

erblicken. Er wird sich die Frage stellen, wie ein so schlichter Seelsorger (der Bischof Bekkers in Wirklichkeit war) einen solch gewaltigen Einfluß ausüben hat können, der weit über die Grenzen seines eigenen Bistums, ja seiner eigenen Kirche hinausreichte. Die Antwort auf diese Frage wird, so glaube ich, nie restlos gegeben werden. Ich habe das zu Anfang schon gesagt. Und warum wohl? Weil Bischof Bekkers ohne Zweifel eine charismatische Persönlichkeit war, ein Mensch also, der von Gott auf besondere Weise befähigt wurde, enorm viel zu bedeuten für den geistlichen Fortschritt anderer. Eine Persönlichkeit, auf die Gott in besonderer Weise seine Hand gelegt hat, ein Charakter, der sich jedem menschlichen Nachsinnen und jeder psychologischen Analyse entzieht. Er war ein *fidelis servus, quem constituit dominus super familiam suam, ut det illi cibum in tempore suo!* Richtige Speise zur rechten Zeit — das war Bischof Bekkers!

OSWALD LORETZ

Illusionen nachkonziliarer Ekklesiologie?

Exegetische Überlegungen zu dem neuen Buch „Die Kirche“ von H. Küng

Karl Rahner stellt in seinem Beitrag „Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie“¹ höchst beachtenswerte Überlegungen zur gegenwärtigen Situation der katholischen Theologie an. Er meint, die Tendenz in der evangelischen Theologie und darüber hinaus zur „Entmythologisierung“ lebe doch von einem ernsten Anliegen und ziele bei allem Voreiligen und Unannehmbaren auf eine Theologie, die es in Zukunft geben müsse, solle das alte, bleibende Evangelium glaubwürdig genug verkündet werden können. Man möge zum Teil mit Recht sagen, daß die Theologie der Entmythologisierung eine Neuauflage des alten Liberalismus und Rationalismus in der Theologie sei. Aber wir hätten doch kaum die echten Anliegen und Sorgen dieser rationalistisch liberalen Theologie bei uns genügend aufgearbeitet. Der Mensch von heute empfinde zahllose Aussagen in der Theologie als Mythologeme, die er im Ernst nicht mehr glauben zu können meine. Dies sei im letzten natürlich falsch. Aber dieser Eindruck habe doch seine wahren Ursachen, die subjektiv nicht nur im Ungenügen der Erkenntnis und im Fehlen des Willens zum Glaubensgehorsam und objektiv nicht nur im Geheimnischarakter der Glaubenswahrheit und -wirklichkeit gelegen seien. Zumal dann nicht, wenn wir an die theologischen Formulierungen dächten, so wie sie faktisch das Ohr des Menschen von heute erreichten und von ihm fast zwangsläufig verstanden würden. Nachdem K. Rahner an einigen Beispielen die bestehenden Klagen aufgezeigt hat, kommt er zu folgendem Ergebnis: „All diese Schwierigkeiten des heutigen Menschen können auf eine gemeinsame formale Struktur zurückgeführt werden: die theologischen Aussagen werden nicht so formuliert, daß der Mensch erkennen kann, wie das in ihnen Gemeinte mit dem Selbstverständnis zusammenhängt, das sich in seiner Erfahrung bezeugt.“ Damit sucht Karl Rahner die Tatsache zu umschreiben, daß zwischen der modernen Welt- und Daseinserfahrung und der Theologie und deren Sprache eine große Kluft besteht.

Was der Theologe andeutet, sieht vom Blickpunkt des Mediziners in einem konkreten und bedeutsamen Fall folgendermaßen aus: „Viele unserer Schlüsselbegriffe sind im letzten Menschenalter fast unbrauchbar geworden. Sie wurden ausgehöhlt durch demagogischen Mißbrauch und den allgemeinen Sprachzerfall — Erscheinungen des Wandels der Welt-

¹ *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. II, Einsiedeln 1967, 411 ff.*

wirklichkeit. Die Worthülsen, welche übrigbleiben, leisten nicht mehr die gleichen Dienste wie vor ihrer Sinnentleerung: sie erschließen nicht mehr Kernbereiche des Selbst- und Weltverständnisses in der Gegenwart. Zu den solchermaßen ausgehülsten Begriffen gehört auch die Bezeichnung ‚Verantwortung‘. Was man heute oft allzu schnell so nennt, fordert oder bestreitet, beschwört meist nur blasse Schemen der ehemaligen Strahlkraft. Warum?² M. P. Engelmeier geht als Mediziner zwecks Auskunft über den Sachverhalt nun nicht in theologischer Manier auf Augustinus oder den Aquinaten zurück: „Zunächst soll begriffserklärend skizziert werden, worin unter dem Blickpunkt der modernen empirischen Anthropologie, wie sie von der Medizin und besonders vom Fach des Autors, der Psychiatrie, verstanden wird – worin also nach den Erfahrungen dieser Disziplin das Wesen von Verantwortung bestehen könnte. Dabei wird sich zeigen, daß das Phänomen ‚Verantwortung‘ untrennbar verknüpft ist mit dem das Menschsein konstituierenden Sinnbedürfnis und jener personalen Zentralinstanz, welche dieses Sinnbedürfnis in Konkurrenz mit den übrigen menschlichen Bedürfnissen durchsetzt. Wir nennen diese Instanz gewöhnlich ‚Gewissen‘. Es soll gefragt werden, ob dieser personale Funktionskomplex: Sinnbedürfnis, Verantwortung, Gewissen, in unserer Epoche des Übergangs zur planetarischen technischen Zivilisation neue Aufgaben und Ausdrucksformen findet“ (169). Kennzeichnend ist auch für die Situation, daß M. P. Engelmeier die Frage im Hinblick auf die für die Zukunft wichtige Menschengruppe aufwirft: „Bei der Beantwortung dieser Frage wird besonders die Situation jenes Menschenkreises zu untersuchen sein, von dem schon heute im wörtlichen Sinne das Überleben unserer Art und unserer Zivilisation abhängt; jenes Menschenkreises, in dessen Erleben und Verhalten sich Wertmaßstäbe und Lebensformen der Menschheit von morgen ankündigen: des Menschenkreises der technischen Eliten, dieses Wort im weitesten Sinne gebraucht. Sie scheinen ja in unserer Zeit einen besonderen Stil und sogar eigene Verfahren im Umgang mit der Verantwortung zu entwickeln.“ (169)

Angesichts der höchst prekären Lage der Theologie, die – wie K. Rahner anzeigt – an akutem Sprachverlust und somit Kontakt mit dem Leben der Gegenwart leidet, greift man mit großer Erwartung zu dem neuen Buch von H. Küng, das den stolzen Titel „Die Kirche“ trägt³. Ungewollt erwartet man von diesem Buch eine Skizzierung der Kirche angesichts der gegenwärtigen konkreten Probleme und eine Auseinandersetzung mit dem Vatikanum II. Obwohl Küng seine Ausführungen nicht als Kommentar der Kirchen-Konstitution des Vatikanum II⁴ vorstellt, zeigt die häufige Bezugnahme auf dieses Dokument jedoch, daß „Die Kirche“ auf weite Strecken hin Küngs Interpretation derselben darstellen. Der Verfasser sucht auf umfassender Basis die Grundlinien des Vatikanum II herauszuarbeiten und von hier zu einem Entwurf der rechten Ordnung in der Kirche fortzuschreiten. Er betrachtet somit das Vatikanum II keinesfalls als Endpunkt einer kirchlichen Reform, sondern als deren Ausgangspunkt und Ermöglichung.

Methodisch schlägt H. Küng von Anfang an einen eindeutigen Weg ein. Wie bereits sein Buch „Strukturen der Kirche“ und in diesem Buch der Abschnitt C⁵ erkennen lassen, ist auch er von den Bemühungen innerhalb der Kirchengeschichte und Profanhistorie angeregt, von der im klassischen Sinn darstellenden, wertneutralen kritischen Geschichtsschreibung abzurücken. In der historischen Wissenschaft will man nun der Sinnfrage näherkommen, „man sucht, um die gängigsten Vokabeln der heutigen Forschung zu zitieren, ‚Strukturen‘ hinter der Fülle der Erscheinungen, man präpariert ‚Modelle‘, die viele Einzelvorgänge zur Deckung bringen, man untersucht ‚exemplarisch‘, man strebt dem Generellen und Typischen zu⁶.“ Diesen Bestrebungen schließt sich Küng voll an. Er sieht nun Sinn und kritischen Maßstab der Kirchen-

² Max P. Engelmeier, Wissenschaft als Verantwortung. Die Rolle der technischen Eliten für die Zukunft der Menschen. In: Wort und Wahrheit 22 (1967), 169.

³ Ökumenische Forschungen, hg. von H. Küng und J. Ratzinger. I. Ekklesiologische Abteilung, Bd. 1 Die Kirche. Freiburg 1967 (= Kirche).

⁴ Dogmatische Konstitution über die Kirche. In: LThK ²1966. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil I (= Konstitution).

⁵ Die Grundstruktur der Kirche, 131 ff.

⁶ Fr. Wagner, Kirchengeschichte und Profanhistorie im Spiegel Newtons und seiner Zeit. In: Saeculum 17 (1966), 194.

geschichte, Strukturen und Modell der Kirche im *Ursprung* der Kirche gegeben. Der Verfasser umreißt von Anfang an seinen Weg mit größter Klarheit und Ausführlichkeit:

„Wohl aber darf und muß sich die Ekklesiologie gerade als geschichtliche bestimmen lassen von dem, wovon sie ausgegangen ist: vom Ursprung der Ekklesia. Dieser Ursprung liegt ja nicht einfach in einer geschichtlichen Situation und erst recht nicht in einem philosophisch erdachten oder erdeuteten transzendentalen ‚Prinzip‘, das die Geschichte der Kirche ermöglichte. Er ist vielmehr ganz konkret ‚gegeben‘, ‚gesetzt‘, ‚gestiftet‘: nach dem Glaubensverständnis der Kirche durch das geschichtsmächtige Handeln Gottes selbst in Jesus Christus unter den Menschen, an den Menschen und so schließlich auch durch die Menschen. Dieser von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus gesetzte Ursprung der Ekklesia bestimmt nicht einfach das erste Moment oder die erste Phase, sondern er bestimmt die ganze Geschichte der Kirche in jedem Moment, er bestimmt der Kirche ihr Wesen . . . Das ursprüngliche Zeugnis, die ursprüngliche Botschaft bieten uns die Schriften des Alten und Neuen Testaments. Es sind jene Schriften, die die Kirchengemeinschaft selbst in einem jahrhundertelangen komplexen Prozeß als ursprüngliches, gutes und wahres Zeugnis vom Heilswirken Gottes in Christus Jesus für die Menschen anerkannt hat⁷.“ Im folgenden präzisiert Küng dann des näheren sein Prinzip „die ursprüngliche Botschaft bieten uns die Schriften des Alten und Neuen Testaments“⁸ dahingehend: „Die Geschichte der Kirche, aber auch die Geschichte des Kirchenverständnisses hat nicht erst *nach* dem Neuen Testament, sondern *im* Neuen Testament, das wiederum das Alte Testament voraussetzt, begonnen.“⁹

In der konkreten Ausführung bedeutet dies dann jedoch eine Beschränkung auf das Neue Testament, in der das Alte Testament nicht mehr zu seinem Wort kommt: „Aus all dem erhellt: Im Wandel der Zeit, im Wandel der Kirche und ihres Selbstverständnisses sich besinnen auf die wirkliche Kirche des Neuen Testaments . . . Das ist vielmehr die ernste Verpflichtung einer geschichtlich denkenden Theologie, die sich gerade nicht irgendeiner Zeit, auch nicht der ältesten, ausliefern will, sondern allein dem lebendigen eschatologischen Worte Gottes selbst, dem Evangelium Jesu Christi, von dem die Kirche Jesu ihren Anfang genommen hat und täglich — sofern sie lebt — ihren Anfang nimmt¹⁰.“ Besinnung auf den Ursprung besagt für den Verfasser konkret „Besinnung auf die Kirche des Neuen Testaments“¹¹, da nur sie der „ursprüngliche Entwurf“¹² sein kann.

Im Gesamtaufbau des großen Werkes wirkt sich diese Auffassung über den „Ursprung“ der Kirche¹³ dann dahingehend aus, daß z. B. im Stellenregister einer Seite alttestamentlicher Zitate neuneinhalb neutestamentlicher gegenüberstehen¹⁴.

