

unbekannt ist, eröffnet sich die Einsicht, daß in der Bibel zeitbedingte und irrtümliche Anschauungen über die Vorgänge und Gesetzlichkeit der Natur enthalten sind, weil sie von unvollkommenen Menschen geschrieben wurde, deren Anschauungen Gott nicht durch den als mirakulös zu verstehenden Einfluß der Inspiration neutralisiert hat. Der Fall Galilei muß nicht hochgespielt, minimiert oder vergeheimnist¹⁴ werden. Er macht nur die verhängnisvolle Position der Theologie sichtbar, die sich hoffnungslos mit ihrem *sine ullo errore* in die Verteidigung begaben hatte.

Es ist ein hoffnungsvolles Zeichen, daß die Väter des Konzils mit der Ablehnung des *sine ullo errore* einen neuen Anfang setzen, der nichts anderes ist als eine neue Besinnung auf das Wort Gottes.

PAUL ASVELD

Fides quaerens intellectum

1957 erschien die Doktorarbeit von Hans Küng: „Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung“. Im Geleitwort dazu bestätigte Barth dem Autor, daß er ihn richtig interpretiert habe, und versicherte ihm: „Wenn das, was Sie in Ihrem zweiten Teil als Lehre der römisch-katholischen Kirche entfalten, Ihre Lehre tatsächlich ist, dann muß ich gewiß zugeben, daß meine Rechtfertigungslehre mit der Ihrigen übereinstimmt“ (11f.). Ob völlig richtig oder nicht: diese Überbrückung von dogmatischen Differenzen an einer für die Reformation wesentlichen Lehre bestimmte die ökumenische Berufung von Professor Küng. Seit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils setzt er sich mit allen Mitteln dafür ein, daß es seine „ökumenische“ Aufgabe nicht verfehle. Dazu veröffentlichte er mehrere erfolgreiche, in viele Sprachen übersetzte Bücher¹.

Die ökumenische Blickrichtung Küngs bedingt weitgehend seine Optik in der Frage der Erneuerung, des „aggiornamento“ der katholischen Kirche. Erneuerung bedeutet ihm größtmögliche Anpassung: „Einen wesentlichen Beitrag zur Vorbereitung der Wiedervereinigung wird das ökumenische Konzil nur liefern durch die Erneuerung der katholischen Kirche in Verwirklichung der berechtigten Anliegen der anderen, im Lichte des Evangeliums Jesu Christi: durch die Erneuerung der katholischen Kirche zwar aus ihrem ureigenen Wesen heraus, aber zugleich – und dies ist entscheidend – in Verwirklichung der berechtigten evangelischen, orthodoxen, anglikanischen und freikirchlichen Anliegen im Lichte des Evangeliums Jesu Christi².“

Der Freimut und die Offenheit, mit denen Küng sein Ziel verfolgt, bedingen allerdings zuweilen weniger angenehme Nebenerscheinungen. Einem großen und begrüßenswerten Verständnis für die Anliegen der getrennten Brüder entspricht nicht selten eine besondere Härte in der Selbstkritik oder besser gesagt ein freudiges Schlagen des *mea culpa* auf der Brust der Glaubensgenossen. Andererseits bringt die Gewohnheit, sich selbst systematisch mit dem Blick der anderen zu betrachten, fast zwangsläufig die Gefahr gezwungener und überspitzter Formulierungen, Einseitigkeiten und Simplifizierungen mit sich.

¹⁴ In diese Richtung tendiert meines Erachtens zu stark H. Dolch, der Fall Galilei – eine theologische Besinnung, in: Sonne, steh stille – Galileo Galilei in heutiger Sicht, herausgegeben von E. Brüche, Mosbach 1964, 133–144.

¹ „Konzil und Wieder-Vereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit.“ Mit einem Geleitwort von Kardinal Dr. Franz König. Verlag Herder, Wien 1960.

„Strukturen der Kirche.“ Quaestiones disputatae, Bd. 17. Verlag Herder, Freiburg 1962.

„Kirche im Konzil.“ Herder-Taschenbücherei, Bd. 140. Verlag Herder, Freiburg 1963.

² Kirche im Konzil 28–29.

