personale Selbstmitteilung denn als Kundgabe von satzhaft formulierten Wahrheiten *über* Gott betrachtete<sup>6</sup>. Der Glaubensakt wurde dementsprechend vornehmlich als freie intellektuelle Zustimmung zu einem satzhaft formulierten Glaubensgegenstand ohne innere Glaubenseinsicht verkürzt. Eine Dogmenentwicklung dachte man sich nach dem Paradigma der logischen Konklusion<sup>7</sup>. Aus einem der Offenbarung entnommenen Obersatz und einer philosophischen Wahrheit als Untersatz sei bei Anwendung der Regeln der klassischen Logik ein im Glaubensgut der Kirche implizierter Sachverhalt zu erschließen, der dann ebenso zum Glauben der Kirche gezählt werden könne. Eine zurückhaltendere Position (R. Schultes OP) betrachtete nur das «formell» Geoffenbarte als dogmatisierbar, eine andere Position (M.M. Tuyaerts) weitete den Bereich der prinzipiell als Dogma vorlegbaren Glaubenswahrheiten aus auch auf das «virtuell» Geoffenbarte<sup>8</sup>.

Die Vernachlässigung der kontingenten Geschichte als Ort der Wahrheitsvermittlung ist zunächst ein Erbe der aristotelischen Wissenschaftstheorie, wonach das geschichtlich einmalige, nicht-notwendige, prinzipiell auch anders denkbare Ereignis nicht Gegenstand der Wissenschaft sein kann. Als sich die Theologie in der Scholastik wissenschaftstheoretisch selbst zu begründen begann, tat sie dies unter Rückgriff auf die aristotelische Definition und Einteilung der Wissenschaften. Die damit gewonnene «Wissenschaftlichkeit», Präzision und Kohärenz war allerdings um den Preis des Verlustes der Bedeutung der Geschichtlichkeit der Offenbarung und ihrer Vermittlung erkauf<sup>9</sup>. Denn der christliche Glaube gründet eben gerade in einem einmaligen geschichtlichen Ereignis, das den Höhepunkt einer ebenso einmaligen kontingenten Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel bildet. Die großen Scholastiker wie Thomas von Aquin und Bonaventura hatten allerdings die Bedeutung der Geschichte noch weit höher veranschlagt als ihre Kommentatoren seit dem 16. Jahrhundert. Denn während etwa Thomas seine Summa heilsgeschichtlich anlegt<sup>10</sup>, wird Cajetan später bei seiner Kommentierung ganze Passagen deshalb überspringen, weil sie nur geschichtlichen und nicht in seinem Sinne systematisierbaren Stoff boten<sup>11</sup>. Als im 17. Jahrhundert die rationalistische Philosophie mit ihrer Trennung von geistiger und geschichtlicher Wirklichkeit die prinzipielle Geschichtlichkeit aller menschlichen Erkenntnis aus den Augen verlor, reagierte die Theologie nicht mit einer Fundamental-

kritik des Rationalismus, sondern man ließ sich von den Gegnern, wie de Lubac es bildhaft beschreibt, durch die uneingestandene Übernahme des Rationalismus, der sich im 19. Jahrhundert nochmals steigerte, auf fremdes Terrain führen und «mit ungleichen Waffen auf ihrem Boden schlagen, statt sie umgekehrt zuerst auf das einzige Terrain zu führen, auf dem sich die religiöse Frage überhaupt erst stellt und notwendig dann auch durch das Christentum löst»<sup>12</sup>.

Damit ist schließlich der letzte und für de Lubac vielleicht sogar der entscheidende Mangel der neuscholastischen Konzeption angesprochen: Die theologische Entfremdung des Menschen von Gott um einer vermeintlichen Sicherung der Freiheit der göttlichen Gnade willen. Wenn es sich die Theologie aber selbst versagt, vom Menschen so zu denken, daß er mit innerer Notwendigkeit um seines Heiles willen nach einer geschichtlichen Selbstmitteilung Ausschau hält, dann ist die religiöse Frage ortlos geworden. Aber de Lubac kann der neuzeitlichen Theologie den Vorwurf nicht ersparen, durch ihre scharfe Trennung von Natur und Übernatur dem Säkularismus selbst noch den Weg bereitet zu haben<sup>13</sup>.

Wissenschaftsorganisatorisch schlug sich diese Konzeption nieder in einem spezifischen Verständnis von Apologetik einerseits und Theologie bzw. Dogmatik andererseits sowie von deren gegenseitiger Arbeitsteilung: Während die Theologie mit der Darstellung der inneren Kohärenz der kirchlichen Lehrsätze beschäftigt ist, die als von Gott geoffenbart oder aus der Offenbarung abgeleitet als Geheimnisse vom Menschen zu glauben sind, hat die Apologetik im Vorfeld des Glaubens unter weitgehender Absehung des Glaubensinhaltes die Glaubwürdigkeit der Offenbarung aufgrund der die Offenbarung *als Offenbarung Gottes* bestätigenden Zeichen und Wunder zu erweisen<sup>14</sup>.

Die Ansätze einer Wiedergewinnung der Geschichte für die katholische Theologie, wie sie bei Vertretern der Tübinger Schule (v.a. durch Johann Adam Möhler) oder auch bei John Henry Newman<sup>15</sup> gegeben waren, konnten zunächst ihre Wirkung nicht entfalten und sollten erst im 20. Jahrhundert unter anderem auch durch de Lubacs Vermittlung zum Durchbruch kommen. Dominierend blieb die Neuscholastik, die gerade in der ersten Schaffensperiode de Lubacs wichtigster Gegenspieler war.

Der Studentengeneration Henri de Lubacs kam in dieser Atmosphäre der «séparation»<sup>16</sup>, angesichts also dieses unbefriedigenden Auseinandergerissenseins nicht nur von Philosophie und Theologie, von Wissenschaft und Glaube, von Natur und Übernatur, sondern eben auch von Dogma und Geschichte das Denken eines Mannes zu Hilfe, der, selbst immer wieder des Modernismus bezichtigt, in Wahrheit die aufgeworfenen Fragen in ihrer ganzen Tiefendimension erkannt und einer Lösung zugeführt hatte: Maurice Blondel (1861–1949). Zwar hätte man seine Schriften im Jesuiten-

kolleg eigentlich nicht studieren dürfen<sup>17</sup>, doch setzten sich die Verantwortlichen über diese Weisung hinweg und ermöglichten es somit auch Henri de Lubac, an den Einsichten Maurice Blondels theologisch zu reifen<sup>18</sup> und wesentliche Einsichten des tiefgläubigen Katholiken und Philosophieprofessors aus Aix en Provence in die Theologie hineinzuvermitteln.