Dieser methodische Ansatz wirft grundsätzlich zwei Probleme auf: 1. Kann die von Küng entworfene Methode von der Schrift her gerechtfertigt werden? 2. Gelingt dem Verfasser wirklich eine Verdeutlichung des Wesens der Kirche durch Rückgang auf ihren *Ursprung*? Auf diese Fragen soll im folgenden durch Behandlung einiger neuralgischer Punkte geantwortet werden. Die unsystematische Art und Weise der folgenden Überlegungen soll hierbei andeuten, daß nicht eine Kritik des Buches im Sinne einer immanenten Kritik des vorgelegten Systems beabsichtigt ist, sondern besonders vom Alten Testament und der Hermeneutik her generell Fragen angeschnitten werden sollen, die meistens außerhalb des Horizontes der traditionellen europäischen theologischen Systematik bleiben, die aber dennoch Wesentliches betreffen. Recht und Pflicht der folgenden Kritik lassen sich somit nicht so sehr von der bisherigen Geschichte der christlichen Dogmatik her begründen, sondern vielmehr von der Erkenntnis her, daß Bibel und christliche Dogmatik sehr verschiedenen Kulturen zugehören und daß in beiden keineswegs stets mit derselben Akzentsetzung von Gott, Welt, Mensch und Kirche gesprochen wird.

Der Ursprung der Kirche

Dem Buch „Die Kirche“ wird eine große und rasche Verbreitung beschieden sein, und zwar verdienstermaßen. Denn es spricht Erkenntnisse und Befürchtungen aus, die innerhalb der katholischen Kirche gegenwärtig in der Luft liegen. Es macht sich geschickt die Situation zunutze, daß das christliche Europa sich langsam bewußt wird, wie vielfältig historisch verschlungen und teilweise bibelfern viele bisherige

⁷ Kirche, 25 f.
¹¹ Kirche, 36.

⁸ Kirche, 26.
¹² Kirche, 37.

⁹ Kirche, 28.
¹³ Vgl. Kirche, 567.

¹⁰ Kirche, 36.
¹⁴ Kirche, 574–584.

Anschauungen und praktische innerkirchliche Lösungen waren, die als unanfechtbar sicher gelten konnten, so lange das alte Europa noch bestand. „Die Kirche“ greift nun hier kritisch ein und reiht sich somit in die allgemeine Erscheinung der sogenannten „zweiten Aufklärung“ (diesmal innerkirchlichen) ein, die eine Rückwirkung der europäischen Aufklärung von Amerika her auf das Nachkriegseuropa darstellt. Sein kritisches Vorgehen legitimiert der Verfasser hierbei mit dem Prinzip des *Ursprungs*. Die Rückbesinnung auf den *Ursprung*¹⁵ vollzieht Küng an Hand der historisch-kritischen Methode:

„Mit der *historisch-kritischen Methode* ist dem heutigen Theologen für die Besinnung auf den Ursprung ein wissenschaftliches Instrument in die Hand gegeben worden, wie es frühere Theologengenerationen nicht besessen haben. Erst das methodische geschichtliche Denken hat die Möglichkeit eröffnet, die seit der neutestamentlichen Zeit eingetretenen Wandlungen in Kirche und Theologie, die Verschiebungen der Perspektiven und Verlagerungen der Akzente, die Ausbildungen und Rückbildungen, Entdeckungen und Verdeckungen wenigstens in einem beschränkten Ausmaß zu überschauen. Erst das methodische geschichtliche Denken hat aber auch die Möglichkeit eröffnet, die in der Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften (ca. 50–150) und in etwa auch die in der Zeit vor der Entstehung der neutestamentlichen Schriften (30–50) eingetretenen Wandlungen, die von höchster Bedeutung sind, wenigstens zu Gesicht zu bekommen, von den über zwei bis drei Jahrtausende sich erstreckenden Wandlungen der alttestamentlichen Überlieferung ganz zu schweigen¹⁶.“

Wer auf Grund dieses Lobes der historisch-kritischen Methode erwartet, daß nun der historisch-kritischen Exegese das Urteil in Fragen des Neuen Testaments überlassen werde und dieser somit wissenschaftliche Eigenständigkeit im Sinne der Moderne zugebilligt würde, sieht sich enttäuscht. Denn der Verfasser ist nur bis zu einem gewissen Grade geneigt, die historisch-kritische Methode ernst zu nehmen, und er scheint erneut die Vermutung der Historiker zu rechtfertigen, daß die Theologen nur insoweit an der Geschichte interessiert sind, als sie ihren Systemen dient. Wie dem auch immer sei, Küng lehnt es jedenfalls ab, in der historisch-kritischen Methode das letzte Wahrheitskriterium seiner Ursprungstheorie zu sehen:

„Gewiß, die eigentliche existentielle Besinnung der Christen und der Kirche auf das Gotteswort in der Schrift, auf das Evangelium Jesu Christi, ist mit der historisch-kritischen Methode nicht zu erreichen; diese kann dabei bestenfalls Anstöße geben und Hilfsdienste leisten. Die Besinnung muß vielmehr unter der Gnade Gottes aus dem Wurzelgrund der christlichen Existenz und der christlichen Gemeinde, ihrem Glauben und ihrer Liebe herauswachsen. Aber ist es nicht auch für die Ekklesiologie und damit auch für das Leben und Lehren der Kirche von unermeßlichem Wert, daß die Bibelwissenschaft mit unendlicher Mühe gerade auch für das Neue Testament eine gewaltige, wenn auch selbstverständlich vielfach unvollendete und unvollendbare Arbeit vollbracht hat?¹⁷“

Hinter diesen Worten verbergen sich alte theologische Konzeptionen, die bisher als Wahrheitskriterien dienten, nämlich die *regula fidei* und der *consensus omnium*. Seit der Väterzeit gilt die *regula fidei* als letzter Maßstab in Fragen der Schriftinterpretation. Die *regula fidei* ist hierbei das der Schrift und mündlichen Tradition zugrunde liegende Kerygma¹⁸.

Trefflich illustriert Augustinus von Hippo im Zusammenhang mit den bereits im Altertum schwierigen Frage der Genesisauslegung die Rolle dieses Prinzips: „Und wenn wir beim Lesen der göttlichen Bücher auf eine so große Zahl von Deutungsmöglichkeiten stoßen, die aus den wenigen Worten zu ermitteln sind und durch die Nüchternheit des katholischen Glaubens gesichert werden, wollen wir am liebsten diejenige wählen, bei der es uns am meisten gewiß erscheint, daß sie die Meinung dessen ist, den wir lesen. Bleibt das aber verborgen, dann wird der Zusammenhang der Schrift die Übereinstimmung mit dem gesunden Glauben nicht verhindern. Sollte aber auch der Zusammenhang kein klares Ergebnis bieten können, bleibt schließlich das allein, was der gesunde Glaube vorschreibt. Denn es ist zweierlei: nicht zu erkennen, was der Autor sich am ehesten gedacht hat, und von der

¹⁵ Kirche, 26. ¹⁶ Kirche, 32. ¹⁷ Kirche, 33.

¹⁸ Vgl. J. Quasten, LThK 8, ²1963, 1103.

Glaubensregel abzuweichen¹⁹." Der „*consensus omnium*“ wurde von den Kirchenvätern aus der heidnischen Umwelt als Kriterium der Wahrheit übernommen. Er wurzelt letztlich in der Voraussetzung, daß Sprache und Wirklichkeit in einem engen Verhältnis stehen und eine Sprache (Griechisch [Latein]) dieses Verhältnis wiedergebe. Wenn deshalb allgemein von einer Sache sprachlich etwas ausgesagt wird, dann ist diese Aussage wahr. Aristoteles hat dieses *argumentum e consensu omnium* zuerst theoretisch begründet und als Beweismittel gebraucht²⁰. Die Kirche hat dieses *argumentum* dann übernommen²¹. Die Übereinstimmung der Tradition gilt dieser Theorie zufolge als Kriterium der Wahrheit (Väterbeweis!).

Es dürfte somit einerseits ziemlich deutlich sein, daß Küng in Fragen der Auslegung der Schrift wenigstens theoretisch sich ganz an die traditionellen Wahrheitskriterien anschließt. Eine ungelöste Frage ist hierbei, ob diese Prinzipien heute noch im traditionellen Sinne anwendbar sind, falls man sich nicht dahingehend entschließt, nach dem Ausscheiden der Philosophie aus dem Befehlsbereich der Theologie nun der Exegese die Rolle einer *ancilla* der Dogmatik anzuweisen — der Verfasser sagt: ... „diese kann dabei bestenfalls Anstöße geben und Hilfsdienste leisten“²². Zunächst die Funktion der *regula fidei*. Bezeichnet man mit der neueren Theologie das kirchliche Lehramt als *regula fidei proxima*²³, dann erhalten wir einen sehr präzisen Zustand: in schwebenden und schwierigen Fragen kann jederzeit ein administrativer Entscheid gegeben werden (Bibelkommission usw.). Diese moderne Handhabung des Wahrheitskriteriums hat sich inzwischen als unbrauchbar erwiesen. Daß sie offensichtlich dem modernen Verständnis von Sachlichkeit und Selbständigkeit der Wissensgebiete widerspricht, bedarf keiner besonderen Erläuterung. Auch die *consensus-omnium*-Theorie kann nicht mehr ohne Einschränkungen als Wahrheitskriterium angewendet werden. Denn einerseits teilen wir nicht mehr die antike Anschauung, eine Sprache sei adäquates Ausdrucksmittel der Wirklichkeit, und andererseits — dies ist das entscheidende Neue — seit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaft entscheidet das Experiment über Fragen, die bis dahin durch den *consensus omnium* geregelt wurden (vgl. den Fall Galilei). In der Exegese, die sich auf die Ergebnisse der philologischen Wissenschaft stützt, ist deshalb *in praxi* das Väterargument belanglos geworden. Ein Blick in einen modernen wissenschaftlichen Kommentar genügt zur Orientierung in dieser Sache. In den offiziellen kirchlichen Dokumenten wird jedoch noch weiterhin im traditionellen Sinne die *consensus-omnium*-Theorie vertreten und auf die Väter verwiesen.

Die Darstellung des Verhältnisses zwischen Theologie und historisch-kritischer Exegese in Küngs Werk „Die Kirche“ erweckt den Eindruck, daß sie gleichfalls angesichts der gegenwärtigen Situation theoretisch nur auf traditionelle Prinzipien zurückzuverweisen vermag. Es würde jedoch eine der dringendsten Aufgaben der Theologie heute sein, innerhalb der Kirche konkrete Überlegungen über die modernen Wahrheitskriterien anzustellen und inwieweit diese in die Theologie übernommen werden können. Innerhalb des kirchlichen Raumes ginge es dann folgerichtig um eine Darlegung des Verhältnisses zwischen einer sachlich eigenständigen Disziplin, wie z. B. Exegese, und dem kirchlichen Lehramt. Die Ratlosigkeit der Theologie in diesen Fragen spiegelt jedoch nur wider, daß es ihr bisher nicht glücken wollte, das Problem der Eigenständigkeit des modernen wissenschaftlichen Wissens zu bewältigen. Gerade die Bindung an die Tradition, an den *consensus omnium*, mußte zu den schwersten Erschütterungen führen, als sie bestritten wurde auf Gebieten, die nicht einmal in den Bereich der Offenbarung fallen (Galilei, Darwin usw.). Das Neue war hierbei, daß eben in der

¹⁹ Augustinus, Über den Wortlaut der Genesis. Bd. 1, hg. von C. J. Perl, Paderborn 1961, 35 f.

²⁰ Vgl. I. Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg 1966, 404, Anm. 23.

²¹ Vgl. K. Oehler, Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. In: Antike und Abendland 10 (1961), 103—129.

²² Kirche, 33.

²³ Vgl. J. Quasten a. a. O. 1103.

