

bekommen (127—171), indem er sich zunächst ihre alles irdische Maß sprengenden und letztlich unfassbaren inneren Dimensionen vergegenwärtigt. Sie ist: eine menschlich-göttliche Einrichtung (128 f.), eine irdisch-überirdische Größe (129 ff.), und eine geschichtlich-eschatologische Erscheinung (131 ff.). Dann werden positiv die für die Kirche wesentlichen theologischen Aussagen untersucht: die Kirche als Volk Gottes (133—140), als Bau im Heiligen Geist (140—146), als Leib Christi (146—156), ihr Verhältnis zur Welt (156—165), ihr Verhältnis zum Reich Gottes (165—171), das sich als Gottesherrschaft in und durch die Kirche verwirklichen soll, wie der Verf. in seinem eingangs erwähnten Werk ausführlicher gezeigt hat. Mit Recht betont er, daß nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes das letzte Ziel des göttlichen Heilsplanes und die vollkommene Gestalt des Heils für die ganze Welt ist. Auch hier ließen sich manche Wiederholungen nicht vermeiden, die zum Teil wohl dadurch bedingt sind, daß dieser Abschnitt ursprünglich, wie eingangs schon gesagt wurde, als selbständige Abhandlung veröffentlicht wurde.

Im Rahmen dieser Besprechung läßt sich die Fülle der Gedanken und Anregungen dieses gründlich gearbeiteten Werkes nicht erschöpfend wiedergeben. Man kann darum nur sagen: „Nimm und lies!“ Als eine umfassende biblische Theologie der Kirche ist es in seiner sorgfältig abgewogenen Art für Exegeten und Dogmatiker gleich bedeutsam und wird zweifellos für die Bearbeitung des Schemas über die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gute Dienste tun.

B. Brinkmann S. J.

Küng, Hans, *Strukturen der Kirche* (Quaestiones disputatae, 17). 8° (356 S.) Freiburg-Basel-Wien 1962, Herder. 22.— DM.

Die Arbeit trägt, wie der Verf. selbst im Vorwort schreibt, „nicht den anspruchsvollen Titel ‚Die Struktur der Kirche‘: sie will nicht eine umfassende Beschreibung des Wesens der katholischen Kirche geben. Sie behandelt ‚Strukturen der Kirche‘: sie will eine gezielte Beschreibung von bestimmten Wesenszügen der katholischen Kirche geben. Sie will in die Struktur, in das lebendige Gefüge der Kirche hineinleuchten, um so zentrale Ordnungselemente und Ordnungszusammenhänge wieder neu zu entdecken“ (5). Trotzdem scheint alles darauf hinauszulaufen, daß nur *eine* Struktur der Kirche ans Licht tritt, allerdings eine wesentliche Struktur, nämlich die konziliare, und daß damit eine Ekklesiologie des Konzils geboten wird.

Die Überschriften der einzelnen Kapitel können davon überzeugen: Eine Theologie des ökumenischen Konzils? (11—18); Die Kirche als ökumenisches Konzil aus göttlicher Berufung (19—24); Das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung als Repräsentation des ökumenischen Konzils aus göttlicher Berufung (25—35); Glaubwürdige oder unglaubwürdige Repräsentation? (36—74); Kirche, Konzil und Laien (75—104); Konzil und kirchliche Ämter (105—205); Das Petrusamt in Kirche und Konzil (206—308); Was heißt unfehlbar? (309—355). Leider fehlt ein Sachregister (nicht einmal ein Personenregister ist vorhanden), um den reichen Inhalt zu erschließen. Es seien deshalb noch einige Teilabschnitte von größerer Bedeutung hervorgehoben: Die Laien in der Konziliengeschichte (77—92); Die apostolische Sukzession (161—194); Der Konfliktfall zwischen Papst und Kirche (228—243); Die ekklesiologische Bedeutung des Konzils von Konstanz (244—262); Die Konstanzer Dekrete in der ekklesiologischen Tradition (263—289).