„Kirche im Konzil“ legt gesammelt alle jene Verträge vor, die Küng während der ersten Konzilsperiode in Rom gehalten hat. Mit Ausnahme einiger Stücke, die im wesentlichen dem Buche „Strukturen der Kirche“ entstammen, gehört dieses Taschenbuch der Gattung des gehobenen theologischen Journalismus an.

„Strukturen der Kirche“ will eine gezielte Beschreibung von bestimmten Strukturen der katholischen Kirche geben. Das Ziel ist eine im Lichte der Geschichte neu durchgeführte Trennung des Wesentlichen vom historisch Bedingten und Wandelbaren. Das Buch fängt mit dem Thema der Tübinger Antrittsvorlesung des Autors an, die die Grundlinien einer Theologie des ökumenischen Konzils zu entwerfen versuchte. Auf sehr originelle Weise wird das Wort Konzil auf die Wurzel, die auch dem Worte Ekklesia zugrundeliegt, zurückgeführt. Konzil im grundlegenden Sinne ist nach Küng die Ekklesia selbst. Die Kirche ist ökumenisches Konzil aus göttlicher Berufung, die von Gott durch Christus im Heiligen Geiste berufene Versammlung des Gottesvolkes über die ganze Welt hin. Das Konzil im technischen Sinne des Wortes ist Repräsentation, aus menschlicher Berufung, des Konzils aus göttlicher Berufung.

Die Repräsentation der *Ecclesia una, sancta, catholica, apostolica* bedeutet für das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung nicht nur eine Gabe, sondern auch eine Aufgabe, eine schwere Aufgabe, die zu einem bestimmten Grade verfehlt werden kann. Küng erklärt, was seiner Ansicht nach eine „unglaubwürdige“ Repräsentation wäre, und erläutert die Bedingungen einer „glaubwürdigen“ Repräsentation in der heutigen Zeit. Wie man sieht, dreht sich die Darlegung um zwei wichtige, aber vieldeutige Begriffe, Repräsentation und Glaubwürdigkeit. Der Autor versteht es aber, durch gelegentliche Bemerkungen schwerwiegenden Mißverständnissen vorzubeugen.

Den weitaus größten Teil des Buches nimmt die Frage der Apostolizität der Kirche und deren „glaubwürdiger“ Repräsentation auf dem Konzil ein. Eingeleitet wird dieser Teil durch einen Abschnitt über Laien und Konzil in Geschichte und Gegenwart. Mit Recht weist der Autor daraufhin, daß es Konzilien gegeben hat, auf denen auch Laien eine bisweilen maßgebliche Rolle gespielt haben. Er stellt diese Rolle aber ziemlich einseitig dar; ihre negative Seite wird übersehen. Die Kaiser, zum Beispiel, „bildeten ... unter lauter Klerikern mit ihren Beamten den Rest des allgemeinen Priestertums des Kirchenvolkes, das auf dem Apostelkonzil und auf den früheren Synoden zugegen gewesen war“ (81).

Die Frage der Laien führt den Autor im nächsten Abschnitt naturgemäß zum Problem des Amtes in der Kirche. Im Gespräch mit dem deutschen Protestantismus spürt er den Ansätzen nach, die in der Haltung der Reformatoren einen Anknüpfungspunkt für das katholische Amtsverständnis bieten. Er befaßt sich hauptsächlich mit Luther und kehrt sich sodann der neuesten evangelischen Theologie zu. Interessant ist hier seine Auseinandersetzung mit Käsemann und dessen Annahme von Frühkatholizismus im Neuen Testament. Ansatzpunkte findet der Autor auch in den Bemühungen systematischer evangelischer Theologen der letzten Jahre um das Verständnis der apostolischen Sukzession. Die Diagnose Küngs erscheint uns allerdings zu optimistisch: „Es ist offenkundig, daß die Übereinstimmung zwischen der heutigen lutherischen und der heutigen katholischen Lehre vom Amt sehr weit geht“ (169). Wenn man über die äußeren Namen und Formen hinweg den Inhalt der potestas magisterii, ministerii et regiminis der Bischöfe nach katholischer Ansicht mit der lutherischen Lehre vergleicht, wird man wohl zu einem vorsichtigeren Urteil kommen müssen.