Tradition für die naturwissenschaftlichen Fortschritte kein *consensus* zu finden ist. Von Anfang an ist jedoch das Schicksal dieser Theorie in der Moderne ziemlich eindeutig festgelegt: das Experiment entscheidet über die Zuständigkeit des Prinzips und nicht mehr dieses selbst. Die Rückzugslinie wird vom Experiment diktiert und nicht von der kirchlichen Autorität oder der Theologie. Solange die Theologie *in praxi* und theoretisch die *consensus-omnium*-Theorie unkritisch übernimmt, wird sie unfähig sein, die heute erforderlichen praktischen Verhaltensweisen vorzuzeichnen. Mit dieser Forderung dürfte jedoch eine Systematik im Stile der „Die Kirche“ weit überfordert sein. Denn die heutigen innerkirchlichen Verhaltensweisen in Sachen ‚Wissenschaft – Autorität der Kirche‘ könnten nur durch Heranziehung und ein historisch-sachlich fundiertes Verständnis der gesamten *Fälle* seit Galilei bis heute geklärt werden. Dies ist hierbei gemeint: Nur eine volle historische Entfaltung des kirchlichen Verhaltens gegenüber der Wissenschaft und eine soziologische Aufarbeitung der hierbei angewandten Methoden könnte deutlich zeigen, von welchen theoretisch-machtpolitischen Motiven der Kampf bestimmt wurde. In diesem Falle geht es natürlich nicht um den Nachweis, daß die Kirche im Falle Galilei und seitdem *dogmatisch* nie geirrt hat. Diese Fragestellung ist nicht ein dogmatischer Irrtum der Kirche, sondern der Theologie. Die konkrete, unwiderlegbare Tatsache, um die es wirklich geht, ist jedoch, daß kirchliche Autorität und Theologie vor dem Experiment kapitulieren mußten. Die psychologische Unfähigkeit, diese Geschichte der Kirche seit Galilei in ihrem Sinne ernst zu nehmen, ist entwaffnend. Dies trifft nicht nur auf seiten der kirchlichen Autorität, sondern auch der Theologie zu. Der klassische Fall in unseren Tagen ist die Form der innerkirchlichen Diskussion über die Geburtenkontrolle. Auch diesmal ein Fall des Experimentes! Es lohnt sich, die Geschichte etwas zu vergegenwärtigen: Aristoteles motiviert, warum es in der Natur Männliches und Weibliches gibt, folgendermaßen:

„Unter den seienden Dingen sind die Himmelskörper ewig und göttlich, während die Dinge auf der Erde sein oder nicht sein können; das Schöne und Göttliche ist seiner Natur nach immer Urheber des Besseren in den Dingen, die daran teilhaben können; diese nicht-ewigen Dinge haben die Möglichkeit sowohl zum Dasein als auch zur Teilnahme an dem Schlechteren oder Besseren; die Seele ist ferner etwas Besseres als der Körper, und das Beseelte ist eben wegen der Seele besser als das Unbeseelte, und das Dasein besser als das Nicht-Sein und das Leben besser als das Nicht-Leben; aus diesen Gründen also gibt es eine Zeugung bei den Tieren. Denn da die Natur dieser Geschöpfe ein Ewig-Sein nicht zuläßt, ist das Werdende nur insoweit ewig, als es dies vermag. Das Einzelindividuum stirbt, aber durch die Form ist die Art ewig. Deshalb gibt es immerfort Generationen von Menschen, Tieren und Pflanzen. Da aber das Weibliche und das Männliche der Ursprung dieses Generationswechsels sind, dürfte es wohl um der Zeugung willen einen Geschlechtsunterschied bei den Geschöpfen geben, die eines von beiden sind. Nun ist aber die erste bewegende Ursache, in der schon die Hauptmerkmale und die Form der Art liegen, besser und göttlicher als der Stoff; es ist dann auch zweckmäßiger, daß das Höhere vom Niederen geschieden ist; deshalb ist überall da, wo es möglich ist, Männliches vom Weiblichen getrennt. Ein Höheres und ein Göttlicheres ist das Prinzip der Bewegung, das als Männliches den werdenden Geschöpfen zugrunde liegt; was als Weibliches zugrunde liegt, ist Stoff.“²⁴ In seinem typisch griechischen Gesichtswinkel: Form – Stoff, Wirklichkeit – Möglichkeit, Seele – Körper, Bewegter – Bewegt, Wirken – Bewirktwerden, Warmes – Kaltes, ordnet er also nun auch die Begriffe Männliches – Weibliches ein: „Er überträgt auf die Leistung bei der Begattung die Grundbegriffe seiner Weltanschauung; er sieht im Männlichen den Anfang der Bewegung und des Werdens und den Träger der Form, d. h. in diesem Falle die Seele, denn die Seele ist die Form des Körpers; im Weiblichen sieht er die Quelle des Stoffes.“²⁵ Nach der von Aristoteles zugrundegelegten Annahme sollte der männliche Samen allein die Form der Nachkommen bestimmen; die absurdeste Konsequenz daraus wäre, daß das Weib nur männliche Nachkommen gebären würde. Hier kommt Aristoteles nun seine Theorie von der Mißbildung zu Hilfe: „Der Nachkomme, der seinen Erzeugern nicht gleicht, ist gewissermaßen schon eine Mißbildung, denn

²⁴ Düring, Aristoteles, 544.

²⁵ Düring, Aristoteles, 545.

die Natur ist bei solchen Wesen sozusagen aus der Art herausgetreten. Es beginnt damit, daß ein weibliches statt eines männlichen gebildet wird. Dieses ist aber eine Naturnotwendigkeit, weil die Art der geschlechtlich getrennten Lebewesen erhalten werden muß.²⁶

I. Düring bemerkt zu dieser Theorie: „Unter allen ad hoc-Erklärungen des Aristoteles ist diese die bemerkenswerteste sowohl wegen ihrer sachlichen als auch wegen ihrer logischen Absurdität. Nähme man diese Erklärung ernst, würde also der biologische Kreislauf, dieses Kernstück seiner Weltanschauung, auf einem Fehlgriff der Natur beruhen. Eine weitere Konsequenz seiner Theorie über die Zeugungsleistung ist die, daß er den Erbgang in der mütterlichen Vorfahrenreihe nicht erklären kann. Es wird daher für ihn notwendig, die Theorie zu modifizieren und das Vorhandensein eines Bewegungsimpulses auch seitens der Mutter zuzugestehen. Wir finden keine Anzeichen dafür, daß er erkannte, daß er durch dieses Zugeständnis seine grundlegende Theorie von der Zeugungsleistung des Weibes umstieß²⁷.“

Diese Theorie wurde widerlegt: „Erst 1875, als in vivo an Echinodermen die Verschmelzung einer Eizelle mit einer Samenzelle entdeckt und als Wesen der Befruchtung erfaßt wurde, wurde die ratio des hl. Thomas für die Zweigeschlechtlichkeit, seine aristotelische Beurteilung des Weibes als eines infolge ungünstiger äußerer Umstände nicht gelungenen Mannes (dessen Entstehen ihm zufolge immer das eigentliche Ziel der Natur bildet), die Grundlage für die kanonistische Auffassung der *affinitas*, und wohl noch andere kanonistische und moraltheologische Begriffe und Begründungen, die hier nicht behandelt werden können, hinfällig²⁸.“

Der *consensus omnium* wird wieder einmal durch die Naturwissenschaft in Frage gestellt. Die kirchlich autoritär-theologische Reaktion ist höchst kennzeichnend. Als z. B. H. Doms auf der 1875 erfolgten Entdeckung ein neues Verständnis der Ehelehre aufbauen wollte und dies 1935 (!) in seinem Buch „Vom Sinn und Zweck der Ehe“ darlegte, wurde sein Buch inoffiziell 1940 zurückgezogen. Das Vatikanum II anerkennt dann teilweise die Folgerungen an, die sich aus den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen für die Ehe ergeben²⁹. Geblieben ist aber nach wie vor im Falle der Frage der Geburtenregelung die seit dem Falle Galilei geübte Strategie. Ein oberstes römisches Gremium behält sich, umgeben von Geheimnis und Tabu, das Urteil in Fragen vor, die teilweise Fragen der Naturwissenschaft sind und die im gesamten nur mit den Formen des modernen naturwissenschaftlichen Gesprächs oder mit den generellen Mitteln moderner wissenschaftlicher Diskussion lösbar sind. Im Namen der traditionellen *consensus-omnium*-Theorie wird somit der Sachfrage in methodisch illegitimer Weise eine historisch und geistesgeschichtlich überholte Autoritätsfrage vorgeschoben. Klassischen Ausdruck fand diese Haltung in dem Minderheitsgutachten zur Frage der Geburtenkontrolle – nur durch Geheimnisbruch bekanntgeworden! –: „Wenn die Kirche jetzt zugeben müßte, daß ihre Lehre bezüglich der Geburtenkontrolle nicht mehr gültig ist, so wäre sicherlich eine Verminderung ihrer Autorität in fast allen moralischen und dogmatischen Dingen zu befürchten³⁰.“ Von unten meldet sich hingegen ein ganz neuer *consensus omnium* an. So schreibt z. B. E. Höflich: „Grundsätzlich bleibt die Modalität der Geburtenregelung nicht das Problem des Papstes, sondern das Problem der ganzen Kirche. Sie läßt sich, so wie wir die Frage heute in ihrer Vielfältigkeit sehen müssen, nicht durch einen Papstspruch nach dem Muster: *Roma locuta, causa finita*, lösen. Ein magisches Verständnis und eine Tabuierung des kirchlichen Lehramtes können weder sittlichen Weisungen Unfehlbarkeit verleihen noch Probleme ihrer Wahrheitsfindung näherbringen³¹.“

²⁶ Düring, Aristoteles, 553.

²⁷ Düring, Aristoteles, 553.

²⁸ H. Doms, Zweigeschlechtlichkeit und Ehe. In: *Mysterium Salutis* Bd. 2, 711.

²⁹ Vgl. H. Doms, a. a. O. 745–747.

³⁰ So nach dem Bericht der FAZ Nr. 90, 5 vom Dienstag, 18. April 1967.

³¹ E. Höflich, Die Geburtenregelung als Problem der Kirche. In: *Hochland* 59 (1967), 365.

Betrachtet man die kirchlich-theologische Sprache seit dem Fall Galilei bis zur Frage der Geburtenregelung, dann ergibt sich ziemlich eindeutig, daß die Wahrheitskriterien der Theologie, *regula fidei* (proxima) und *consensus omnium*, einer grundsätzlichen, nicht einer oberflächlichen Neuinterpretation bedürfen, die die Existenz und die Bedeutung der Naturwissenschaft *sachlich* ernst nimmt. Wir brauchen mit einem Wort Formen des theologischen Gesprächs und der Information, die den Anforderungen unserer Zeit entsprechen. Nun muß man mit Bedauern feststellen, daß ein Entwurf oder ein Eingehen auf diese Frage des Verhältnisses der Kirche zu Sprache und Information im Zeitalter der Kybernetik im Buche „Die Kirche“ fehlt und im Falle „Exegese – Kirche“ nur ein Zurückflüchten auf wenig hilfreiche Formulierungen sehr abstrakter Natur vorliegen. Wir stehen somit vor der höchst eigenartigen Tatsache, daß in einem Buch vom Range „Die Kirche“ über die heute notwendigen Formen der kirchlichen Wahrheitsfindung und Information geschwiegen wird. Darf hieraus der Schluß gezogen werden, daß diese Forderung grundsätzlich die Kräfte bisheriger dogmatischer Methode übersteigt? Die Antwort wird „Ja“ sein müssen.

Welche Rolle spielt nun im System Küngs die historisch-kritische Methode? Wie bereits angedeutet wurde, leistet sie im Rahmen der Systematik Hilfsdienste. Der Verfasser sieht richtig, daß die wissenschaftliche Methode immer für neue Erkenntnisse offen ist, daß sie nur ein Jeweils-Bild zu entwerfen vermag. Diese Situation ist für eine Systematik naturgemäß höchst unangenehm. Im Anschluß an heutige Tendenzen der exegetischen Wissenschaft dürfte der Verfasser ferner die historisch-kritische Methode hauptsächlich in ihrer in Anlehnung an die Literaturwissenschaft entwickelten Form verstehen³². Sie hilft ihm die literarisch ursprünglichsten Schichten des Neuen Testaments zu eruieren:

„Die älteste Schrift des Neuen Testaments – früher als selbst Markus und Matthäus – ist zusammen mit den beiden Thessalonicherbriefen der erste Korintherbrief. Keine andere Schrift des Neuen Testaments gibt so ursprünglich und so eingehend zugleich Auskunft über die äußere und innere Verfassung einer Kirche³³.“ Im gleichen Sinne sagt er etwas später: „Auch die ‚frühkatholischen‘ Schriften, wie Apostelgeschichte und Pastoralen, fordern also eine sachgemäße positive Berücksichtigung. Bei ihrer Exegese ist allerdings zu berücksichtigen, daß die paulinischen Briefe den Primat der Ursprünglichkeit, der sich sowohl in einer größeren zeitlichen Nähe wie in der Authentizität des apostolischen Verfassers wie in einer größeren Sachnähe zum Evangelium Jesu manifestiert, für sich haben, wogegen sich Apostelgeschichte und Pastoralen, die sich ja auf Paulus berufen, als *abgeleitete* Zeugnisse erweisen. Gerade so aber sind sie wirklich und positiv ernst zu nehmen, was gerade den geschichtlich denkenden Theologen am wenigsten schwerfallen dürfte³⁴.“

Paulinischen Texten wird hier ein *Primat der Ursprünglichkeit* zuerkannt, weil sie in einer „größeren zeitlichen Nähe wie in der Authentizität des apostolischen Verfassers wie in einer größeren Sachnähe zum Evangelium Jesu“ stünden. Andere neutestamentliche Zeugnisse werden dann als *abgeleitete* verstanden³⁵. Die Ursprünglichkeit sieht Küng also dreifach gegeben: 1. Chronologie (1 Kor ist *früher* als Eph!), 2. Authentizität (1 Kor ist *echt* paulinisch, Tit vermutlich nicht!), 3. Sachnähe (1 Kor ist sachlich näher beim Evangelium Jesu selbst als Jak!)³⁶. Diese „dreifache Ursprünglichkeit ist dabei differenziert und kombiniert zu berücksichtigen“³⁷. Oberster Maßstab der Ursprünglichkeit ist das Evangelium Jesu:

„Der Gebrauch des Begriffs ‚Evangelium‘ im Neuen Testament selbst, sowohl bei den Synoptikern wie bei Paulus, zeigt den richtigen Weg: Einerseits ist ‚Evangelium‘ im Neuen Testament nicht auf eine bestimmte Lehre (z. B. Rechtfertigung des Sünders) beschränkt, sondern grundsätzlich offen; andererseits ist ‚Evangelium‘ im Neuen Testament unauf löslich gebunden an das Heilsereignis in Jesus Christus. Nicht die neutestamentlichen Schriften, sondern Markion hat den Begriff zuerst eingeschränkt verstanden; eine ‚Mitte‘ der

³² Vgl. zu dieser Problematik A. Nitschke, Historische Wissenschaft und Bibelkritik. In: EvTh 27 (1967), 225–236.