Die Vorzüge des Werkes liegen offen zutage. Ein ungeheuer großes Material ist zusammengetragen, auch solches, das nicht leicht zur Verfügung steht, aus der Geschichte der Kirche und der Konzilien, aus der Dogmatik und Kanonistik, aus den Schriften der Reformatoren und des neueren Protestantismus. In der Verarbeitung gefällt besonders, daß der Verf. immer wieder sowohl den dogmatischen als auch den streng historischen Belangen gerecht zu werden sucht. Ganz ausgezeichnet ist so die Darstellung der „apostolischen Sukzession“ (161—194), wobei in geschickter Weise die hier für die evangelische Theologie entstehenden Schwierigkeiten miteinbezogen werden. Dagegen löst die Übertragung des ursprünglich soziologischen Subsidiaritätsprinzips auf das ekklesiologisch zu bestimmende Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen vielleicht noch nicht alle Probleme des Konfliktsfalles, dürfte sich indes doch als eine brauchbare Arbeitshypothese erweisen. Schließlich möchten wir selbst den einen Umstand positiv werten, daß der Verf. auch an heikle und um-



strittene Fragen heranzugehen wagt, um wenigstens etwas zu ihrer Klärung und zur Vorbereitung der endgültigen Antwort beizusteuern.

Andererseits sind einige Mängel ebensowenig zu übersehen. K. liebt es offenbar, durch überspitzte Formulierungen eine mehr konservativ eingestellte Theologie zum Widerspruch zu reizen. Ein einziges Beispiel, das keines Kommentars bedarf, mag genügen: „Um für die heutige Situation noch etwas konkreter anzudeuten, was mit diesem Handeln im Lichte des Evangeliums gemeint und nicht gemeint ist, drei (recht willkürlich ausgewählte) Beispiele. 1. Es ist möglich, bei einer Erneuerung der Messe an Außerlichkeiten zu flicken — oder es ist möglich, auf das Abendmahl Christi und bei dem (still gegen die Wand geflüsterten) Kanon auf das Wort sich zu besinnen: ‚Sooft ihr dieses Brot eßt . . .‘, um von dorthen den Mut zu haben, der Kirche das einfach aufgebaute und unmittelbar verständliche Eucharistiegebet mit dem laut verkündeten Gedächtnis des Abendmahles zu schenken. 2. Es ist möglich, die Brevierreform mit ähnlichen sekundären Maßnahmen, wie wir dies öfters erlebten, zu erledigen (Rubrikenreform statt Reform des Priestergebetes) — oder es ist möglich, sich bei dieser Gelegenheit auf das Wort des Herrn zu besinnen: ‚Wenn ihr betet, so plappert nicht wie die Heiden . . .‘, um von dorthen den Mut zu einer grundlegenden Reform zu haben, die versorgt auf die Persolvierung eines bestimmten Gebetsquantums und die dem Seelsorgepriester eine bestimmte tägliche Gebetszeit, ein geeignetes Gebetbuch in der Muttersprache sowie die fortlaufende Lesung der gesamten Heiligen Schrift schenkt. 3. Es ist möglich, bei der Reform des Kirchenrechts nur die Paragraphen zu vermehren, zu vermindern oder zu verändern — oder es ist möglich, sich auf das anklagende Herrenwort zu besinnen: ‚Sie binden schwere Bürden und legen sie auf die Schultern der Menschen; sie selbst aber wollen sie nicht mit dem Finger bewegen‘ (Mt 23, 4), um von dorthen den Mut zu haben, in der Kirche Gottes ein Minimum an Vorschriften und ein Maximum an Freiheit (für Bischöfe, Priester und Laien) zu gewährleisten“ (70 f.).