### *Der Wegbereiter: Maurice Blondel*

Neben Blondels Hauptwerk *L'Action* (1893), in dem er ausgehend von der Sinnfrage die notwendige Ausrichtung des Menschen auf ein ihm aus eigenen Kräften unerreichbares Heil aufzeigte, sollte vor allem die 1904 veröffentlichte Auseinandersetzung mit Alfred Loisy *L'Évangile et l'Église* (1902) großen Einfluß auf eine ganze Generation junger Jesuitenstudenten bekommen: *Histoire et dogme*<sup>19</sup>. Loisy hatte in seinem Werk den Versuch unternommen, die katholische Christologie und Ekklesiologie gegenüber den liberalprotestantischen Thesen in Adolph von Harnacks *Das Wesen des Christentums* (1900) zu verteidigen. Loisy übernahm die Erkenntnisse der Vertreter der «konsequenten Eschatologie» (Johannes Weiß u.a.) und behauptete gegen Harnack, im Zentrum der Evangeliumsverkündigung Jesu stehe nicht die übergeschichtlich gültige Offenbarung der Vaterschaft Gottes und des absoluten Wertes der menschlichen Seele, sondern die Ankündigung der unmittelbar bevorstehenden Endzeit. Unter der Voraussetzung, daß Jesus sich darin getäuscht habe, bemühte sich Loisy zu zeigen, wie die Kirche die Ablösung dieses von Jesus angekündigten eschatologischen Reiches Gottes hingenommen hatte und – unter den wechselnden Formen ihrer Geschichte – dennoch (und zwar legitimerweise) fortfahren konnte, sich auf Jesus zu berufen und sich mit ihm zu identifizieren<sup>20</sup>. In seiner berühmt gewordenen Formulierung: «Jesus verkündete das Reich Gottes, und es kam die Kirche»<sup>21</sup>, kommt der Verlust der historischen Kontinuität zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und der Wirklichkeit der Kirche deutlich zum Ausdruck.

Blondels Antwort umfaßt eine Kritik des Extrinsezismus wie des Historizismus und, positiv, den Entwurf einer Theorie der Tradition im Sinne der Überlieferung lebendiger Wirklichkeiten in personaler Vermittlung. Einerseits genügt es nach Blondel nicht, im Stile der alten Apologetik die Augen vor jeglicher historischen Erkenntnis zu verschließen und den «historischen Dementis» nur starre Deduktionen entgegenzusetzen, ein Flickwerk, das man schon beim ersten Stoß auseinanderfallen sieht<sup>22</sup>. Die philosophischen Mängel einer sich «nur historisch» verstehenden und deshalb dogmenkritischen Exegese andererseits bestehen in einer Überbeanspruchung der historischen Methode. Sie wird in den Dienst einer unreflektiert vorausgesetzten antimetaphysischen Philosophie gestellt,

deren deistische Axiome der Offenbarungs- und Inkarnationsunfähigkeit Gottes dann als vermeintliche Ergebnisse der historischen Forschung ausgegeben werden. Die Transzendenz der Geschichte und des Menschen auf eine geschichtlich sich ereignende Offenbarung Gottes hin kann jedoch mit den Methoden positiver Geschichtswissenschaft nicht geleugnet werden, es sei denn um den Preis der Zerstörung ihres Gegenstandes<sup>23</sup>.

Ist nun aber Offenbarung nicht in erster Linie Mitteilung von Satz- wahrheiten, sondern lebendige Begegnung zum Heil des Menschen, dann ist auch Tradition mehr als das Überliefern einer Summe von nur mündlich «überlieferten» und eben nicht schriftlich fixierten Jesusworten, von Bräuchen oder Lehrsätzen. Tradition ist der umfassende Prozeß der Weitergabe von persönlich Anvertrautem, Geschautem, Gehörtem. Im Prozeß dieser Weitergabe aber kann es, und hier verweist Blondel (wie schon Newman<sup>24</sup>) auf die marianische Typologie in Lk 2,50f., ein allmähliches Reifen der Einsicht und des Verstehens geben, denn «Verstehen braucht Zeit». An diesem Reifungsprozeß, der nur unter der Führung des Heiligen Geistes denkbar ist, ist keineswegs nur das schlußfolgernde Denken beteiligt. Denn «die begriffliche Form der christlichen Dogmen hat sich nur im Schoß einer glaubenden Gemeinschaft ausgeprägt, und sie kann umgekehrt nur durch lebendigen Glauben belebt und weiterentwickelt werden, und um das Dogma voll und ganz zu verstehen, muß man virtuell die Fülle der Tradition der Kirche in sich tragen»<sup>25</sup>. Dabei geht es nicht um das Ausdrücklichwerden von «Irrationalem oder Unbewußtem, sondern des Unterbewußten und (noch) Unreflektierten» sowie des vorläufig noch nicht auf das ausdrückliche Denken Reduzierbaren<sup>26</sup>.

Blondels Ausführungen wurden von den Jesuitenscholastikern dankbar aufgegriffen. Henri de Lubac verweist immer wieder auf den wichtigen Vermittlungsbeitrag, den der junge, 1915 mit erst 37 Jahren im Ersten Weltkrieg gefallene Jesuit Pierre Rousselot geleistet hat<sup>27</sup>, der zusammen mit anderen Lehrern wie Joseph Huby und Léonce de Grandmaison de Lubacs Denken maßgeblich formte. De Lubac erinnert im Vorspann an den Aufsatz von Pierre Rousselot *Petite théorie du développement du dogme*, den er zu dessen 50. Todestag im *Mémorial Pierre Rousselot* der *Recherches de Science religieuse* 1965 veröffentlichte, an den Hintergrund seines Entstehens: die sonntäglichen Akademien im Jesuitenkolleg in Ore-Place, Hastings<sup>28</sup>, in deren Rahmen Rousselot, in Vorbereitung seiner Lehrtätigkeit in Paris, am 14. März 1909 seine Theorie der Dogmenentwicklung darstellte. In folgenden Worten Rousselots, die de Lubac auch in seinem Kommentar zu *Dei Verbum* zitiert, verdichtet sich die wahre Alternative zum informationstheoretischen Offenbarungsverständnis ebenso wie zur Konklusionentheologie, die sich den dogmengeschichtlichen Erkenntnisfortschritt nur nach dem Modell logischer Schlußfolgerung zu denken

vermochte. In Worten, die an Aktualität nichts eingebüßt haben, unterstrich Rousselot vor allem die Einheit von Offenbarung und Offenbarer in Jesus Christus. Jesu Reich-Gottes-Verkündigung ist ihm nicht äußerlich, sondern er ist das «Reich Gottes in Person». Rousselot lenkte ferner die Aufmerksamkeit auf die personale, liebendes Wahrnehmen und intellektuelle Erkenntnis in lebendigem Vollzug vereinende Begegnung und Vermittlung, worin letztlich das ganze Dogma und die Dogmenentwicklung gründeten: «Die gesamte Tradition, die ganze Entwicklung der Dogmatik und der christlichen Lehre überhaupt befaßt sich mit nichts anderem als damit, Jesus getreu darzustellen und zu vermitteln: *Jesus* und nicht *die Lehre Jesu*. Damit tragen wir diesem entscheidenden katholischen Glauben Rechnung, daß Jesus nicht nur das *Sprachrohr* der Reich-Gottes-Verkündigung war, der Gesandte des Vaters, und zwar des Vaters allein (wie Harnack dies sieht), sondern daß Er auch *Gegenstand* seiner eigenen Verkündigung ist. Er schenkt den Menschen das Heil *in sich Selbst* und *durch Sich Selbst*. Er ist der Gegenstand seiner eigenen Verkündigung, und zwar nicht nur ein Gegenstand wie andere, sondern wie der erste unter anderen. Er ist vielmehr der bevorzugte Gegenstand, der alle anderen Gegenstände in sich sammelt, alles, was die Kenntnis des notwendigen und einzigen Mittlers zusammenfaßt»<sup>29</sup>.