³³ Kirche, 216. ³⁴ Kirche, 217. ³⁵ Kirche, 217. ³⁶ Kirche, 31. ³⁷ Kirche, 31.

Schrift läßt sich gewiß unvoreingenommen — das heißt exegetisch von den neutestamentlichen Texten selber her und nicht dogmatisch aus einem bestimmten Vorverständnis heraus — suchen. Sie läßt sich allerdings — womit auch schon viel gewonnen ist — leichter negativ bestimmen (dieses oder jenes ist jedenfalls *nicht* die Mitte der Schrift, ist nicht zentral, sondern peripher). Positiv ist die Bestimmung bei der tiefgehenden Unterschiedlichkeit der einzelnen neutestamentlichen Schriften sehr viel schwieriger. Doch werden in differenzierter und verstehender Interpretation bei allen Unterschieden sehr wohl die entscheidenden Verbindungslinien und der grundlegende innere Zusammenhang deutlich, etwa zwischen dem „Anbruch der eschatologischen Gottesherrschaft in Jesus Christus“, wie sie in der synoptischen Verkündigung im Mittelpunkt steht, und der paulinischen „Rechtfertigung des Sünders aus Gnade durch den Glauben allein“³⁸.

Die „dreifache Ursprünglichkeit“ wird vom Verfasser als eine kombinierte Methode zur Wahrheitsfindung verstanden³⁹. Lassen sich diese Elemente in der vom Verfasser vorgeschlagenen Weise vereinen?

Von der literarkritischen Methode her gesehen, wird man die Ursprünglichkeit des „früher“ (1 Kor ist *früher* als Eph!) als Wahrheitskriterium ausscheiden müssen. Denn die literarkritische Feststellung, wann eine Schrift zeitlich einzuordnen ist und in welchen Abhängigkeitsbeziehungen sie steht, berechtigt zu keinem Urteil über ihren Wahrheitsanspruch⁴⁰. Auch die Frage der Authentizität (1 Kor ist *echt* paulinisch, Tit vermutlich nicht!) kann nicht als Wahrheitskriterium angeführt werden. Diese Frage berührt ja nur die Art und Weise der Veröffentlichung, jedoch in keiner Weise die Aussage des Werkes selbst. Die Frage der sachlichen Ursprünglichkeit — Sachnähe (1 Kor ist sachlich näher beim Evangelium Jesu selbst als Jak!) könnte hingegen erst entschieden werden, wenn auf Grund der anderen Kriterien eindeutig das „Evangelium“ festgelegt wäre.

Der Verfasser versichert nun, daß seine Methode „gerade den geschichtlich denkenden Theologen am wenigsten schwerfallen dürfte“⁴¹. An diesem Punkt setzen die Bedenken ein: Was bedeutet geschichtlich denken? Der Verfasser versteht darunter seinen Ausführungen zufolge, daß der *Ursprung* die Strukturen der Geschichte zu bestimmen habe. Der *Ursprung* wird hierbei zugleich zur geschichtlichen Wahrheit und Norm erhoben. Zeitlich Späteres erscheint dann als „*abgeleitet*“. Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß hier im Küngschen System „geschichtlich Denken“ *emanativ* Denken heißt und nicht *evolutiv*⁴². Das zeitlich Spätere wird als entfernt vom Ursprung und deshalb als abgeleitet empfunden und nicht als Höherentwicklung wie im evolutiven Schema. Der Verfasser vermeidet zwar die Konsequenzen der Verfallstheorie, derzufolge alles Spätere nur noch Zerfall sein kann, sagt aber doch deutlich genug, daß das *Abgeleitete* nicht gleichrangig neben dem *Ursprünglichen* zu stehen vermag. Die Kategorie des *Neuen* hat in dieser Zeitauffassung keine ernst zu nehmende Stelle. In diesem Konzept des „Ursprungs“ dürften platonisch-neuplatonische Vorstellungen wieder aufgenommen werden. Das Ungenügen dieser Denkweise konnte erst in der Neuzeit durch das evolutive Konzept einer Entwicklung durchbrochen werden⁴³.

In der *biblischen* Zeitauffassung ist im Gegensatz zur platonischen das Neue immer möglich. Die Zeit ist grundsätzlich offen für das schöpferische Eingreifen Gottes. Die Zukunft wird anders sein als das Bisher. Der biblische Schöpfungs- und somit auch Zeitbegriff eröffnen einen Weg für die Zukunft. Hierin treffen sich Schöpfungslehre und Evolutionismus:

³⁸ Kirche, 31 f. ³⁹ Kirche, 31.

⁴⁰ Ein zwar hinkender Vergleich: Ein spätes Gedicht eines Dichters muß nicht *a priori* weniger wahr sein!

⁴¹ Kirche, 217.

⁴² Vgl. G. Günther, Logik, Zeit, Emanation und Evolution. Köln—Opladen 1967, 34 f.

⁴³ Vgl. Günther, a. a. O. 31 ff; M. Landmann, Ursprungsbild und Schöpferat. Zum platonisch-biblischen Gespräch. München 1966, 172 ff (Die Überwindung des Platonismus im Denken der Neuzeit).

„Vergleichen wir Creationismus und Evolutionismus: dort wird das Neue in diskreten Augenblicken übernatürlich von außen, aus nichts, auch nicht aus Gott, sondern nur durch Gott, gesetzt, hier entsteht es kontinuierlich von innen, zeitlich aus dem sich Verändernden selbst heraus. Insofern bleibt der Unterschied unermesslich. Der Evolutionismus steht den alten Vorstellungen einer Geburt aus dem Chaos, einer handwerklichen Gestaltung u. ä. im Grunde viel näher als dem Creationismus. Dennoch gehören beide gegenüber dem aeternistisch-immobilistischen Platonismus dadurch zusammen, daß sie überhaupt aus dem es noch enthaltenden anderen das noch nicht gewesene Neue als ein qualitativ über jenes Hinausgehendes auftauchen lassen und es bejahen. Vom Creationismus kann immerhin durch Umbildung, nach der Begegnung mit dem griechischen Immanentismus, ein Weg zum Evolutionismus führen, vom Platonismus aus dagegen nicht. Insofern könnte man sagen, das neuzeitliche Denken beruhe noch auf einer Fernwirkung des biblischen und dieses sei es eigentlich, das, in späterer Umsetzung und selbst erst durch einen griechischen Einschub dazu in die Lage versetzt, das platonische überwindet⁴⁴.“

Platonisches Denken dürfte — nochmals gesagt — die Künsche Konzeption des Ursprungs als des wahren Zustands motivieren⁴⁵. Leider unterläßt es der Verfasser, an Hand ausführlicher Analysen der Hl. Schrift diesen Gedanken als biblisch nachzuweisen. Methodologisch gesehen legt der Verfasser somit keine Rechtfertigung vor, warum er sich für die platonische Schau entscheidet und warum er sich dem antipatristischen Argument anschließt, daß das zeitlich Frühere auch das Wahre sei. Küns Stellungnahme reiht sich in jene theologische Tradition ein, die sich mit dem dunklen Bild des Gottes und Schöpfers, der eine Evolution gewollt hat, nicht befriedigen kann. Daß die Namen der großen Evolutions-Theologen *Schell, Heim* und *Teilhard de Chardin* im Buche fehlen, ist mehr als symbolisch. Hier dürfte sich auch rächend auswirken, daß der *Ursprung* auf eine kurze Zeitspanne in neutestamentlicher Zeit beschränkt wird und das ganze Alte Testament nicht mehr recht zu Wort kommt. Bereits die jehowistische und die priesterliche Theologie haben gewußt, daß die Ursprünge des Gottesvolkes weit zurückreichen, bis zum ersten Tag der Welt, bis zum Beginn der Menschheit, bis zum ersten Brudermord. Dies gehört zu den bleibenden Errungenschaften alttestamentlicher Theologie, die auch durch mythologisches oder naturwissenschaftliches Mißverständnis dieser Texte nicht entwertet werden können. Die neutestamentliche Erfüllung hat die Anliegen dieser Theologie nicht annulliert. Daß jedoch die christliche Theologie unter platonischem Einfluß dies minimalisiert, ist bedenklich.

Gegen die im Buch beschriebene Methode der Schriftauslegung wird man somit Bedenken anmelden dürfen. Die Funktion des „Ursprungs“ als Wahrheitskriterium unter dem zeitlichen Aspekt „früher“ dürfte auf platonischen Einfluß zurückgehen. Das Prinzip als solches dürfte kaum mit der biblischen Auffassung über die Schöpfung und Zeit zu harmonisieren sein. „Die Kirche“ legt somit ungewollt Zeugnis für den

⁴⁴ Landmann, a. a. O. 175.

⁴⁵ Vgl. Landmann, a. a. O. 123 f. (Zum Idealzustand bei Platon).

⁴⁶ H. U. von Balthasar (Die Bibel heute: Die Bibel im Gespräch zwischen den Konfessionen, hg. von O. Cullmann und O. Karrer, Einsiedeln 1966, 81–85), äußert beachtenswerte Gedanken zum Verhältnis zwischen der vergleichenden Textforschung und der Wahrheitsfrage. Höchst aufschlußreich sind die Ausführungen zu dem Versuch M. Bubers, der eine Parallele zu H. Küns Konzeption darstellt: „In solcher Entscheidung steht alttestamentliche Philologie, wenn die Versuchung an sie herantritt, die älteste (vielleicht mythische) Schicht eben deswegen als die wahrste zu setzen, weil die anderen später kommen und das Frühere umdeuten. Das ist im Grunde ein materialistisches Vorurteil. Es ist vielmehr zweifellos so, daß Israel, je weiter es voranschreitet, desto mehr sich prospektiv deutet, auch wenn die Rückblicke in die heroischen, gottnahen Anfänge immer neu zur Sicherung dieses Absprungs in die Zukunft benötigt werden. Man kann wohl, wie Martin Buber es tut, Israel in der Richtung auf seine Ursprünge hin auslegen und nachweisen, daß alles Spätere nur ausschwingende, verebbende, zum Teil abgeirrte Nachwirkung des ursprünglichen Schocks gewesen ist; aber der Zuschauer wird den Verdacht nicht los, daß dieses Prinzip aufgestellt wird, um dem Gefälle Israels auf den Neuen Bund hin zu entgehen.“

verhängnisvollen Sachverhalt ab, daß es — von einigen Versuchen abgesehen — der Theologie *en bloc* nicht gelingen will, die Sprache einer evolutiven Schöpfung zu verstehen. Allzu offensichtlich zeigt dieser hermeneutische Ansatz mit seiner exklusiven Beschränkung auf den neutestamentlichen Teil der Schrift, daß er mehr der griechischen denn der biblischen Welt verpflichtet ist. Das griechisch-biblische Gespräch ist vonnöten, sollte aber nicht zu einem griechischen Monolog werden.