Aber auch vom rein sachlichen Standpunkt aus wäre mancherlei zu beanstanden. Nicht jedes Einzelurteil ist exakt und zuverlässig begründet. Wenn z. B. für die inhaltliche Suffizienz der Heiligen Schrift neben J. R. Geiselman eine lange Reihe von neueren katholischen Vertretern, ohne Andeutung der oft weitgehenden Differenzen, zitiert wird und die Opposition nur mit „H. Lennerz und J. Bäumer (sic!)“ zu Wort kommt (65, Anm. 20), könnte der Eindruck leicht in die Irre führen. Die anderswo (189 f.) ausgesprochene Vermutung, selbst das Weihe sakrament lasse einen wirklichen Empfang „in voto“ zu, scheidet doch unweigerlich an der Tatsache, daß ein *sacramentum in voto* nicht den character vermittelt, der gerade für die Weitergabe der Weihevollmachten erforderlich ist. Unbewiesen scheint uns auch die folgende Behauptung: „Nicht nur fehlen in der vatikanischen Erklärung Ausdrücke, die die Kirche als ‚fortlebenden Christus‘ usw. bezeichnen: die Konzilsmehrheit hat — eher exzessiv nach der anderen Seite hin — sogar abgelehnt, in der Beschreibung der Kirche vom Begriff ‚Leib Christi‘ auszugehen“ (325); denn die relativ wenigen Stimmen, die sich nach den Konzilsakten in diesem Sinne geäußert haben, machen noch keine „Konzilsmehrheit“ aus.

Die schwersten Bedenken haben wir gegen die Interpretation der Konstanzer Dekrete anzumelden. Es sei indes zugegeben, daß es sich hier um eine äußerst verwickelte Problematik handelt, die bislang noch nicht dogmatisch und historisch befriedigend aufgelöst worden ist. Der von K. eingeschlagene Weg geht dahin, auch ohne päpstliche Approbation die Rechtsgültigkeit der genannten Beschlüsse aufrechtzuerhalten, diese aber so zu deuten, daß die dort klar verkündete Oberhoheit des Konzils über den Papst auf den Konfliktfall eingeschränkt werden müsse, wenn Häresie u. dgl. die *sententia declaratoria* durch das Konzil bezüglich der Absetzung des Papstes nötig machen sollte. Das würde dem Vaticanum I nicht widersprechen und auch mit der Auffassung der Kanonisten vereinbar sein. Aber von einer derartigen Einschränkung ist in den Konstanzer Dekreten nirgends die Rede (vgl. die Texte bei Mansi XXVII 590). Vielmehr wird ganz offenkundig eine umfassende Superiorität des Konzils intendiert, mindestens eine solche, die es diesem ermöglicht, kraft der unmittelbar von Christus erhaltenen Gewalt auch einen rechtmäßigen Papst zum Gehorsam zu zwingen und ihn u. U. abzusetzen; denn auf eben diese Weise ist das Konzil von Konstanz praktisch vorgegangen. K. bringt für seine Ansicht den



überraschenden und einigermaßen befremdenden Grund: „Die (traditionell verstandene) Legitimität Martins V. und aller folgenden Päpste bis auf den heutigen Tag hängt an der Legitimität des Konstanzer Konzils und seines Verfahrens in der Papstfrage“ (246); und noch einmal: „Auf Grund dieser Dekrete wurde der neue Papst gewählt, dessen Legitimität einerseits von der Legitimität jener Dekrete abhängt und anderseits nach der gewöhnlichen Auffassung wiederum Voraussetzung ist für die Legitimität der Päpste in den letzten fünfhundert Jahren“ (259). So mögen die Kanonisten damals gedacht haben, und K. führt in diesem Sinne die Worte des Kardinallegaten Cesarini gegenüber dem neugewählten Papst Eugen IV. an (255), aber heute wird man wohl einer abweichenden Konstruktion den Vorzug geben. Danach haben die Konstanzer Dekrete, falls sie ungültig sein sollten, nur die Wirkung, die legitime Absetzung des rechtmäßigen Papstes und die legitime Einsetzung des rechtmäßigen Nachfolgers, Martins V., zu verhindern; letzterer wurde also erst Papst infolge der Resignation seines Vorgängers; „legitimiert“ durch die De-facto-Anerkennung der Gesamtkirche. Keineswegs kann man aber die Legitimität der späteren Papstwahlen „in den letzten fünfhundert Jahren“ von der Legitimität der Konstanzer Beschlüsse abhängig machen. Ob hier eine Verwechslung der quasi-physischen Sukzession der Bischöfe mit der juridischen Sukzession der Päpste vorliegt?