Angesichts der von ihm festgestellten Übereinstimmung stellt der Autor die in ökumenischen Gesprächen oft auftauchende Frage nach dem Wert des Amtes und der Sakramente im reformatorischen Christentum. Könnte es in irgendeiner Form

so etwas wie einen Eintritt ins Amt „in votu“ geben? Könnte sich eine Tür öffnen für außerordentliche Wege ins kirchliche Amt?

Ganz im Sinne des ökumenischen Gesprächs und der möglichst engen Umgrenzung der katholischen Lehre ist der lange Abschnitt VII (206–308) über das Petrusamt in Kirche und Konzil verfaßt. Die Betrachtung der möglichen Konfliktsfälle zwischen Papst und Kirche führt Künig zur Exegese der Dekrete des Konstanzer Konzils und diese zu einer bestimmten Rehabilitierung des gemäßigt Konziliarismus³: „Man hat in neuerer Zeit aus einer dogmatischen Verengung heraus versucht, alle konziliaren Ideen und die besonders im Abendländischen Schisma entfaltete konziliare Theorie billig als häretisierenden ‚Konziliarismus‘ abzustempeln. Dies gelang um so leichter, als man . . . den Ursprung der konziliaren Ideen allgemein bei Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham sah. Auf diese Weise schien die revolutionäre, profandemokratische, häretische Herkunft und Wesensart dieser Ideen und der Bruch mit der traditionellen Ekklesiologie von vornherein gegeben . . . Aber . . . B. Tierney hat . . . den umfassenden und unumstößlichen Beweis erbracht, daß die konziliaren Theorien in der ganz und gar orthodoxen und traditionellen Ekklesiologie des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts gründen“ (203).

Am profiliertesten ist wohl in diesem Paragraphen die Ansicht Künigs über den ökumenischen und endgültigen Wert des Konstanzer Dekretes *Haec sancta synodus*. Dazu muß er allerdings die vom Konzil geforderte Unterordnung auch des Papstes unter das Konzil auf den Fall, daß sich der Papst durch Häresie oder Schisma von der Kirche getrennt habe, also auf den extremen Notfall, wo eine Kirchenversammlung den durch Häresie oder Schisma bereits eingetretenen Amtsverlust des Papstes deklaratorisch feststellen würde, einschränken. Diese restriktive Interpretation des Konstanzer Dekretes ist aber sehr unwahrscheinlich. Nur durch eine Bagatellisierung des gemäßigt Konziliarismus auf dem Konzil von Konstanz, so scheint uns, ist es dem Autor gelungen, diesen mit der Lehre des I. Vaticanums in Einklang zu bringen.

Das Vatikanische Konzil verurteilt als häretisch diejenigen, die behaupten, die von ihm definierte Primatsgewalt des Papstes erstrecke sich nicht „in omnes et singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles“. Dieser Formulierung entsprechen im Kapitel III des Dekretes *Pastor aeternus* die Worte: *cuiusque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsim singuli quam simul omnes*“. Künig betont mit Recht, daß die Definition der Überordnung des Papstes über das Konzil die Möglichkeit extremer Fälle der Notwehr nicht ausschließt. Der Sprecher der Glaubensdeputation auf dem I. Vatikankonzil, Bischof Gasser, gibt dies übrigens unumwunden zu. Welches ist aber der Sinn des Konstanzer Dekretes vom 6. April 1417? Es lautet: „*Haec sancta synodus . . . ordinat, definit et declarat ut sequitur. Et primo declarat, quod ipsa in Spiritu sancto legitime congregata, concilium generale faciens et ecclesiam catholicam repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiam si papalis existat, oboedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis et reformationem dictae ecclesiae in capite et in membris. – Item declarat quod quicumque cuiuscumque conditionis, status, dignitatis, etiam si papalis, qui mandatis, statutis seu ordinationibus aut praceptis huius sacrae synodi et cuiuscumque alterius concilii generalis legitime congregati, super praemissis seu ad ea pertinentibus, factis vel faciendis, oboedire contumaciter contempserit, nisi resipuerit, condignae paenitentiae subiciatur et debite puniatur, etiam ad alia juris subsidia, si opus fuerit, recurrendo*“.⁴

³ Dabei stützt er sich auf die Arbeiten von B. Tierney, P. de Vooght und Karl August Fink.

⁴ Mansi, Bd. XXVII, c. 585.