Zölibat-Wiedervereinigung

Eine der auffallenden Besonderheiten der lateinischen katholischen Kirche innerhalb der christlichen Gemeinschaften ist ihre Stellungnahme zur Ehe der Bischöfe und Priester. Gegenwärtig regelt ein klares Verbot des kirchlichen Rechtes diese Frage, die nach zahlreichen Anzeichen und Zeugnissen auch innerhalb der katholischen Kirche wieder diskutabel geworden ist. Man könnte sich nun denken, daß abgesehen von jeder Theorie ein wirkliches Näherkommen der getrennten christlichen Gemeinschaften nur möglich sein wird, wenn die katholische Kirche ihr Recht in dieser Hinsicht an der göttlichen Offenbarung mißt. Im Rahmen des Abschnittes über die Dienste in der Kirche tangiert nun auch Küng das Problem des Zölibats. Den vorsichtigen Äußerungen ist zu entnehmen, daß er diesen für ein Ergebnis einer Entwicklung hält, die sich seit dem 6. Jahrhundert durchsetzt⁴⁷. Von der rückläufigen Bewegung sagt Küng, der Zölibat sei — nicht biblisch als besonderes Charisma, wohl aber kirchenrechtlich als allgemeines Gesetz — für Hirtendienste zum Teil (für die Diakone) bereits aufgehoben worden⁴⁸. Es dürfte allgemein klar und anerkannt sein, wie Küng richtig andeutet, daß die Entstehung des Zölibats historisch keine Geheimnisse enthält und derselbe biblisch unbegründbar ist⁴⁹. Eine Folge dieser Tatsache ist es denn auch, daß die Begründungen für den Zölibat in den neuesten theologischen Werken Kabinettsstücke historischer Kuriositäten mit sehr eigenwilliger, partieller Logik darstellen⁵⁰. Nun hätte man erwartet, daß wenigstens in einem Werk wie „Die Kirche“, das sich zur Aufgabe stellt, theologische Differenzen zwischen den christlichen Kirchen systematisch zu bereinigen⁵¹, eine klärende Auseinandersetzung mit dem Vatikanum II erschiene. Das Vatikanum II hat, wie zur Genüge bekannt ist, nicht gewagt, offen und frei über diese Frage zu sprechen. Die historische Hypothek war noch zu groß. Dies alles darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß das westliche Christentum in Fragen „Geschlecht — Ehe“ zum Teil sehr eigenartige und bibelfremde Wege eingeschlagen hat und als letzte Überbleibsel dieser Vergangenheit innerhalb der Kirche die gegenwärtige Behandlung der Frage der Geburtenregelung und des Zölibats empfunden werden.

Was läßt diese Stellungnahme Küngs zur Zölibatsfrage vermissen? Innerhalb der Kirche erfaßt man zusehends, daß sich der Zölibat nicht von der Schrift her begründen läßt und deshalb für das praktische Leben konkrete Folgerungen zu ziehen seien. Dem Vorderteil dieses Satzes stimmt auch der Verfasser zu. In seinem Kommentar zum Kirchenaustritt und zur Heirat des englischen Konzilstheologen Charles Davis sagt er: „... sondern auch und grundsätzlich, weil ein solches Gesetz von der neutestamentlichen Botschaft her, die bezüglich Ehe und Ehelosigkeit jedem Christen volle Freiheit gewährt, kaum begründet werden kann⁵².“ Die Schwierigkeiten beginnen jedoch mit der *Logik der Folgerungen*. Wie im Falle der Geburtenregelung ist auch in

⁴⁷ Kirche, 514.

⁴⁸ Kirche, 514; inzwischen hat Rom auch den katholischen Priestern der unierten Ostkirchen die Heirat erlaubt.

⁴⁹ Dies gibt in der Sache auch K. Mörsdorf zu im LThK 10, ²1965, 1395 f.

⁵⁰ Vgl. z. B. K. Mörsdorf—L. M. Weber, LThK 10, ²1965, 1395—1401.

⁵¹ Vgl. Kirche, 5.

⁵² Orientierung 31 (1967), 123.

diesem unmittelbar die Frage der kirchlichen Autorität mitverwoben. Ungewollt, aber immerhin sehr offen, illustriert dies R. M. Marcel in seinem Bericht:

„Der Erzbischof von München, Kardinal Döpfner, hat in einem Brief an die Priester seiner Erzdiözese dieser Tage zur gegenwärtigen Diskussion über die priesterliche Ehelosigkeit Stellung genommen. Er hat denen, die die Verpflichtung zum Zölibat in der Heiligen Schrift nicht finden können (es gibt sie auch nicht), die legitime Vollmacht der Kirche entgegengehalten, aus dem Geiste der Schrift heraus eine kirchliche Lebensordnung zu schaffen. Der Kardinal sieht in der gegenwärtigen Zölibatsdiskussion ein Phänomen, das anscheinend Laien und Priester gleichermaßen ergriffen hat und das auch als Reaktion gegen allzu autoritäre Entscheidungen der Kirche in der Vergangenheit gewertet werden kann. Manchmal werde, so schreibt der Präsident der deutschen Bischofskonferenz, eine ungute Reserve gegen eine kirchliche gesetzliche Ordnung spürbar⁵³.“

Wir erreichen hier fast jene entwaffnende Ehrlichkeit, die einem Kurienkardinal des Trienter Konzils nachgesagt wird, der schrieb, Rom bestehe auf dem Zölibat der Priester, da sich so die kirchliche Autorität besser durchsetzen lasse⁵⁴. Küng selbst meint zum Protest des englischen Theologen Charles Davis gegen das römische System durch Kirchenaustritt verbunden mit Heirat: „Aber nun hat Charles Davis beides in einem und zur gleichen Zeit getan. Das liegt in seiner Verantwortung. Aber diese Verquickung nimmt seinem Protest die Eindeutigkeit, die er sonst gehabt hätte⁵⁵.“

Die Zölibatsfrage ist, wie diese Äußerungen des Erzbischofs von München und H. Küngs zu erkennen geben, zu einem kirchlichen Politikum ersten Ranges aufgerückt, wenigstens unterschwellig. Dies ist durch die allgemeine Entwicklung bedingt: auf der einen Seite Betonung der Schrift als Lebensnorm des Christen — aus ihr läßt sich der Zölibat nicht beweisen; auf der anderen Seite die offizielle kirchliche „Aufwertung“ der Ehe, erzwungen durch die Erkenntnisse der modernen Biologie, und hierzu noch als wohl gravierendstes Moment die latente Erkenntnis, daß der Zölibat unmittelbar eine der stärksten Stützen des sogenannten römischen Systems ist. Dies sieht auch Küng, wenn er es auch nicht so offen zu formulieren wagt. Er spricht etwas verklausuliert von der Sache:

„Hätte ein Theologe, der sich so bitter über die institutionelle Kirche, die Hierarchie, beklagt, auch dann die Kirche verlassen, wenn er in seinem Bischof einen wirklichen Freund besessen hätte? ... der so in allem nicht als Vertreter eines Machtapparates und starren kirchlichen Systems erscheint, sondern als glaubwürdiger Zeuge des Evangeliums jenes Jesus, der sich auch dann für die Menschen und ihre Nöte einsetzte, wo es gegen die selbstgemachten Gesetze und Theorien des ‚Systems‘ ging⁵⁶?“

Angesichts dieser Situation ergibt sich die einfache Frage, ob durch Aufhebung des Zölibatgesetzes auf Grund seiner Inkompatibilität mit der Schrift und dem modernen Personverständnis nicht eine Entkrampfung der praktischen Ausübung kirchlicher Autorität erreicht werden könnte. Vor dieser Frage weicht der Verfasser aus unerklärten Gründen zurück. Auf den konkreten Protest von Charles Davis entwortet der Verfasser etwas abstrakt:

„Wir sollen uns dieser Herausforderung stellen, nicht mit ausweichenden Distinktionen, sondern mit einer wahren, wahrhaftigen Antwort! Und eine solche wahrhaftige Antwort kann nicht nur mit Worten, sondern letztlich nur mit Taten gegeben werden! Es wird auch hier darauf ankommen, die Wirklichkeit der Kirche nicht nur zu interpretieren, sondern sie — im Lichte des Evangeliums Jesu Christi — zu verändern⁵⁷!“

⁵³ Mann in der Zeit 6 (1967), 4.

⁵⁴ Vgl. H. Schelsky, Soziologie der Sexualität. Hamburg 1955, 96: „Diese Interessen der Herrschaft an der sexuellen Askese sind von Kardinal Carpi in seinem Gutachten über die Ehelosigkeit der Priester auf dem Tridentiner Konzil mit den Worten bekannt geworden: ‚Würde man den Priestern gestatten, sich zu verheiraten, so würde das Interesse ihrer Familie, ihrer Weiber und Kinder, sie von der Abhängigkeit gegenüber dem Papst losreißen.‘“

⁵⁵ Orientierung 31 (1967), 123. ⁵⁶ A. a. O. 124. ⁵⁷ A. a. O. 126.

Im Werk „Die Kirche“ (514) wird die Frage mit ihren kirchlichen Implikationen noch nicht aufgeworfen. Doch auch hier erhebt sich wieder die Frage, ob die Ekklesiologie mit ihrer bisherigen Methode noch fähig ist, den neuen Tatbestand in den Blick zu bekommen. Die Aufgabe ist äußerst schwierig und delikat. Auf der einen Seite müßte eine Ekklesiologie mit den Gegebenheiten rechnen, daß der Papst und die Bischöfe ihre Tätigkeit mit einem Lebensstil verbinden, der noch von der feudalistisch-absolutistischen Epoche mit Einmischungen des modernen Funktionärstyps bestimmt ist, und der Klerus in Kleidung und Lebensstil gleichfalls abgesondert ist, und auf der anderen Seite müßten die Revolution in Rechnung gestellt werden, die auf dem Gebiet der Ehelehre im Gange ist, und die Fragen, die von der modernen Psychologie her gestellt werden⁵⁸. Eine befriedigende ekklesiologische Klärung dieser Frage müßte zudem noch konkrete Wege aufzeigen, wie der mit der möglichen Aufhebung eines solchen Gesetzes verbundene Nimbus- und Autoritätsverlust sowohl im gesamten wie einzelpersonlich von Episkopat und Klerus *verarbeitet* werden könnten. Der Rückgang auf den Ursprung der Kirche bezüglich des kirchlichen Amtes tangiert in diesem Fall

⁵⁸ Vgl. u. a. G. Griesl, *Priesterberuf und personale Reife*. In: *Theologie der Gegenwart* 10 (1967), 27–31.

^{58a} Inzwischen hat H. Küng zur Zölibatszyklika Pauls VI. Stellung bezogen und eine klare Lösung gefordert, die sowohl der Hl. Schrift als auch der heutigen Lage gerecht wird; vgl. z. B. die Wiedergabe der Stellungnahme H. Küngs in „Kirche und Leben“ (Münster, Westf.), 6. August 1967, Nr. 32, 11. Einen guten Einblick in die Gedankenführung der Befürworter des Zölibates gewährt der „Rundbrief des Erzbischofs von München und Freising an die Priester im Erzbistum zur Fastenzeit 1967“: Die Formulierungen in diesem Dokument schließen sich meist dem Kurialstil an, bemühen sich also mehr um ambivalente denn sachlich präzise Aussagen. So wird z. B. als Prinzip vorausgesetzt, daß der Zölibat von seinen geschichtlichen Bedingungen isoliert werden könne und deshalb ohne diese Gründe sein Recht behalte. So heißt es: „In der Würdigung der geschichtlichen Entwicklung der priesterlichen Ehelosigkeit werden gelegentlich die zeitbedingten, heute überholten Begründungen zu einseitig herausgestellt. Dabei wird nicht genug bedacht, daß in all den, im einzelnen fragwürdigen Aussagen und Maßnahmen schließlich doch die Treue der Kirche zum Geist des Ursprungs wirksam wird, daß inmitten der verklingenden Menschenworte das Wort Gottes sich durchsetzt.“ (5 f.) — In diesem Zusammenhang wird auch von den Irrungen der Vergangenheit gesprochen und nicht erklärt, was hiermit gemeint ist. — Wenn nun das Wort Gottes und die Treue zu diesem Wort als Grund des Zölibates angegeben werden, dann dürfte es demzufolge grundlegend auf die biblischen Aussagen zu dieser Sache ankommen. So wird in diesem Schreiben versucht, von einigen Schriftstellen her den Zölibat zu begründen. Als erster Text wird Eph 5, 32 zitiert: „Dieses Geheimnis ist groß“ (6). Die Ehe wird hier als das sakramentale Abbild des Bundes zwischen Christus und seiner Kirche verstanden, „eben jenes Bundes, auf den die christliche Jungfräulichkeit direkt hinweist“ (6). Jungfräulichkeit wird als in ihrem Wesen unmittelbare (— nicht abgebildete —) Teilhabe an dem Bund Christi und seiner Kirche verstanden. In diesem Zusammenhang wäre zu fragen, ob diese Argumentation nicht eine Bundes-Theorie voraussetzt, von der sich in Eph 5, 32 keine Andeutung findet, zumal in Eph 5, 32 ausschließlich von der Ehe, und nicht von der Jungfräulichkeit die Rede ist. Desgleichen kann auch Eph 5, 25 („Wie Christus die Kirche geliebt“) kaum als Beweis für die Zölibatsthese gelten, da auch hier unmißverständlich von der Ehe gesprochen wird. Höchst eigenartig sind auch die Ausführungen zu Mt 19, 12 („Um des Himmelreiches willen“) und zu 1 Kor 7, 25–38 (vgl. 7 f.). Das Problem der urchristlichen Naherwartung und der damit verknüpften moralischen Folgerungen wird grundsätzlich umgangen. Obwohl wir nun seit beinahe 2000 Jahren wissen, daß diese Naherwartung unerfüllt blieb, wird in diesem Schreiben wiederum so getan, als ob wir hier die Schrift fundamentalistisch verstehen dürften. Wenn dann sogar im Anschluß an 2 Kor 11, 28 („Die Sorge um alle Gemeinden“) von einer „Dienstjungfräulichkeit“ die Rede ist, dann wird man unwillkürlich an frühere Zeiten erinnert, in denen auch von anderen Berufen zwecks Leistungssteigerung „Dienstjungfräulichkeit“ verlangt wurde. — Es dürfte nicht zu viel gesagt sein, wenn man den in diesem Schreiben angetretenen Beweisgang als wenig überzeugend betrachtet, zumal er nicht über eine Allegorese biblischer Stellen hinausgelangt. Aufschlußreich wäre in diesem Rahmen, wie in einer solchen Sicht die ungenannt gebliebenen Schriftstellen 1 Tim 3, 2 (vgl. Tit 1, 6) und 1 Tim 4, 3 interpretiert werden.