Endlich fordert noch die Stellungnahme des Verf. zu der Bedeutung der polemisch gehaltenen Definitionen die Kritik heraus. Wir hören: „Eine polemisch definierte Wahrheitsaussage ist in Gefahr, sich als bloße Verneinung eines Irrtums zu verstehen. So aber vernachlässigt sie notwendig den echten Wahrheitskern des Irrtums. Dann aber ist diese Wahrheitsaussage eine halbe Wahrheit: was sie aussagt, ist richtig; was sie verschweigt, ist auch richtig. Eine solche Wahrheitsaussage trifft, vom Sprechenden her gesehen, den Irrtum, vom Angesprochenen her den Wahrheitskern. Für den Sprechenden erscheint sie — mit Recht — als wahr, für den Betroffenen — nicht ohne Grund — als falsch. Kurz, weil eine halbe Wahrheit auch ein halber Irrtum sein kann, versteht man sich nicht: Jeder hält an seiner Wahrheit fest, jeder sieht den Irrtum beim Anderen; währenddem die Wahrheit des Einen die des Anderen einschließt, schließt jeder den Anderen auf Grund eines Wahrheitsmangels aus“ (354). Damit scheint nicht nur der Wert der polemischen Definitionen herabgesetzt, sondern auch ein Verstoß gegen die Logik begangen zu sein. Wie jede menschliche Wahrheitsaussage, sei sie nun positiv oder negativ, so bringt auch die Definition die Wahrheit zum Ausdruck, und was sie verschweigt, gehört nicht zu ihrem Inhalt. Freilich muß sie recht interpretiert werden (nach der Sprache der Zeit), und allein darin kann man K. zustimmen, daß die polemische Definition eher dem Mißverständnis des Gegners ausgesetzt ist, weil dieser zuviel in sie hineinlegt.

Unser Gesamturteil über die Arbeit von K. soll aber gerecht bleiben. Es muß die Schwierigkeit des Stoffes berücksichtigen und die mannigfachen Anregungen und neuen Ansätze anerkennen, darf indes auch nicht den Mangel an Ausgeglichenheit übersehen, der sich zum Schaden der Sache auswirken kann. J. Beumer S. J.

Geiselmann, Jos. Rup., *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Quaestiones disputatae, 18). 8° (287 S.) Freiburg-Basel-Wien 1962, Herder. 18.80 DM.

Das unbestrittene und unbestreitbare Verdienst, das Traditionsproblem in der neueren katholischen Theologie wieder in Fluß gebracht zu haben, gebührt niemand anders als G., dem Altmeister auf dem Forschungsgebiet der Tübinger Schule. Darum begrüßen wir es, daß er nunmehr die Ergebnisse seiner Arbeit zusammenfassend darbietet, kaum wesentlich verändert, aber doch in abgeklärter Form, die zudem die Kontroversen der letzten Jahre einbezieht.

Der umfangreiche Stoff wird nicht in systematischer Anordnung vorgelegt, auch nicht in der von der Dogmengeschichte geforderten, obschon deren Hauptpartien (Schriftlehre, Patristik, Scholastik, Kontroverstheologie) sämtlich vertreten sind. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Definition des Konzils von Trient: Dritter Abschnitt, Die Kontroverse über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Überlieferungen nach dem Konzil von Trient (91—107), und dieses Thema wird zum Schluß noch einmal aufgenommen: Elfter Abschnitt, Die Heilige Schrift und die nichtgeschriebenen Traditionen auf dem Konzil von Trient (274—281). Die anderen Abschnitte gruppieren sich in etwa um den gewählten Mittelpunkt. Zur Einführung