Die wahrscheinlichste Interpretation dieses Dekretes, vor allem, wenn man es im Lichte des Dekretes *Frequens* des gleichen Konzils betrachtet, scheint mir wohl die von P. de Vooght zu sein: „Alle, selbst der Papst, schulden dem allgemeinen Konzil Gehorsam. Der Text ist klar genug und bedarf keines Kommentars. Aber worauf bezieht sich dieser Gehorsam? Auf alles, was den Glauben angeht, die Ausrottung des Schismas, die Reform *in capite et membris*. Die beiden letzten Punkte können zeitbedingt erscheinen. Nach Ausrottung des Schismas und Durchführung der Reform war im Prinzip die Aufgabe, welche sich das Konzil in diesen Punkten gestellt hat, beendet. Der Glaube aber ist eine essentielle Frage, die immer auf der Tagesordnung der Kirche steht. Das Konzil stellt sich also nicht nur die Aufgabe, die Häresien von Wiclif und Hus auszurotten, das Schisma zu beseitigen und die Kirche zu reformieren. Es wollte in absoluter Weise als die oberste Instanz in Glaubensfragen angesehen werden. Die Väter präzisieren dies sorgfältig im zweiten Paragraphen des Dekrets, wo es klar wird, daß es sich eben um die Zuständigkeit eines jeden allgemeinen Konzils handelt (*et cuiuscumque alterius concilii generalis*) und um alles, was die Glaubensangelegenheiten unmittelbar oder entfernt berührt (*super praemissis* – das heißt, der Glaube, die Reform und die Einheit – *seu ad ea pertinentibus*). Die Definition könnte durch keine andere Präzisierung als durch diese letzte (*ad ea pertinentibus*) einen so weiten Sinn bekommen. Übrigens reißen Schismen, Häresien, Abweichungen aller Arten und daher auch die Sorge um Reform niemals ganz ab, und das Konzil kann die Gewalt, die es sich einmal herausnimmt – wenn es das rechtmäßig tut –, von neuem in Anspruch nehmen, wenn es das für erforderlich hält.

Aus diesem Grunde legen die Väter die Periodizität der Konzilsversammlungen fest. Die Konzile werden die Kirche regieren und von allen Christen, der Stellung des einzelnen entsprechend, den Papst aber inbegriffen, Ehrerbietung und Gehorsam fordern. – Das, was so in sorgfältig ausgewogenen Formulierungen erscheint, stellt das Wesentliche des Konziliarismus dar, welches einerseits mit wachsender Klarheit von den Kanonisten, von Gratian bis Zabarella, formuliert wurde, und andererseits von Marsilius von Padua über Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein bis zu Gerson, d'Ailly und Theodorus von Niem herabreicht, die Lehre, welche auch die gemeinsame Meinung in Konstanz darstellt ... In Sachen des Glaubens und der Kirchenregierung hat nicht der Papst das „letzte Wort“, sondern die Kirche und das allgemeine Konzil⁵.“ Dieser Konziliarismus, dem im neunzehnten Jahrhundert die Theorie Mares über die Zuständigkeit des Konzils „post papam“ entspricht, steht in direktem Widerspruch zur vatikanischen Definition des Primats.

Wenn man mit P. de Vooght und H. Küng der Ansicht ist, daß die Konstanzer Konzilsväter in ihrem Dekret *Haec sancta synodus* prinzipielle und allgemeingültige dogmatische Aussagen haben machen wollen, so muß man auch annehmen, daß diese sich bei weitem nicht nur auf den seit dem 12. Jahrhundert bekannten Notfall des Zweifels an der Rechtmäßigkeit des Papstes beschränken. Wenn aber die Grundtendenz des Dekretes nicht nur von der späteren Kirchengeschichte nicht gebilligt, sondern vom I. Vatikankonzil als häretisch verurteilt wurde, so hat es wohl einen Sinn, mit P. de Vooght nach Gründen gegen den dogmatischen Wert der prinzipiellen Aussagen der Konstanzer Konzilsväter zu suchen; es ist aber höchst mißverständlich, wenn man das Dekret *Haec sancta synodus* auf den Notfall der Abwesenheit eines unbezweifelbaren rechtmäßigen Papstes auf arbiträre Weise zusetzt und infolgedessen versucht, „eine richtig verstandene Superiorität des

⁵ P. de Vooght, Der Konziliarismus bei den Konzilien von Konstanz und Basel. In dem aus dem Französischen übersetzten Sammelwerk: Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche. Stuttgart 1962, 175–176.