nur eine Seite des Problems, wenn auch eine maßgebende. Die sachliche Breite des Problems „Zölibat“ dürfte jedoch dergestalt sein, daß sie mit den Mitteln und Vorstellungen der traditionellen Systematik nicht mehr zu bewältigen ist. Ein solches Vorhaben läßt sich nur noch durch wissenschaftliche Zusammenarbeit von Exegese, Kirchengeschichte und Psychologie durchführen^{58a}.

Infallibilität – Untrüglichkeit

Eines der als störend empfundenen Probleme ist innerhalb der Dogmatik das der päpstlichen *Unfehlbarkeit*. H. Küng plädiert nun dafür, an Stelle von *Unfehlbarkeit* von *Untrüglichkeit* zu sprechen:

„Wir übersetzen ‚*Infallibilität*‘ von der Wortwurzel her (fallere = ausgleiten machen, einen Fehltritt tun lassen, irreführen, täuschen, trügen) mit ‚*Untrüglichkeit*‘. *Infallibilität* mit ‚*Unfehlbarkeit*‘ zu übersetzen, empfiehlt sich nicht, weil ‚*Unfehlbarkeit*‘ allzu leicht als ‚*Fehlerlosigkeit*‘ verstanden wird, von der natürlich in der Kirche und ihren Repräsentanten keine Rede sein kann. ‚*Untrüglichkeit*‘ ist mit den mannigfachen Mißverständnissen der Übersetzung ‚*Unfehlbarkeit*‘ nicht belastet: Soweit die Kirche demütig dem Worte Gottes gehorsam ist, hat sie teil an der Wahrheit Gottes selbst, der weder trügen noch betrogen werden kann‘ (Vatikanum I: *Deus revelans, qui nec falli nec fallere potest. D 1783*), dann ist Lug und Trug und alles Trügerische fern von ihr. Untrüglichkeit besagt in diesem Sinn ein grundlegendes Bleiben in der Wahrheit, das von Irrtümern im einzelnen nicht aufgehoben wird⁵⁹.“

Der Verfasser begründet seinen Vorschlag, für „Unfehlbarkeit“ das Wort „Untrüglichkeit“ zu nehmen, von dem lateinischen Verbum *fallere* her. Sein Anliegen ist sachlich richtig. Philologisch gesehen liegt jedoch eine Sichtverkürzung vor, die nicht mehr erkennen läßt, daß sich hinter der lateinischen Sprache des Vatikanum I ein fundamentales *biblisches* Thema verbirgt: die Wahrheit-Treue Gottes im biblisch-semitischen Sinne. Es dürfte heute nicht mehr angängig sein, die Infallibilität getrennt von der biblischen Wahrheitsfrage zu behandeln⁶⁰. Die biblische Wahrheitsfrage ihrerseits verlangt auch gleichzeitig ein neues Verhältnis zur Frage, in welchem Sinne die Schrift wahr ist. Hier wie auch auf anderen Gebieten zeigt sich wieder die unlösbare Verknüpfung der kirchlichen Autoritätsfrage mit Problemen der Schrift, die auf Grund des wissenschaftlichen Fortschrittes heute nicht mehr in traditionellem Sinne gelöst werden können.

So eröffnet uns die Erforschung des Alten Orients den Blick für die Eigenart des semitisch-biblischen Wahrheitsbegriffes: „Auch ohne Benutzung der babylonischen Quellen ist schon beobachtet worden, daß die hebräischen Wörter für Wahrheit, *emet* und *emuna* (Wurzel *mn*), zunächst Beständigkeit, Zuverlässigkeit, Treue bedeuten, also nicht in die Sphäre des Erkennens gehören⁶¹; was Dauer, Bestand, Zukunft hat, ist wahr, somit insbesondere das Ewige als das Unvergängliche, Bleibende⁶². Die Wahrheit hat in der Bibel überdies etwas mit dem Handeln zu tun; die Wahrheit tun ist ein ethisches Postulat. Dem Akkadischen ist die Wurzel *mn* fremd, es verwendet etwa im gleichen Sinn die Wurzel *kun* (traditionell *kwn*), die früher auf Grund des hebräischen Wörterbuchs falsch als ‚fest sein‘ gedeutet wurde, richtig aber durch ‚stetig, dauerhaft, treu, wahr sein bzw. werden‘ wiederzugeben ist⁶³. Wenn also im Akkadischen und Hebräischen zwei ganz verschieden lautende Zustandsverben mit den zugehörigen Adjektiven und Abstraktbegriffen der gleichen Konzeption Ausdruck verleihen, so dürfen wir daraus schließen, daß für den altsemitischen Wahrheitsbegriff in der Tat die Beständigkeit und Unwandelbarkeit im Sein, Rechtllichkeit im Verhalten und die Stetigkeit und Treue im Handeln konstitutiv ist... Der Gegenbegriff zu *kinu* ‚wahr‘ ist im Akkadischen *sarru* ‚wer bzw. was nicht Bestand hat,

⁵⁹ Kirche, 406.

⁶⁰ Vgl. O. Loretz, Die Wahrheit der Bibel. Freiburg 1964, 123 f.

⁶¹ Vgl. die Wörterbücher und z. B. die Rektoratsrede meines Vaters H. von Soden von 1927 Was ist Wahrheit?, neu gedruckt in seiner Aufsatzsammlung Urchristentum und Geschichte, Tübingen 1951, Bd. I, 1 ff.

⁶² H. von Soden, a. a. O. 10.

⁶³ Vgl. mein AHW 438/40, 481 f und 494 f zu *kānu*, *kinu*, *kinutu* und *kittu* mit vielen Belegen.

falsch, ungültig', zu *kittu* ‚Wahrheit‘ demgemäß *sartu* ‚das Unbeständige, Falschheit, Lüge‘. Weder im Akkadischen noch im Hebräischen gibt es ein Wort für ‚Irrtum‘ im Sinne der fehlenden Wahrheitserkenntnis oder einer falschen Meinung über die Wahrheit. Die hebräischen Verben für ‚irren‘ (*saga*, *sagag* und *ta'a*) meinen ‚abirren (vom Wege)‘ und können demnach auch für ‚sich vergehen, sündigen‘ gebraucht werden. Ganz ähnlich wird im NT *πλανᾶσθαι* mit seinen Ableitungen gebraucht. Es ist bekannt, welche furchtbaren Folgen es hatte, daß die Kirchen dem Begriff Irrtum einen vom biblischen Sprachgebrauch so stark abweichenden Inhalt gegeben haben und teilweise noch geben⁶⁴.

Rückblickend zeigt sich wieder einmal mehr, daß die kirchliche Autorität schwerstens irrte, als sie z. B. im Falle Galilei in der Wahrheitsfrage der Schrift einen Standpunkt einnahm, der wohl mit einem überholten *consensus* der Tradition übereinstimmte, aber nicht mehr den Blick für die neuen Erfordernisse frei ließ. Erst im Vatikanum II wurde durch Rückgriff auf die biblische Redeweise über die Wahrheit auch hier eine seit über dreihundert Jahren fällige Flurbereinigung durchgeführt⁶⁵. Zugleich ergibt sich, daß nun selbst solch ein eminent theologisches Problem wie die *infallibilitas* nicht mehr im Sinne traditioneller Dogmatik durch Analyse allein eines *lateinischen* Begriffes geklärt werden kann. Das fachliche Urteil der Altorientalistik und der Exegese sollte hier mitvernommen werden. Die Ursprünge der Kirche reichen in den Orient zurück! Das Latein ist innerhalb der Kirche später anzusetzen, es erscheint als *abgeleitet*.

Wenn der Verfasser im Anschluß an die Frage der Infallibilität die hiermit im Zusammenhang stehende Problematik der Dogmen anschnidet⁶⁶, dann müßten auch in diesem Falle gerade die Probleme aufgegriffen werden, die im ganzen die gegenwärtige Dogmenkrise bedingen. In diesem Zusammenhange gilt es zu berücksichtigen, daß die Entwicklung der Naturwissenschaften zu neuen Fragestellungen in bezug auf die *Wahrheit* geführt hat. Sehr anschaulich umreißt W. Weidlich den status quaestionis:

„Soweit wir diesen Kosmos überhaupt verstehen können, versuchen wir ihn in der Naturwissenschaft zu verstehen auf Grund universeller Gesetze. Wenden wir dieses Kriterium der Universalität auf die Religionen mit klar umrissenem Glaubensbekenntnis an, so erkennen wir, daß jede von ihnen nur einen beschränkten Einflußbereich hat, also schon in diesem Sinne nicht universell ist. Auf der Ebene des klassischen Wahrheitsbegriffes argumentierend, kann bei sich gegenseitig ausschließenden Dogmen nur eine dieser Religionen wahr sein oder der nur allen Religionen gemeinsame Teil. Was ist also das Kriterium, welches die wahre Religion vor den anderen auszeichnet? Wenn ferner der Sinn menschlichen Lebens vom Glauben an die wahre Religion abhängt, warum sind so viele Menschen zum Glauben an die falsche Religion verdammt⁶⁷?“ Von einem anderen Gesichtspunkt her, beleuchtet W. Weidlich das Problem außerdem folgendermaßen: „Mögen frühere Generationen das Gotteswort am eindringlichsten erfahren haben, wenn es in feste Dogmen, einfache Aussagen und klare Anweisungen gekleidet war, der heutige Mensch wird es im allgemeinen als unerträglich und unangemessen empfinden, wenn eine Situation allzu eilfertig und platt mit dem Willen und Wirken Gottes in Zusammenhang gebracht wird, wenn, um ein Beispiel zu nennen, trockenes Wetter als Gottes Strafe und der langersehnte Regen als Gottes Lohn gedeutet wird. Mit dem zunehmenden Wissen um die Größe der Schöpfung und ihrer inneren Zusammenhänge, mit der zunehmenden Fähigkeit des Menschen, viele Abläufe selbst zu beeinflussen, wächst die Einsicht, daß das Wirken Gottes, soweit es nicht schon im Ablauf der Naturgesetze verstehbar zum Ausdruck kommt, nicht vordergründig, sondern hintergründig ist, und daß wir Bescheidenheit mit unseren Deutungen, erfolgen sie nun im christlichen Rahmen oder nicht, üben sollten⁶⁸.“

Die Frage der Dogmen kann heute kaum allein durch eine Überprüfung der *Verbindlichkeit*⁶⁹ und durch die Betonung der *Bruchstückhaftigkeit* der Glaubens-

⁶⁴ W. von Soden, *Alter Orient und Altes Testament*. In: *Die Welt des Orients* 4 (1967), 44 f.

⁶⁵ Vgl. O. Loretz, *Galilei und der Irrtum der Inquisition. Naturwissenschaft – Wahrheit der Bibel – Kirche*. Kevelaer 1966.

⁶⁶ Kirche, 406 f.