Ist aber erst einmal anerkannt, daß sich die Offenbarung Gottes im Medium der Geschichte ereignete, dann besteht kein Grund mehr, die Geschichte oder die geschichtliche Entwicklung als Ballast oder gar als Moment der Relativierung der Wahrheit zu scheuen, sondern dann besteht vielmehr Grund zur radikalen Hinwendung zur Geschichte als dem Ort der Gott-Mensch-Begegnung und der je tieferen Einsicht in die Selbstmitteilung Gottes. Für Henri de Lubacs Werk sollte diese Grundeinsicht bestimmend werden.

### *Christentum als Religion der Geschichte*

In seinem Erstlingswerk *Catholicisme* von 1938, das Aufsätze und Vorträge der vorausgegangenen Jahre vereint, führt de Lubac in mehreren Kapiteln diesen Grundgedanken durch: «Gott handelt in der Geschichte, offenbart sich durch die Geschichte, noch mehr: Er geht selbst ein in die Geschichte und gibt ihr so jene «tiefere Weihe», die uns verpflichtet, sie im letzten ernst zu nehmen»<sup>30</sup>.

Die Entdeckung der Geschichte in der Selbstreflexion des Glaubens

Man muß sogar noch einen Schritt weiter gehen. Das Christentum als die Religion, die sich in der biblisch bezeugten Selbstmitteilung Gottes be-

gründet weiß, nimmt nicht nur die Geschichte ernst, sondern ist die Religion, die das geschichtliche Denken überhaupt erst hervorgebracht hat. Ein Vergleich mit den außerbiblichen Religionen ergibt denn auch, daß allein das Christentum einen Sinn (= Richtung und Bedeutung) der Geschichte kennt und somit nicht in Welt- und Geschichtsflucht mündet, sondern zur Gestaltung von Welt und Geschichte hinführt<sup>31</sup>. Von der allgemeinen religiösen Überzeugung vom Eingebundensein des Menschen in die «quälende Gleichförmigkeit» der endlosen Kreisläufe einer «ewigen Wiederkehr» weicht, so de Lubac, «allein das Christentum ab, sofern es als einzige Religion gleichzeitig dem Menschen ein transzendentes und der Menschheit ein gemeinsames Ziel steckt»<sup>32</sup>. Während etwa nach der Vorstellung des alten Iran und anderer indogermanischer Völker der Beginn ihrer Volkwerdung von einem Mythos abgeleitet wird, der erst allmählich von «geschichtlichen Konstruktionen» umkleidet wird, steht nach dem Zeugnis der Schrift am Beginn der Geschichte Israels ein historisches Faktum: Die Erwählung durch Jahwe sowie die Stiftung eines Bundes. Es geht um ein geschichtliches Handeln, um ein personales Geschehen zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, bei dem der Mensch als selbstverantwortlicher «Mitspieler» in die höchste Verantwortung gerufen ist<sup>33</sup>. Seine Einheit, oder besser noch, seine rückwirkende Einigung erfahren die Geschichte Israels und die «unfaßliche Zusammenhanglosigkeit» des prophetischen Schrifttums in dem Ereignis, auf das die Offenbarung Gottes als ihre Fülle und Vollendung zuläuft: im Christusereignis<sup>34</sup>.

### Christus als Erfüllung und Vollendung der Offenbarung und Höhepunkt der Heilsgeschichte

In Christus, dem «universale concretum», haben sich Geist und Geschichte endgültig gefunden. Es gehört nach de Lubac zu den bedeutendsten Ergebnissen der fundamentaltheologischen Arbeit des 20. Jahrhunderts, den Offenbarungsbegriff aus seiner intellektualistischen und instruktionstheoretischen Engführung befreit und Offenbarung wieder in den personalen Kategorien von Begegnung, Dialog und Ereignis gefaßt zu haben<sup>35</sup>. Neben Maurice Blondel, Pierre Rousselot, Léonce de Grandmaison, Jules Lebreton, Romano Guardini und vielen anderen, die de Lubac in diesem Zusammenhang nennt, hat er selbst als Fundamentaltheologe in Lyon einen beträchtlichen Beitrag zu dieser Entwicklung geleistet<sup>36</sup>. «Jesus Christus: Offenbarung der Liebe in Person ... Keine absolute Neuheit, keine Offenbarung im eigentlichen Sinn, keine wirkliche Transzendenz ohne die einzigartige Wirklichkeit seiner Person», sagt de Lubac in einem der ganz wenigen Texte, die ausdrücklich dem Geheimnis Christi gewidmet sind<sup>37</sup>. Doch sind alle Werke de Lubacs geprägt von einer deut-

lichen Christozentrik. Die Studien zur Geschichte der christlichen Bibelhermeneutik etwa gehen aus von der Nichtidentität von Schrift und Offenbarung. Die geschichtliche Offenbarung Gottes im Alten Bund und als personale Selbstmitteilung in Jesus Christus geht dem Prozeß der Schriftwerdung voraus. Die Offenbarung vollendet sich im Fleisch gewordenen Wort, das die vielen Worte der alten Schriften vereindeutigt und erfüllt<sup>38</sup> und das im Offenbarungszeugnis des Neuen Testaments als Gottes Wort im Menschenwort entfaltet wird. In Christus, dem Fleisch gewordenen Wort, hat Gott sich in die Geschichte hinein ausgesprochen<sup>39</sup>. Weil es bei der Offenbarung Jesu nicht um die Mitteilungen von Wahrheiten über Gott, auch nicht um das Verkünden von Geboten geht, sondern weil in ihm, in seiner Person, Gott selbst in der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur zu den Menschen gekommen ist als Heil und Leben, deshalb erweist sich die Frage der Gegner des Irenäus von Lyon, was Jesus denn Neues gebracht habe, wenn im Alten Testament auch schon alles irgendwie geoffenbart sei, als unangemessen. Die geniale Antwort des Bischofs von Lyon wird von de Lubac immer wieder zitiert: *Omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus* – Alle Neuheit hat er gebracht, indem er, der angekündigt war, sich selbst brachte<sup>40</sup>.

### Offenbarung des Menschen in Christus

Die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes in seinem Mensch gewordenen ewigen Wort kommt nicht nur der Heilssehnsucht des Menschen entgegen, sondern offenbart dem Menschen seine eigene letzte Bestimmung und Würde und ruft ihn zugleich zur Umkehr und in die Nachfolge. Im Anschluß an eine Reflexion auf die Berufung des Apostels Paulus führt de Lubac aus: «Indem er den Vater offenbart und von ihm offenbart wird, bringt Christus schließlich dann auch jeden einzelnen Menschen ans Licht. Indem er den Menschen in Besitz nimmt, ihn ergreift und bis zum Grunde des Seins durchdringt, zwingt er ihn, selbst in sich hinabzusteigen, um in sich selber neue, bis dahin ungeahnte Gebiete zu entdecken. Durch Christus kommt die menschliche Person zur Reife, der Mensch taucht endgültig aus dem Universum empor und gewinnt das volle Bewußtsein seiner selbst ... [D]urch die christliche Offenbarung wird nicht nur die Aufmerksamkeit des Menschen auf sich selbst vertieft, sondern auch auf die Umgebung erweitert. Die menschliche Einheit ist fortan begriffen. Das Ebenbild Gottes, das Ebenbild des Wortes, wiederhergestellt durch das fleischgewordene Wort, wiederaufgefrischt durch ihn in seinem ursprünglichen Glanz – : das bin *ich*, das ist der *andre*, das ist *jeder andre*»<sup>41</sup>. Die Bedeutung des Trinitätsmysteriums, das zwar nicht begriffen, wohl aber



immer tiefer verstanden werden kann<sup>42</sup>, wirft Licht auch auf das Selbstverständnis des Menschen und seiner Personalität, insofern es die Kategorie der Relation ontologisch aus ihrem Schattendasein herausholt und in den Mittelpunkt der Betrachtung jeglichen geistigen Lebensvollzugs stellt.