Konzils über den Papst als den wesentlichen Inhalt dieses Dekretes herauszustellen, derzufolge das Konzil „nicht nur für den damaligen Notfall, sondern in Zukunft die Funktion einer Art von ‚Kontrollinstanz‘ über den Papst, dessen Versagen in Häresie, Schisma usw. grundsätzlich ja auch in Zukunft möglich war“ erhalten hätte⁶ (259).

Im letzten Abschnitt seines Buches befaßt sich Küng mit der Frage der Unfehlbarkeit in der Kirche. Auch hier geht es ihm vor allem darum, Mißverständnisse bei den getrennten Christen abzubauen. Nach einer kurzen Darstellung von Luthers und Calvins Ansichten über die Fehlbarkeit der Konzilien, grenzt er die Unfehlbarkeitslehre des I. Vatikankonzils ab. Das Buch endet mit einigen nicht gerade tiefschürfenden Bemerkungen über die Grenzen und die Kontingenz der dogmatischen Formulierungen.

Alle Bücher Küngs vermitteln spannende Lektüre. Wenn sie nicht nur den Blick erweitern, sondern oft auch zur Kritik Anlaß geben, so ist sogar dieser letzte Umstand nicht ohne großen Verdienst. Gehört nicht das Lebendigerhalten des kritischen Sinnes zu den kategorischen Imperativen der Vernunft, auch der *fides quaerens intellectum*?

KASSIUS HALLINGER

Bildungswesen und Bildungsethos im Mittelalter¹

Unter den Werken über das mittelalterliche Bildungswesen nimmt I. Leclercqs Studie eine Sonderstellung ein. Ihr geht es weniger um die Geschichte der Mönchsbildung, als vielmehr um deren *Deutung*. Was *hinter* den geschichtlichen Bildungsbestrebungen der Mönche vom 6. bis 12. Jahrhundert an Zielen und Absichten wirksam war, wird an Hand eines reichen Einzelmaterials verdeutlicht. Die Darlegungen laufen in linearer Vereinfachung (7), der man das Genie nicht absprechen kann, letzten Endes auf die Doppelthese hinaus: 1. Die Bildung der Mönche ist im genannten Zeitraum *eschatologisch* bestimmt, und 2. in der gleichen Zeit haben die Mönche gegenüber der Schultheologie eine eigenständige theologische Form entwickelt, die nicht so sehr im fragenden Intellekt als in der erfahrenden Existenz gründete.

So fern solche Dinge auf den ersten Blick auch zu liegen scheinen, das Buch ist alles andere als trocken. Die Ausführungen verraten ein überlegenes Fachwissen und packen den Leser. Das schon bald als klassisch angesehene Buch (Gr. Penco) erwarb sich mehr und mehr Freunde. Auf die französische Ausgabe (Paris 1957) folgte rasch die englische (New York 1961) und 1963 die deutsche Übertragung. Selbst die Fachleute, für deren kritische Augen jene vorläufige Problemschau nach den Worten des Verfassers gar nicht bestimmt war (7), begannen sich mit den vorgebrachten Deutungen zu befassen. Unter den durchwegs zustimmenden Urteilen verdient vor allen anderen die durch nüchterne Sachkenntnis sich auszeichnende Berichterstattung von A. M. Landgraf² Erwähnung, der freilich bei dieser Gelegen-

⁶ Eine breitere Übersicht über die letzten Veröffentlichungen von P. de Vooght, Hans Küng und Hubert Jedin zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel bietet der Beitrag von H. Hürten in der Theologischen Revue 59 (1963) 361–372.

¹ Zu J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters. (339.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963.

² P. Debognie, Revue d'histoire ecclésiastique 53 (1958), 508 ff. G. Dumeige, Recherches de Science religieuse 46 (1958), 628 ff. Th. Camelot, Revue des Sciences philosophiques et théologiques 42 (1958), 240 ff. T. Leccisotti, Benedictina 12 (1958), 329 f. O. Lottin, Bulletin de Théologie ancienne et médiévale 8 (1958/61), 51 ff. A. M. Landgraf, Gregorianum 40 (1959), 124 ff.