⁶⁷ W. Weidlich, *Fragen der Naturwissenschaft an den christlichen Glauben*. In: *ZThK* 64 (1967), 246.

⁶⁸ Weidlich a. a. O. 252.

⁶⁹ Kirche, 407.

formulierungen gemeistert werden⁷⁰. Eine umfassende Behandlung dieser ekklesiologisch und religiös höchst bedeutsamen Frage wird nur durch Berücksichtigung des Wahrheitsproblems der Gegenwart und das der Schrift möglich sein⁷¹.

Der Stand der gegenwärtigen *autoritas*-Krise in der katholischen Kirche ließe sich hierbei sehr anschaulich an Hand der Frage nach dem bindenden Charakter der Konzilsdokumente darstellen⁷². J. Ratzinger⁷³ zum Beispiel lehnt sowohl die Richtung ab, die dem Konzil nur Bedeutung für die Ebene der praktischen Verwirklichung und nicht auf dem Gebiet der Lehre zumißt als auch jene, die einen Großteil der konziliaren Aussagen einfach auf Grund der wesenseigenen Autorität des Konzils praktisch auf die Ebene des Dogmas erhebe, ohne sie allerdings zu eigentlichen Dogmen zu erklären. Nach Ratzinger liegt die Lösung des Problems in der von Paul VI. in seiner Rede vom 7. 12. 1965 abgegebenen Erklärung: „Nunc vero animadvertere iuvat, Ecclesiam per suum magisterium, quamvis nullum doctrinae caput sententiis dogmaticis extraordinariis definire voluerit, nihilominus circa plurimas quaestiones cum auctoritate (!) doctrinam proposuisse suam, ad cuius normam homines hodie tenentur conscientiam suam suamque agendi rationem conformare“⁷⁴. J. Ratzinger zufolge entspreche die hier vertretene mittlere Linie ohne Zweifel dem Willen der Mehrheit der Konzilsväter, und die Ausführungen des Papstes schufen „einigermaßen Klarheit über die tatsächliche Lage“: Es gebe kein neues Dogma nach dem Konzil, in keinem Punkte; aber das bedeute doch nicht, daß das Ganze ins Unverbindlich-Erbauliche abgedrängt werden dürfe. Ratzinger geht jedoch in seinen Ausführungen nicht auf die Frage ein, die sich hier von selbst aufdrängt: Warum folgt zeitlich auf den Verzicht, neue Dogmen vorzulegen, ein konziliares Sprechen mittels zahlreicher Konstitutionen, denen in einem sogenannten mittleren Sinne *autoritas* zuzusprechen sei? Die Kirche löst sich hier offensichtlich äußerst langsam und furchtsam von einer historisch bedingten Auffassung der *autoritas*, ohne schon den Mut zu haben, auf das allzu viele „*autoritative*“ Papier zwischen ihr selbst und der Schrift zu verzichten. Langsam, aber mit zunehmender Klarheit setzt sich hier die Erkenntnis durch, daß die Dogmatisierungsfreudigkeit eine griechische Besonderheit darstellt⁷⁵, die biblisch-semitisches und modernes Denken weniger anspricht.

Schöpfung — Naturwissenschaft

Gibt es zentrale Gegenwartsprobleme für die Kirche, die etwa in Küngs Buch weniger oder fast nicht hervortreten? Wie verhält es sich mit dem Problem der Schöpfung, das von unmittelbarer Bedeutung für die Einstellung zur Welt ist? Küng geht auf die Frage der Schöpfung in seinem Epilog ein⁷⁶. Diese periphere Notiznahme vermag jedoch nicht mehr wettzumachen, daß im corpus des Werkes eine Auseinandersetzung über die biblische und moderne naturwissenschaftliche Welt- und Realitätsauffassung und deren Konsequenzen für das Leben der Kirche fehlen. Folglich bleibt bei Küng

⁷⁰ Kirche, 407. Höchst fraglich ist in diesem Zusammenhang die Einführung einer neuen theologischen ‚mehrwertigen‘ Logik: „Ein simplifizierendes Wahrheitsverständnis ist die Meinung, jeder Satz in seiner verbalen Formulierung müßte wahr oder falsch sein. Im Gegenteil: jeder Satz kann wahr und falsch sein — je nachdem er nämlich gezielt, gelagert, gemeint ist. Und wie er gemeint ist, dürfte schwieriger zu entdecken sein, als wie er gesagt ist.“ (Kirche, 407) Wird hier nicht der ‚Meinung‘ eine Priorität über die Sprache zuerkannt?

⁷¹ Vgl. O. Loretz, Die Wahrheitsfrage in der Exegese. In: ThRv 63 (1967), 1–8.

⁷² Eine Zusammenfassung der bisherigen Diskussion bietet z. B. O. Semmelroth. Zur Frage nach der Verbindlichkeit der dogmatischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: ThGl 42 (1967), 136–446.

⁷³ Konstitution, 349 f.

⁷⁴ Konstitution, 350.

⁷⁵ Vgl. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1964, 76 f.

⁷⁶ Kirche, 563–572; vgl. auch 13 f.

auch eigenartig in der Schwebe, was die Kirche in der Welt von heute soll: „Und was bedeutet der Dienst an der Welt positiv? Es wird gut sein, nicht nach zu hohen Worten zu greifen, die wiederum der Kirche allzu leicht mehr zuschreiben, als sie zu leisten vermag. Die Kirche kann die großen Probleme der Welt nicht ‚lösen‘: weder das des Hungers noch das der Bevölkerungsexplosion noch das des Krieges noch das der Anonymität der Macht noch die Rassenfrage... Was sie tun kann, möchten wir bescheiden mit dem Wort umschreiben: für die Welt da sein!“⁷⁷

Sicher ist dem Verfasser zuzustimmen, wenn er versichert, auch die Kirche könne die großen Probleme der Welt nicht *lösen*. Könnte sie aber nicht ein führendes Licht sein? Der Anonymität der Macht z. B. könnte sie mutig allein schon dadurch entgegentreten, daß sie in ihren eigenen Reihen von den Praktiken anonymer Macht absieht. Auch wenn die Kirche das Problem der Bevölkerungsexplosion nicht lösen kann, dann heißt dies sicher nicht, daß sie sich vor dieser schwerwiegenden Frage zu drücken hat. Das Wort Pauls VI. in *Populorum Progressio* Nr. 37 dürfte nicht das letzte zu dieser Frage sein. Dieses Problem z. B. greift zu tief in das menschliche Leben ein, als daß es nicht zugleich eine tief christliche Frage sein müßte. Es ist mit der Entwicklung und Sonderstellung des Menschen selbst gegeben:

„Das biologische Machtpotential, das der Mensch durch seine geistigen Fähigkeiten und seine starke Traditionsakkumulation erworben hat, läßt ihn aus dem Bereich der Biozönose in den alle anderen Lebewesen eingegliedert sind, heraustreten. Die Folge ist seine enorme Vermehrungsrate, wie wir sie jetzt erleben, da die Einschränkung der Vermehrung durch Mitglieder der Biozönose fortgefallen ist. Der Mensch verwandelt die Biozönose in eine Anthropolozönose, in der alle Lebewesen gefährdet sind, die nicht seiner Erhaltung dienen.“⁷⁸ Die hieraus sich ergebenden Befürchtungen und Probleme umreißt A. Mitscherlich folgendermaßen: „Der Hunger, der heute in weiten Teilen unserer Erde herrscht, ist also kein Überbleibsel, sondern bereits Teil, erstes Sichtbarwerden dieser nahenden Hungerkatastrophe. Sie tritt nicht in zwanzig Jahren ein; die Zukunft hat hier in der Tat schon begonnen: Die Weltbevölkerung wächst jährlich um zwei Prozent, die Nahrungsmittelproduktion nur um ein Prozent. Die Menschen der chronischen Hungergebiete sind zugleich die mit der geringsten Einsicht in die geschichtliche Lage und der höchsten Vermehrungsrate von drei und mehr Prozent. Man muß immer wieder bekannte Zahlen sich ins Gedächtnis zurückrufen: In den 600.000 Jahren des Altsteinzeitalters benötigte die Menschheit eintausend Jahre, um sich um ein Prozent zu vermehren. Heute vermehrt sie sich in einem Jahr um zwei Prozent; das heißt, es ist eine Beschleunigung um das Zweitausendfache in diesem Vermehrungsprozeß eingetreten.“⁷⁹

Von diesem Sachverhalt ergeben sich für den geistig wachen Menschen neue moralische und somit auch christliche Fragen. Die Sinnstruktur der Welt ist nun unter dem Druck dieser Probleme nicht mehr im früheren Sinne erfahrbar. M. P. Engelmeier erläutert den Sachverhalt folgendermaßen:

„Daß die Welt dem naturwissenschaftlichen Denken als raumzeitliches Kontinuum erscheint, ist offensichtlich. Heisenbergs Weltformel ist ein Versuch, diese Erkenntnis mathematisch zu formulieren, Teilhard de Chardins Kosmologie ein Ansatz, sie in die Sinnmitte menschlicher Existenz hineinzumeditieren. Hier kommt es mehr auf die sozialen Perspektiven an. Unter diesem Gesichtspunkt heißt die Grundtatsache: In etwa fünfzig Jahren, um die Jahrtausendwende, werden nach zurückhaltenden statistischen Prognosen auf der Erde sieben bis zehn Milliarden Menschen leben. Die auch nur einigermaßen bewohnbaren Gegenden des Globus werden dann eine mittlere Bevölkerungsdichte von 150 bis 200 Menschen pro Quadratkilometer aufweisen. Das entspricht ungefähr der Konzentration in Zentraleuropa um die Mitte des 20. Jahrhunderts (BRD 1963: 223/km²)⁸⁰.“ Wie wirkt sich diese Perspektive auf das Leben aus?: „Der Zeitgenosse erlebt diese Entwicklung mehr oder weniger bewußt. Er spürt zunächst, daß die Welt kleiner wird. Gleichzeitig wird die Verbindung aller mit allen und mit dem Ganzen enger. Diese immer engere Kommunikation erfährt der

⁷⁷ Kirche, 568.

⁷⁸ A. Remane, Die Stellung des Menschen in der Natur. In: Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. 1 (1966), 78.

⁷⁹ A. Mitscherlich, Die Stadt der Zukunft, FAZ Nr. 101, 13. 2. Mai 1967.

⁸⁰ Wort und Wahrheit 22 (1967), 173.

einzelne als wachsende Abhängigkeit, obwohl die Gesellschaft eben erst an einigen Punkten begonnen hat, das Individuum in jenes elastische, aber zugleich umfassende Regelsystem einzufügen, das die moderne Technik anbietet und dessen sich die Menschheit als Ganzes bedienen muß, wenn sie überleben will. Ob es gelingt, eine solche umfassende und durchgreifende, geregelte Sozialstruktur globalen Ausmaßes zu schaffen, hängt entscheidend davon ab, ob eine hinreichende Anzahl von Menschen das säkulare Problem des Menschengeschlechtes als neuen Verantwortungshorizont zu realisieren vermag. Die Gehalte mitmenschlicher Solidarität sind durch die großen Religionen seit Jahrtausenden bekannt. Trotzdem wurden sie offensichtlich nicht in jene Tiefenschicht des Wesens aufgenommen, aus der das Gewissen seine besonders auch die aggressiven Instinkte beherrschende Kraft bezieht. Von den Hindernissen, die einer solchen Gewissensvertiefung entgegenstehen, erfährt der Psychiater wohl am meisten. Es kann aber kein Zweifel sein: gelingt die Hineinnahme des neuen Verantwortungshorizontes in die zentralen Bezirke des Gewissens nicht, dann wird sich unausweichlich vollziehen, was Wilhelm Fucks folgendermaßen formuliert: In den letzten rund zehntausend Jahren war die Existenz der menschlichen Art, wenn man kosmische und gänzlich unbekannte biologische Fakten ausschließt, gut gesichert. Dieser Zustand wird nicht mehr lange währen. In wenigen Generationen ist damit zu rechnen, daß dem Leben der gesamten menschlichen Spezies auf der Erde durch die Menschen selbst ein Ende gesetzt wird⁸¹.“ Aus diesen Tatsachen und Prognosen zieht P. M. Engelmeier folgenden Schluß, der auch für die Ekklesiologie von Interesse sein könnte: „Summe dieser Analyse: Der zeitgenössische Mensch sieht sich hinsichtlich seiner ganzen Art vor eine Verantwortung gestellt, die seine Vorfahren nur für ihre Familie, ihren Stamm, ihre Polis, ihre Nation zu erkennen und zu übernehmen gewohnt waren: vor die Verantwortung für Sein oder Nichtsein. Ob und wie er diese Verantwortung zur Richtschnur seiner Gewissensentscheidungen macht, davon hängt in der Tat die Zukunft des Menschengeschlechtes und der Zivilisation auf diesem Stern ab⁸².“

Allein das Problem der Bevölkerungsexplosion dürfte genügend dringlich sein, daß die Kirche führend zu diesen Fragen Stellung zu nehmen hat, falls sie überhaupt mit dabei sein will. Von tiefem Ernst gekennzeichnet sind z. B. die Worte, die Patriarch Athenagoras gerade in dieser Hinsicht anschneidet, da er von der Beziehung der orthodoxen Kirche zur katholischen spricht: Durch kirchliche Aktionen müssen die Elemente eliminiert werden, die uns trennen. Geburtenkontrolle ist eine dieser ernstesten Fragen. Die Orthodoxe Kirche muß erst noch zu einer endgültigen Entscheidung kommen, aber in der Zwischenzeit behandeln wir sie auf persönlicher Ebene. Fälle werden zwischen dem einzelnen und dem Beichtvater geprüft, und Dispension vom Gesetz ist in besonderen Fällen erlaubt⁸³.