Die geschichtliche Dimension der Offenbarung ist ferner bestimmend geworden für die spezifisch christliche Bibelhermeneutik, die de Lubac in seinem Buch über Origenes *Histoire et esprit* (1950) und dann in den vier Bänden von *Exégèse médiévale* (1959–1964) eingehend darstellte. Weit mehr als der Titel anzukündigen scheint, handelt es sich dabei im Grunde um eine umfassende Dogmengeschichte der christlichen Bibelhermeneutik.

### Geist aus der Geschichte: das Spezifikum christlicher Schriftauslegung

«Die Genialität der ersten christlichen Generationen lag», so de Lubac, «in dieser Weise, die neue Religion an die alte zu knüpfen und durch die Verschlingung der zwei Teile, die wir die beiden Testamente nennen, ein einziges Ganzes zu schaffen»<sup>43</sup>. Einigendes Band und verwandelnde Mitte ist Christus, das Fleisch gewordene WORT des Vaters, das, als «verbum abbreviatum», die vielen Worte der Schrift zusammenfaßt<sup>44</sup>. Diese die Hermeneutik des gesamten Neuen Testaments im Bezug auf die Schriften Israels kennzeichnende Grundüberzeugung beherrscht auch die Auslegungsmethode der Kirchenväter, deren Allegorisierungen (der Begriff ist paulinisch: Gal 4,24) sich gerade durch das Verständnis von Geschichte von den «Allegorisierungen» der heidnischen Mythen durch die Philosophen fundamental unterscheidet. Während die vergeistigenden Mythen-deutungen (und selbst die «geistigen» Schriftauslegungen eines Philo von Alexandrien) jeden Anschein des Geschichtlichen in den zu deutenden Erzählungen zugunsten überzeitlich philosophischer Wahrheiten in Luft auflösen, schwächen die mystischen Deutungen der Kirchenväter den historischen Charakter der Heilsgeschichte Israels nicht nur nicht ab, sondern verstärken ihn noch durch die Aufdeckung seiner Tiefenschichten<sup>45</sup>. Beim Vergleich zwischen der Theologie der Kirchenväter mit gewissen Strömungen in der modernen religionsgeschichtlichen Forschung beobachtet de Lubac eine eigenartige Umkehrung. Während die frühen Theologen im Vergleich zu uns nur ein ansatzhaftes Wissen um geschichtliche Entwicklungen hatten und haben konnten, hatten sie doch ein ausgeprägtes Bewußtsein von der Einzigartigkeit der Selbstmitteilung Gottes in eben dieser Geschichte. Unsere Zeit besitzt demgegenüber ein unvergleichlich besseres Wissen um historische Details und kann Entwicklungsstränge im einzelnen nachzeichnen, hat aber andererseits jenes Verständnis von Geschichte verloren, das sie als Ort der Offenbarung Gottes sieht. Dies ist vor allem dann zurückzuweisen, wenn es sich um theologische

Interpretationen handelt. De Lubac schließt sich den Worten von Theo Preiss an, der im Bezug auf die Originalität der christlichen Schriftdeutung ausgeführt hatte: «So fremd uns auch heute die Exegese, wie sie von den ersten christlichen Generationen geübt wurde, erscheinen mag, sie unterschied sich doch von der im hellenistischen Umfeld praktizierten durch ihr Geschichtsverständnis ... In einer Welt, die der Geschichte ganz fremd gegenüberstand, hat diese Exegese, so phantastisch sie auch im Detail gewesen sein mag, doch gerade diesen Sinn für die Geschichte verteidigt, in dessen Namen wir sie heute oftmals und mit einem gewissen Unverständnis, das unserem Sinn für Geschichte wahrlich nicht zu großer Ehre gereicht, einer Form mythologischen Denkens gleichstellen»<sup>46</sup>. In *Corpus mysticum* stellt de Lubac den mittelalterlichen Dialektikern die Kirchenväter gegenüber als die «génies du symbolisme ontologique»<sup>47</sup>, also die Meister des «ontologischen Symbolismus», deren geistige Triebkraft weniger die Analogie als vielmehr die *Anagogie* war, das Überschreiten aller irdisch-geschöpflichen und erst recht aller Offenbarungs-Wirklichkeit hin auf den sich darin manifestierenden Geist. «Ausgehend von der Natur, ausgehend von der Geschichte oder von der Schrift oder von der Liturgie: ausgehend von Jeglichem schwang sich der Geist zur geistigen Einsicht empor immer im Licht des göttlichen Wortes, immer im Drang des göttlichen Geistes»<sup>48</sup>.

Wenn nun aber die Geschichte «zur unentbehrlichen Vermittlung zwischen Gott und einem jeden von uns»<sup>49</sup> gehört, dann ist auch die Dogmengeschichte der Ort, an dem sich das Zeugnis der geschichtlichen Offenbarung unter den Bedingungen menschlicher Sprache und Kultur weitervermittelt.

### Christus als das Ganze des Dogmas und seine fortschreitende Erkenntnis

Die Bezeugung und Aneignung der geschichtlichen Offenbarung muß notwendigerweise selbst geschichtlichen Charakter haben. Ein möglicher Erkenntnisfortschritt verdankt sich dabei, dies betont de Lubac mit Rousselot u.a. gegen alle neuscholastischen Versuche einer Konklusionentheologie, nicht so sehr den Gesetzen der Logik, als vielmehr der Kraft des persönlichen Glaubens, in dem, getragen vom Heiligen Geist und der andauernden Betrachtung der Kirche (vgl. Lk 2,19.51), alle Dimensionen des Christusereignisses ausgelotet werden. *Non est enim aliud Dei mysterium nisi Christus*, zitiert de Lubac Augustinus<sup>50</sup>, und in Christus ist «tout le Dogme», das ganze Dogma enthalten. Die Unterscheidung von Offenbarung in Christus und Offenbarungszeugnis in der Schrift verhilft auch zur Klarheit hinsichtlich der umstrittenen und auch beim Konzil noch einmal diskutierten Frage, ob die Offenbarung mit dem Tod der letzten Apostel be-