Abschließend sei nochmals unterstrichen: das Buch „Die Kirche“ erregt, fasziniert, es zeugt von einer gewaltigen Arbeitsleistung und einem starken methodischen Willen. Zweifelsohne ist das Werk jedoch noch in allen seinen Fasern an die europäisch-christliche Tradition gebunden und in vielem leider nicht einmal ein halber, wenn auch schon teilweise wieder als notwendig erkannter Abschied vom europäischen Christentum antik-mittelalterlicher, reformatorisch-gegenreformatorischer Prägung. Eine Ekklesiologie mit diesen Bindungen vermag unter starker Einbeziehung neutestamentlicher exegetischer Ergebnisse sicher Wesentliches der Kirche aufzuzeigen. Eine andere Frage ist jedoch, ob sie mit der Methode des Primats des Ursprungs als Kriterium der Wahrheit in der Lage ist, einerseits der Realität der Schrift und andererseits der Realität des naturwissenschaftlichen Zeitalters und der beginnenden planetarischen Weltkultur gerecht zu werden. Diese Frage wird man weniger zuversichtlich beant-

⁸¹ A. a. O. 174.

⁸² A. a. O. 174.

⁸³ „We must now eliminate through ecclesiastical acts these elements that divide us. Birth control is one of the most serious questions. The Orthodox Church has still to come to a final decision, but meanwhile we are dealing with it on a personal level. Cases are examined separately between the individual and his confessor, and what we call oikonomia — suspension of the strictness of the law — is allowed in particular cases.“ Life (Atlantic), Vol. 42 Nr. 8, May 1, 1967, 49.

worten. Das Buch dürfte diesbezüglich ein Zuviel an *illusorischen* Elementen enthalten. Der Blick auf den *Ursprung* mit der damit verbundenen Zeitauffassung verhindert letztlich das Einfließen des *Utopisch-Prophetischen*. So bleibt angesichts und gerade wegen der imposanten Leistung, die das Buch darstellt, ein tiefes Unbehagen zurück, über dessen Berechtigung jedoch erst die Zukunft endgültig befinden kann: Ist das Werk ein weiteres Zeugnis für die theologisch-klerikale Sicht der Kirche im 20. Jahrhundert, teilt es nicht das allgemeine Schicksal der systematischen Theologie, im *nachhinein* zu registrieren und zu klären? Stehen wir nicht bereits andernorts?

Der Psychiater P. M. Engelmeier weist darauf hin, daß derzeit die von der gegenwärtigen Weltsituation Betroffenen drei typische Verhaltensweisen zeigen: *Unterwerfung*, *Flucht nach vorn auf eigene Verantwortung* und *Standhaftigkeit im Absurden*⁸⁴. Diese Situation spiegelt sich auch in den Verhaltensweisen innerhalb der Kirche zusehends wider. Die *Flucht nach vorn* wird von jenen Persönlichkeiten angetreten, die die Gefahren sehen. — „Das eben veranlaßt sie ja zu jenen Handlungen, die den gesellschaftlichen Systemen, in denen sie lebten, als Verrat erscheinen müssen. Vielleicht ist Klaus Fuchs ein Beispiel für diesen Verhaltenstyp⁸⁵.“ Vielleicht — so darf man hier analog anfügen — ist im kirchlichen Raum Charles Davis ein Beispiel für diesen Verhaltenstyp. Küng wählt gegenüber Charles Davis, analog gesprochen, eine andere Möglichkeit, die *Standhaftigkeit im Absurden*, das Aushalten in den sachlichen Schwierigkeiten: „Gerade im Sturm, gerade in turmhohen Schwierigkeiten und einer ausweglosen Situation hat es das wankende und schwankende Schiff — es geht um Menschen! — notwendig, daß wir in aller Wahrhaftigkeit bleiben, daß wir mitrudern⁸⁶.“ Von dieser Haltung der Standhaftigkeit im Absurden sagt P. M. Engelmeier im Hinblick auf die technische Elite: „Sie ist das Ergebnis höchster Anspannung der Verantwortungskraft⁸⁷.“ Ein vernichtendes Urteil fällt M. P. Engelmeier über die *Unterwerfung*: sie sei jener Akt der Konformierung, in welchem Wissenschaftler und Techniker freiwillig oder gezwungen die Verantwortung für Wertung oder Nutzung ihrer Erkenntnisse den jeweiligen Autoritäten — staatlichen oder weltanschaulichen — überließen. Der Fall Galilei habe viele Analogie auch in unserer Zeit. Sie zeigten stets an, daß die Betroffenen ihr Gewissen nicht bis zur Höhe ihres Wissens fortentwickeln konnten, sondern mit physischer oder innerer Nötigung zurückgezwungen worden seien, in für sie nicht mehr wirklichkeitsgerechte Gewissensurteile. Bei freiwilliger Unterwerfung resultierten daraus alle destruktiven Erscheinungen des Über-Ich-Gewissens. Technische Intelligenz im Dienste eines Über-Ich-Gewissens, das sei im Augenblick die größte Gefahr. Ihr entsprängen die Energien, die stolz auf die eigene Borniertheit in haßerfüllter Ablehnung der Andersartigkeit das Arsenal zur Vernichtung der persönlichen Integrität des einzelnen und zur Selbstvernichtung der Menschheit produzierten⁸⁸.

Könnte man von hier aus analog schließen, daß auch innerhalb der Kirche gegenwärtig eine falsche Unterwerfung, Konformierung das Gefährlichste ist, die Haltung, die am meisten schadet? Es gibt genügend Anzeichen, die diese Frage bejahen lassen. Ein Buch vom Range „Die Kirche“ verdeutlicht dies sehr sprechend. Wenn die Theologie nur ein innertheologisches Gespräch bleibt und die traditionellen Positionen zu klären versucht, dann kommen *de facto* all die Fragen nicht zur Sprache, die von der wissenschaftlich-technischen Entwicklung her aufgeworfen werden und die nur durch Berücksichtigung und Anerkennung der sachgerechten Erkenntnisse richtig und in ihrer Tragweite für das menschliche Leben richtig beurteilt werden können. Das kirchliche Lehramt und die Theologie sind seit dem Fall Galilei bis zur Frage der Geburtenregelung und des Zölibates einem unaufhaltsamen Korrosionsprozeß ihrer traditionellen Autorität ausgesetzt. Obwohl sich bereits ein Ende dieses Vorganges abzeichnet,

⁸⁴ Wort und Wahrheit 22 (1967), 175. ⁸⁵ Engelmeier, a. a. O. 175.

⁸⁶ Orientierung 31 (1967), 125. ⁸⁷ A. a. O. 176. ⁸⁸ A. a. O. 175.

der auch durch die Stärkung der Autorität der Bischöfe nur noch beschleunigt wurde, fehlen noch die konkreten Konturen, wie die kirchliche Autorität unter den geänderten Umständen erkennbar die ihr von der Offenbarung zugewiesene Aufgabe erfüllen soll. Jenseits aller schönen konziliaren oder theologischen Formulierungen wird der Schritt in die Zukunft und die Anpassung der kirchlichen Autorität an die kommenden Anforderungen nur gelingen, wenn sich die Träger der Autorität als einzelne Persönlichkeiten von den Verhaltensformen vergangener außerkirchlicher und innerkirchlicher Gesellschaftssysteme zu befreien vermögen. Die Verantwortung der Bischöfe ist deshalb z. B. in einem Ausmaß angestiegen, das die meisten anfänglich überfordern dürfte. Auch sie stehen als Menschen analog vor Problemen, denen die technische Elite ausgesetzt ist: Unterwerfung, Flucht nach vorn auf eigene Verantwortung und Standhaftigkeit im Absurden! Als ganzes ergibt sich somit die Aufgabe, eine neue Moral der Amtsträger innerhalb der Kirche zu schaffen. Im Anschluß an die uralte literarische Tradition der Fürstenspiegel entwirft Küng deshalb mutig einen Papstspiegel⁸⁹. Er weist darauf hin, daß bereits wichtige Schritte in Richtung auf eine neue Papst-Moral getan wurden⁹⁰. Die entscheidenden Anstöße erwartet er jedoch von einer Reform des Kirchenrechtes:

„Vieles ist in der letzten Zeit bereits geschehen. Und nicht selten ist der Papst mutiger vorangegangen, als dies in einzelnen Ländern bei der Umwandlung der entsprechenden Bischofsmacht in den Bischofsdienst geschehen ist. Vieles kann durch die mutige Initiative des einzelnen geschehen. Entscheidendes aber kann nur eine radikale Reform des Kirchenrechtes bringen, falls diese nämlich 1. von einer grundsätzlichen Überprüfung von Wesen und Funktion des Kirchenrechtes überhaupt ausgeht, 2. die konkreten Reformen nicht nur nach einer bestimmten juristischen Tradition, sondern nach dem Evangelium selbst und den Erfordernissen der heutigen Zeit durchgeführt werden, 3. die über Fälschungen in das offizielle Kirchenrecht eingedrungenen Bestimmungen im einzelnen überprüft werden.“⁹¹

Der vom Verfasser vorgeschlagene Weg birgt große Gefahren in sich. Denn er setzt zuwenig *radikal* an. Auch das neue Kirchenrecht wird nur ein zu Gesetz erstarrter Reflex dessen sein, was in der Kirche bereits vorher gewachsen ist. Es wäre unbillig, das Kirchenrecht zu überfordern. Falls es nicht vor der Kodifizierung gelingt, eine den Erfordernissen der wissenschaftlich-technisch-planetarischen Weltkultur von morgen wenigstens in Anfängen entsprechende Ethik der kirchlichen Autoritätsträger und des Klerus zu schaffen, könnte ein neuer Kodex nur noch einmal – wohl mit Sicherheit läßt sich aber sagen: zum letztenmal – zur Illusion verleiten, daß alles gar nicht so ernst zu nehmen sei, was sich seit dem Ausgang des Mittelalters ereignet hat, und daß es deshalb vollständig genüge, wenn Episkopat und Klerus *en bloc* in Lebenshaltung und Geisteshorizont der Vergangenheit treu bleiben. Im Augenblick gewährt die *unterwerfende Konformierung* noch einen Ausweg, die *Flucht nach vorn* wird weiterhin als eine individuell gerechtfertigte Verzweiflungstat in der Nähe der modernen Landschaft des Verrates erscheinen, das Ziel muß jedoch die Bildung einer den Erfordernissen entsprechenden *Verantwortung* sein. Küng verdanken wir, daß er uns mit den Mitteln der „klassischen“ Ekklesiologie in diese Richtung auf die richtigen Sprünge bringt. Zu Dank sind wir H. Küng auch noch in anderer Hinsicht verpflichtet. Sein Werk zeigt *negativ*, daß die „klassische“ Ekklesiologie ihren Weg beendet hat. Denn ihre Sprache scheint nur noch das Spiegelbild einer theologisch-klerikalen Sicht der Dinge zu vermitteln, abseits vom vollen Umfang der Schrift und abseits von der bedrängten Welt von heute. Vorläufig bleibt auch gegenüber seinem Buch die Frage offen: Illusionen nachkonziliarer Ekklesiologie?

⁸⁹ Kirche, 558 ff. ⁹⁰ Kirche, 559.

⁹¹ Kirche, 559. Fälschungen als Gegensatz zum Ursprünglichen sind Küng sehr unsympathisch. Es wird jedoch zu berücksichtigen sein, daß auch eine Fälschung im Dienst der Wahrheit stehen kann, Vgl. z. B. Kl. Schreiner, Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters. In: Saeculum 17 (1966), 131–169.