endet sei. Daß sich das Konzil nicht zu ihr geäußert habe, begründet de Lubac mit dem Hinweis, daß es einige Theologen in der Tat vorzögen zu sagen, die Offenbarung sei mit dem Entschwinden Jesu am Tag seiner Himmelfahrt beendet, während man umgekehrt durchaus bezweifeln kann, daß die Texte, die unsere Schriftensammlung des Neuen Testaments umfassen, alle ausnahmslos und endgültig schon zu Lebzeiten der Apostel verfaßt worden waren<sup>51</sup>. Zwischen Offenbarung und Offenbarungszeugnis ist zu unterscheiden. Die Offenbarung im strengen Sinn ist mit Christus abgeschlossen: «Als Ereignis und als Offenbarung, als Wirklichkeit wie als Gegenstand des Glaubens trägt diese einzigartige und umfassende Wirklichkeit in Schrift und christlicher Tradition ein und denselben Namen: *Mysterium*. Es ist daher schon ein erster Schritt der Abstraktion, die Gabe von der Offenbarung der Gabe zu trennen, das Erlösungsgeschehen von der Erkenntnis der Erlösung, das *Mysterium* als Ereignis vom *Mysterium* als Glaubensgegenstand. Ein zweiter Schritt der Abstraktion ist, diese umfassende Offenbarung in Christus oder das Ganze des Dogmas von bestimmten Einzelwahrheiten zu trennen, die in für sich stehenden Aussagen über die Trinität, das fleischgewordene *Wort*, die Taufe, die Gnade usw. gefaßt werden»<sup>52</sup>. Diese Abstraktionen sind nach de Lubac legitim und notwendig, denn der menschliche Geist erfährt eine komplexe Wirklichkeit nur, indem er differenziert und zergliedert. Die Theologie hat jedoch Sorge zu tragen, daß der ursprüngliche Zusammenhang nicht verloren geht, die Verknüpfung aller Dogmen mit ihrem einen Ursprung im Blick bleibt und man nicht der irrigen Meinung erliegt, das *Mysterium* könne in rationalistischer Manier erschöpfend ausgesagt werden. «Wir versuchen, in seinem Verständnis voranzukommen, und es gelingt uns tatsächlich auch: das *Mysterium* ist unbegreiflich, aber nicht unverständlich. Doch je weiter wir vordringen, desto stärker fühlen wir zugleich, wie es uns übersteigt und aus der Fassung bringt»<sup>53</sup>. Daraus folgt nach de Lubac für das Verständnis von Theologie: «In Christus nachdenken oder ‹Theologie treiben›, bedeutet deshalb nicht, bloß ‹Wahrheiten zusammen zu stellen› und sie auf ein System zu reduzieren, oder immer neue Schlußfolgerungen aus den geoffenbarten ‹Prämissen› zu ziehen; es bedeutet auch und noch weit mehr, sich von ‹der explikativen Kraft› der Glaubenswahrheiten zu überzeugen, und zwar bis in den sich ständig wandelnden Kontext der Welt hinein. Theologie treiben heißt versuchen, die Welt und den Menschen, sein Wesen, seine Bestimmung und Geschichte in den unterschiedlichsten Situationen im Licht eben jener Wahrheiten zu verstehen. Theologie treiben heißt sich bemühen, alles im Geheimnis Christi zu sehen. Denn das *Mysterium Christi* ist ein *erleuchtendes Mysterium*, und es betrachtend dringt man wirklich tiefer darin ein, ohne ihm dabei etwas von seinem Geheimnischarakter zu nehmen. So daß das Unternehmen

einer ‹Theologie der Geschichte› nicht für ein bloßes Randphänomen gehalten werden darf, und jeder Theologe mehr oder weniger ein ‹Theologe der Geschichte› ... sein muß. Aber dies alles bedeutet keineswegs, daß die Geschichte an sich Mittlerin der Offenbarung oder des Heils wäre: ganz im Gegenteil. Ob Profan- oder Kirchengeschichte: aus sich allein bringen uns ihre Ereignisse keinerlei Zuwachs zur übernatürlichen Offenbarung, sie bleiben stets ‹zweideutig› und wie ‹in Erwartung› ..., und sie selber müssen für uns durch das Licht erhellt werden, das vom Evangelium herkommt<sup>54</sup>.

Die Ergebnisse dieser Wiedergewinnung der historischen Dimension des christlichen Glaubens wurden vom kirchlichen Lehramt im Zweiten Vatikanischen Konzil aufgegriffen.

### *Die lehramtliche Rezeption in Dei Verbum und Gaudium et spes*

Der fundamentaltheologisch und dogmatisch bedeutendste Text des Konzils ist ohne Zweifel die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*. Nach einer dramatischen Entstehungsgeschichte, die sich von Beginn bis in die Schlußphase des Konzils erstreckte, und in der noch einmal das theologische Ringen der vorausgegangenen sechs oder sieben Jahrzehnte dicht gedrängt rekapituliert wurde, brach sich doch das personale Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung in der Geschichte Bahn. De Lubac legt Wert auf die Feststellung, daß aufgrund der soliden theologischen Vorarbeit und des in Wahrheit durch und durch traditionellen Charakters dieser Einsicht<sup>55</sup> das Vorwort und das erste Kapitel von *Dei Verbum* keine Kompromißtexte sind, sondern geglückter und von allen Seiten dankbar begrüßter Ausdruck der katholischen Lehre. Weil das ‹Verbum Dei›, das der Konstitution seinen programmatischen Namen gibt, zuerst das Fleisch gewordene Wort Gottes, Jesus Christus selbst, meint, ist die Heilige Schrift als geschichtliches Offenbarungszeugnis qualifiziert. Damit ist eine lange Streitfrage um die Quellen der Offenbarung entschärft, weil weder Schrift noch Tradition als Quellen der Offenbarung im eigentlichen und streng dogmatischen Sinn des Wortes angesehen werden dürfen, vielmehr Christus selbst die eine Quelle der Offenbarung ist. Es ist damit aber auch der historisch-kritischen Exegese nicht nur Existenzberechtigung zugestanden, sondern die Anwendung ihrer Methoden werden als der geschichtlichen Dimension des Offenbarungszeugnisses angemessene Instrumentarien gewürdigt und ihre Anwendung als zur Ermittlung des Schriftsinnes notwendig bezeichnet. Das kommunikationstheoretische Offenbarungsverständnis ist in der Tat die Voraussetzung für die Anerkennung der historisch-kritischen Exegese. Wenn *Dei Verbum* 12 dann auch die traditionellen Kriterien für die Schriftdeutung als unerläßlich in Erinnerung ruft,

entspricht dies ganz und gar dem historischen Charakter der Schrift selbst, die ja aus der Tradition hervorgegangen ist und nicht gegen die Tradition ausgelegt werden darf.

Die Tatsache und zugleich Legitimität einer dogmengeschichtlichen Entwicklung als Antwort auf die göttliche Offenbarung in Jesus Christus ist am deutlichsten in der «Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*» angesprochen: «Die Kirche ... glaubt ferner, daß in ihrem Herrn und Meister der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte gegeben ist. Die Kirche bekennt überdies, daß allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit [Hebr 13,8]» (GS 10)<sup>56</sup>. Und wenn *Gaudium et spes* in Artikel 10 sagt: «Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. ... Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung», dann sind damit fast wörtlich de Lubacs oben bereits einmal zitierte Ausführungen aus *Catholicisme* (1938) aufgegriffen<sup>57</sup>.

### *Gefahr neuer Engführungen und des Rückfalls*

Die Nachzeichnung des spezifischen Beitrags von Henri de Lubac zur Wiedergewinnung der historischen Dimension von Offenbarung und Glaube als Moment der Erneuerung der Theologie führt notgedrungen manche Diskussionen vor Augen, die mittlerweile selbst Theologiegeschichte sind. Eine Beschäftigung damit ist gleichwohl mehr als nur historisch interessant. Zum einen läßt sie die Bedeutung des Errungenen und Wiedergewonnenen klarer ermessen. Zum anderen kann es die Augen öffnen für gegenwärtige Tendenzen in der Theologie, die die Gefahr mit sich bringen, hinter das in der Theologiegeschichte Erreichte und lehramtlich Rezipierte zurückzufallen. Nur zwei Beispiele seien genannt<sup>58</sup>.

So wird etwa an der vom Konzil gewissermaßen in den Rang eines Glaubenssatzes erhobenen<sup>59</sup>, von Augustinus in die Formel *Das Neue liegt im Alten verborgen, das Alte liegt offen im Neuen* (*Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*) gekleideten christologischen und ekklesiologischen Deutung des Alten Testaments und der gesamten Schrift Kritik geübt<sup>60</sup>. Ganz abgesehen davon, daß der Vorwurf der christologischen und ekklesiologischen «Engführung» nicht de Lubac, sondern das Neue Testament selbst träfe, spricht daraus das Unverständnis gegenüber dem Zentrum der neutestamentlichen Botschaft. Die Deutung der gesamten Schrift auf den hin, der der Weg und die Wahrheit und das Leben ist (Joh 14,6), einer

Wahrheit, die allein frei macht (Joh 8,32), führt niemals in die Enge. Die Alternative zu einer christologischen und ekklesiologischen Schriftauslegung ist entweder der Rückfall in den bloßen Historismus oder die postmoderne Beliebigkeit von psychoanalytischer bis feministischer Auslegung. Aber gerade diese Alternativen sind weder vom Buchstaben noch vom Geist des II. Vatikanischen Konzils gedeckt. Andererseits ist die Fruchtbarmachung der Lehre vom vierfachen Schriftsinn, wie Henri de Lubac sie erforscht und wieder ins Bewußtsein gerückt hat, in ihrer synthetischen, Geschichte, Glaube, Leben und Eschatologie verbindenden und aufeinander beziehenden Kraft eine der uns von de Lubac gestellten Aufgaben, die noch angegangen werden müssen.

Geradezu als Ausdruck der «Verzweiflung an der Geschichte» muß der hermeneutische Ansatz im Werk Eugen Drewermanns bezeichnet werden<sup>61</sup>. Seinen psychoanalytischen Schriftdeutungen liegen durch die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts und vor allem deren Wiedergewinnung der geschichtlichen Dimension längst überholte Positionen der religionsgeschichtlichen Schule und der liberalprotestantischen Dogmengeschichtsschreibung zugrunde. Die «symbolischen» Schriftdeutungen eines Origenes als Vorläufer Drewermanns reklamieren zu wollen, übersieht das ausgeprägte Geschichtsbewußtsein auch dieses in so mancher Hinsicht platonisierenden, in den zentralen Fragen jedoch orthodoxen Alexandriner<sup>62</sup>.

Am gravierendsten drückt sich der Rückfall hinter die Wiedergewinnung der Geschichte und des geschichtlich-personalen Offenbarungsverständnisses in der sogenannten Pluralistischen Religionstheorie aus. Michael Schulz hat in seiner Kritik am Ansatz Perry Schmidt-Leukels den Ausfall der christologischen Mitte konstatiert, weil «das universale concretum des Heils in Christus ... nicht konzeptionell erreicht wird. Statt dessen scheinen tendentiell quantitative oder mengentheoretische Vorstellungsweisen von der Fülle des Heils eine Rolle zu spielen, das entweder konzentriert in Jesus oder in verschiedenen Konzentrationsstufen verteilt hier und dort spürbar werden soll»<sup>63</sup>. Damit ist aber, abgesehen von den erkenntnistheoretischen Problemen<sup>64</sup>, der eigentliche theologische Fortschritt des 20. Jahrhunderts, wie er auch durch das II. Vatikanische Konzil lehramtlich bestätigt wurde, verraten.

Demgegenüber sei abschließend ein Wort Henri de Lubacs aus seinem die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* kommentierenden Buch *Geheimnis aus dem wir leben* (1967) gegenübergestellt. De Lubac macht deutlich, daß das Bekenntnis zur universalen und einzigen Heilsmittlerschaft Jesu Christi konstitutiv für das Christsein ist, daß dieses Bekenntnis nichts zu tun hat mit einem angemaaßten «Absolutheitsanspruch» eines von vielen konkurrierenden Weltanschauungssystemen, sondern Antwort ist auf die geschichtlich-konkrete Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, der in

diesem seinem Mensch gewordenen Wort und Sohn seine ursprüngliche Schöpfungsabsicht kundtut, den Menschen erneuert und den Grund legt für die Einung der Menschheit selbst: «[D]as Prinzip, das alles in seiner einzigen Wahrheit zusammenfaßt und –ordnet, ist keine beliebige Idee oder Wirklichkeit. Es ist auch weder «die christliche Idee» noch «das Christentum». Es ist vielmehr eine Person, die als solche wirklich und existierend und handelnd ist: die Person Jesu Christi selbst: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.» Immer wieder ist auf die Einzigkeit des personalen Glaubens an Christus, den einzigen Retter, zurückzukommen, der uns in seiner Kirche mit Gott eint. Wer nicht in intransigenter und exklusiver Weise (in dem Sinne, den wir entwickelt haben) an die Wahrheit Christi glaubt, nämlich an die Menschwerdung des Wortes Gottes und an die Einzigkeit dieser Menschwerdung, der ist kein Christ mehr. ... [E]s geht ... nicht darum, die Verdienste und Vorzüge der verschiedenen Religionen miteinander zu vergleichen und folgerichtig dann auch ein bestimmtes System einem anderen gegenüberzustellen, das man für wahrer und vollkommener hält: dem christlichen System. Sondern klarzumachen und zu glauben, daß Gott in unsere Geschichte eingegriffen und uns das einzige Prinzip gebracht hat, das geeignet ist, uns zu reinigen und uns mit ihm zu vereinen, und daß dieses Prinzip kein anderes ist als Jesus Christus: *Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens*»<sup>65</sup>.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Auf der Insel Jersey (1920–1923).

<sup>2</sup> In Ore Place, Hastings (1924–1926) an der englischen Kanalküste, schließlich ab 1926 in Lyon.

<sup>3</sup> Gerhard Larcher, *Modernismus als theologischer Historismus* (= Europäische Hochschulschriften, Theologie, Bd. 231), Frankfurt am Main u.a. 1985.

<sup>4</sup> Wenn das kirchliche Lehramt auch eine sachgerechte Vermittlung von Dogma und Geschichte nicht gerade förderte, so stand es ihr doch auch nicht im Wege, denn mit den Bestimmungen des Ersten Vatikanischen Konzils «waren die Türen für eine Geschichte des Glaubens nicht zugeschlagen» (Joseph Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* [= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein–Westfalen, Geisteswissenschaften Heft 139], Köln/Opladen 1966, 9).

<sup>5</sup> Vgl. Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, 4. Auflage 2001, 45–49.

<sup>6</sup> De Lubac hat in seinem Kommentar zum Vorwort und zum Ersten Kapitel der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dei Verbum* die jüngere Geschichte des Offenbarungsverständnisses in der katholischen Theologie Revue passieren lassen: Henri de Lubac, *Die göttliche Offenbarung* (= *Theologia Romanica* 26), Freiburg 2001, 214–221.

<sup>7</sup> In einem Literaturbericht zum Thema Dogmenentwicklung: *Le problème du développement du dogme*, in: *RSR* 35 (1948) 130–160 (jetzt auch in: Henri de Lubac, *Théologie dans l'histoire* II,

Paris 1990, 38–70; im folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert), resümierte de Lubac die verschiedenen, von katholischen Theologen vorgelegten Theorien der Dogmenentwicklung. Weil de Lubac darin Charles Boyer kritisierte, der in einem Aufsatz 1940 (*Qu'est-ce que la théologie? Reflexions sur une controverse*, in: *Gregorianum* 21 [1940] 255–266) nochmals eine modifizierte Form der Konklusionentheorie verteidigt hatte, ergab sich zusätzlich zu den Spannungen um *Surnaturel* (1946) ein weiteres Konfliktfeld mit de Lubacs theologischem Kontrahenden, der sich in: *Sur un article des Recherches de science religieuse*, in: *Gregorianum* 29 (1948) 152–154, zur Wehr setzte.

<sup>8</sup> De Lubac referiert und diskutiert diese ganz vom instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell abhängigen Positionen, in: *Le problème du développement du dogme*, 38–41.

<sup>9</sup> Vgl. Henri de Lubac, *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, Freiburg <sup>2</sup>1992, 272f.

<sup>10</sup> Die großen Scholastiker gaben keineswegs, wie behauptet wird, «die geschichtliche Betrachtung preis. Man muß allerdings zugeben, daß sich eine spätere moderne Schultheologie unter dem Einfluß zahlreicher und recht komplizierter Gründe schließlich allzu weit von der Geschichte entfernt hat, und zwar nicht nur was die Art der Darstellung der Geschichte betrifft, sondern auch hinsichtlich der ihr geschenkten Aufmerksamkeit überhaupt, und sich so immer mehr einer Art überzeitlichen Abstraktion zuwandte» (de Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 78). Vgl. dazu auch Max Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

<sup>11</sup> De Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 78, Anm. 51.

<sup>12</sup> Henri de Lubac, *Apologetik und Theologie*, in: *ZKTh* 98 (1976), 258–270, hier: 261.

<sup>13</sup> Vgl. bei Henri de Lubac u.a. *Die Freiheit der Gnade I. Das Erbe Augustins*, Einsiedeln 1971, 305; 308; 344.

<sup>14</sup> In seiner Lyoner Antrittsvorlesung von 1929 unterzog de Lubac diese Konzeption einer kritischen Würdigung und entwarf eine neue Verhältnisbestimmung.

<sup>15</sup> In seinem bahnbrechenden Werk *Essay on the Development of Christian Doctrine*, das er Anfang Oktober 1845 abgeschlossen hatte, bevor er wenige Tage darauf zur katholischen Kirche übertrat.

<sup>16</sup> Vgl. zum «Geistigen Klima» der Studienjahre de Lubacs Rudolf Voderholzer, *Henri de Lubac begegnen* (= Zeugen des Glaubens), Augsburg 1999, 16–23.

<sup>17</sup> Vgl. Albert Raffelt, *Maurice Blondel und die katholische Theologie in Deutschland*, in: ders. u.a. (Hgg.), *Das Tun. Der Glaube. Die Vernunft. Studien zur Philosophie Maurice Blondels*, Würzburg 1995, 180–205, bes. 186.

<sup>18</sup> Dies ist sehr detailliert nachgezeichnet worden von Antonio Russo, *Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*. Prefazione di Walter Kasper (= *La cultura* 40), Roma 1990.

<sup>19</sup> Dt.: Maurice Blondel, *Geschichte und Dogma*. Aus dem Französischen übersetzt von Antonia Schlette. Theologische Einführung von Johannes B. Metz. Historische Einführung von René Marlé, Mainz 1963.

<sup>20</sup> Vgl. Marlé, Historische Einführung zu *Geschichte und Dogma*, XIV–XXI, hier: XV.

<sup>21</sup> Alfred Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, Paris 1902, 153: «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue».

<sup>22</sup> Blondel, *Geschichte und Dogma*, 15.

<sup>23</sup> Vgl. Blondel, *Geschichte und Dogma*, 22–26. Ein ähnliches Argument bei de Lubac: Denn was er im Zusammenhang einer reduktionistischen, den Menschen von vorneherein auf Psychologie oder Soziologie verkürzenden Hermeneutik sagt, gilt genauso von einer Bibelexegese, die unter der Voraussetzung antritt, die deistisch schon beschlossene Unmöglichkeit einer göttlichen Offenbarung in der Geschichte nun auch historisch-kritisch zu belegen: «[U]ne exégèse réductrice qui, en vertu de son orientation première, mènerait fatalement à la destruction de son objet» (Henri de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de Gaudium et spes*, Paris 1968, 34).

<sup>24</sup> John Henry Newman, *Fünfzehnte Oxforder Universitätspredigt* am 2. Februar 1843 über Lk 2,19: «Maria aber bewahrte alle diese Worte und erwog sie in ihrem Herzen», in: *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* (VI. Band der ausgewählten Werke John Henry Kardinal Newmans), Mainz 1964, 231–258.



<sup>25</sup> Vgl. Blondel, *Geschichte und Dogma*, 72.

<sup>26</sup> Blondel, *Geschichte und Dogma*, 76.

<sup>27</sup> Zu Rousselot vgl. Erhard Kunz, *Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubentheologie des Pierre Rousselot S.J.* (= Frankfurter theologische Studien 1), Frankfurt a.M. 1969. Unter den Werken Rousselots ist in deutscher Sprache nur die Übersetzung von *Les yeux de la foi* (1910) *Die Augen des Glaubens* (= Christ heute, 5/2), Einsiedeln 1963, greifbar.

<sup>28</sup> Vgl. Henri de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick* (= Theologia Romanica 21), Freiburg 1996, 66.

<sup>29</sup> Pierre Rousselot, *Petite théorie du développement du dogme* (1909), in: *RSR* 53 (1965) 355–390, hier: 374–375. Zitiert bei De Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 136.

<sup>30</sup> De Lubac, *Glauben aus der Liebe*. «Catholicisme», Freiburg <sup>2</sup>1992, 145.

<sup>31</sup> De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 123; 125.

<sup>32</sup> De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 124.

<sup>33</sup> De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 140 und 143.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu neuerdings umfassend Donath Hercsik, *Jesus Christus als Mitte der Theologie von Henri de Lubac* (= Frankfurter theologische Studien 61), Frankfurt a. Main 2001.

<sup>35</sup> De Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 214.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Jean-Pierre Wagner, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Paris 1997.

<sup>37</sup> Henri de Lubac, *La lumière du Christ*, in: *Théologie dans l'histoire* II., Paris 1990, 203–222. Der Text stammt ursprünglich aus *Affrontements mystiques* (1949), 185–213.

<sup>38</sup> Vgl. die Kapitel «Verbum abbreviatum – verkürztes Wort» und «Das Neue Testament», in: De Lubac: *Typologie - Allegorie - Geistiger Sinn*, 204–217 und 217–243.

<sup>39</sup> *Dieu se dit dans l'histoire*, ist die Kurzfassung von de Lubacs Kommentar zu *Dei Verbum* betitelt, die 1974 als Band 159 der Reihe *Foi vivante* erschien.

<sup>40</sup> Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* IV, 34 1.

<sup>41</sup> De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 301f. «Sens de l'histoire, sens de la personne ... C'est la révélation chrétienne, achevant celle d'Israël, qui a fondé en les unissant pour n'en faire qu'un le sens de l'histoire et le sens de la personne» (*Athéisme et sens de l'homme*, 64f.).

<sup>42</sup> Vgl. de Lubac, *Apologetik und Theologie*, 266, mit einem Hinweis auf Blondel, *L'Action*, Paris 1893 (<sup>2</sup>1950) 349: Die göttliche Personhaftigkeit «ist unverständlicher (plus incompréhensible) ohne die Dreifaltigkeit, als die Dreifaltigkeit selbst dem Menschen unverständlich ist».

<sup>43</sup> De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 153.

<sup>44</sup> Vgl. dazu Rudolf Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik* (Sammlung Horizonte NF 31), Freiburg 1998.

<sup>45</sup> So de Lubac schon im Kapitel VI von *Catholicisme*: «Die Deutung der Heiligen Schrift», dt. *Glauben aus der Liebe*, 145–188, hier: 146–147. Das Buch über das Schriftverständnis des Origenes *Histoire et esprit*, Paris 1950, dt. *Geist aus der Geschichte*, Einsiedeln 1968, sowie, daran anknüpfend das vierbändige Werk *Exégèse médiévale*, 1959–1964, dient in erster Linie dem Nachweis der Kontinuität dieses hermeneutischen Grundsatzes, wie er in der Lehre vom vierfachen Schriftsinn dann seine schulmäßige Ausgestaltung gefunden hat.

<sup>46</sup> De Lubac, *Typologie. Allegorie. Geistiger Sinn*, 391.

<sup>47</sup> Henri de Lubac, *Corpus mysticum. Eucharistie et l'Église au moyen Age* (= *Théologie* 3), Paris <sup>2</sup>1949, 253, dt. *Corpus mysticum*, Einsiedeln 1969, 276.

<sup>48</sup> De Lubac, *Corpus mysticum*, 264/288.

<sup>49</sup> De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 145.

<sup>50</sup> *Epistula* 187, 34, zitiert in: Henri de Lubac, *Le problème du développement du dogme*, 65.

<sup>51</sup> De Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 142.

<sup>52</sup> De Lubac, *Le problème du développement du dogme*, 65.

<sup>53</sup> De Lubac, *Le problème du développement du dogme*, 55: «Nous cherchons à pénétrer dans son intelligence, et nous y parvenons en effet: le mystère est incompréhensible, il n'est pas intelligible. Mais plus nous y parvenons, plus nous sentons du même coup que cette vérité nous dépasse, qu'elle nous déborde et nous déconcerte». Vgl. Herbert Hammans, Die neueren katholischen

Erklärungen der Dogmenentwicklung (= Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 7), Essen 1965, 192-195, der die fundamentaltheologischen Ansätze de Lubacs hinsichtlich der Dogmenentwicklung mit Hinweis auf ihren fragmentarischen Charakter gegen die Kritik von Boyer und Spedalieri in Schutz nimmt. Spedalieri war in *Selectae et breviores quaestiones philosophicae et theologicae controversae*, Rom 1950, 107-122, nicht auf de Lubacs «tieferen und sachgerechteren Offenbarungsbegriff» als Prämisse seiner Aussagen zur Dogmenentwicklung eingegangen. De Lubac sagt selbst in seinem Rückblick, daß er sich, was die nähere Beschreibung der Dogmenentwicklung und die Kriterien einer legitimen Entwicklung betrifft, in die Linie Newmans gestellt habe (*Meine Schriften im Rückblick*, 195).

<sup>54</sup> De Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 147.

<sup>55</sup> De Lubac warnt denn auch vor dem unbesonnenen Gebrauch des Begriffs «Neuerung» in diesem Zusammenhang: «Im Gegenteil, die älteste und wahrste Tradition hat vielmehr ihre Kraft und zugleich ihre Schlichtheit wiedergefunden» (de Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 237). «Modern» im Sinne der Abkehr von der Tradition ist für ihn vor allem die Neuscholastik. Und das Etikett «Nouvelle théologie» hat er für sich vehement zurückgewiesen (de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick*, 488), während er umgekehrt die «natura pura»-Anthropologie als «neue Theologie» bezeichnen konnte (de Lubac, *Surmaturel*, Paris 1946, 140, identisch mit *Die Freiheit der Gnade* I, 286).

<sup>56</sup> Womit das II. Vatikanum nicht in Widerspruch gerät zu den Aussagen des I. Vatikanums, sondern den tieferliegenden Grund für dessen Abwehr des geschichtlichen Relativismus bezüglich der dogmatischen Wahrheit benennt, wie Leo Scheffczyk, *Katholische Dogmatik*, Band I. Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik, Aachen 1997, 160, betont.

<sup>57</sup> De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 301.

<sup>58</sup> De Lubac selbst hat bereits 1969 eine Reihe von Aspekten namhaft gemacht, in denen er eine Abkehr von den Errungenschaften von Theologie und Lehramt sah: *Krise zum Heil? Spannungen in der Kirche nach dem Konzil*, Berlin 1970.

<sup>59</sup> De Lubac, *Typologie. Allegorie. Geistiger Sinn*, 5f. DV 16.

<sup>60</sup> Hans-Josef Klauck, Rez. zu Henri de Lubac, *Typologie - Allegorie - Geistiger Sinn*. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, in: *ThLZ* 125 (2000) Sp. 1125-1127, hier: 1127, beanstandete «eine exklusiv christologische und ekklesiologische Engführung des Schriftverständnisses» bei de Lubac.

<sup>61</sup> So Gerhard Ludwig Müller, *Ein neuer Hut aus altem Filz. Lässt sich das Christentum auf Psychoanalyse reduzieren?*, in: ders., *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*, Würzburg 2001, 271-291, hier: 276f.

<sup>62</sup> So zu Recht Gérard Leclerc, *L'invention de l'histoire*, in: *Revue catholique internationale Communio* 17 (1992) 115-125, hier: 119f. und 122f.

<sup>63</sup> Michael Schulz, *Einer ist Gott, nur einer auch Mittler?*, in: Gerhard Ludwig Müller/Massimo Serretti (Hgg.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen* (= Sammlung Horizonte NF 35), 113-153, hier: 153.

<sup>64</sup> Siehe dazu Gerhard Ludwig Müller, *Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen*, in: Müller/Serretti (Hgg.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen*, Freiburg 2001, 17-48.

<sup>65</sup> Henri de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben* (= Kriterien 6), Freiburg <sup>2</sup>1990, 140-142. Vgl. Hercsik, *Jesus Christus*, 233f.