

Theologische Wissenschaft

Autor(en): **Stalder, Kurt**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **64 (1974)**

Heft [4]: **Hundert Jahre Christkatholisch-theologische Fakultät der Universität Bern**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404567>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Theologische Wissenschaft

Vom 28. September bis 1. Oktober 1863 fand in München eine «Versammlung katholischer Gelehrter» statt, an der 84 Theologen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz teilnahmen. Als Initiant der Veranstaltung kann Ignaz von Döllinger betrachtet werden. Er war zwar nicht die einzige Triebkraft, und wenn nicht andere sehr energisch auf der Durchführung des Plans insistiert hätten, wenn also alles allein bei der Entschlossenheit Döllingers gelegen hätte, wäre das Unternehmen wahrscheinlich nicht zustande gekommen¹. Döllinger war aber der erste, der schon seit Jahren zuvor bei verschiedenen Gelegenheiten die Wünschbarkeit einer solchen Versammlung zum Ausdruck gebracht hatte. Und alle, welche diese Ansicht teilten, waren der Meinung, das Unternehmen könne nur gelingen, wenn er sich an seine Spitze stelle; sie drängten darum immer wieder bei ihm auf Verwirklichung. Im Frühjahr 1861 nahm der Gedanke konkrete Gestalt an. Da sich aber verschiedene Stimmen, an deren Urteil Döllinger sehr viel gelegen war, negativ äusserten, zweifelte er immer wieder an der Tunlichkeit und am Gelingen des Vorhabens. Im August 1863 liess er aber dann doch die Einladung ausgehen, die von ihm selbst, von Abt Haneberg und nachträglich auch noch von Alzog unterzeichnet war.

Das Einladungsschreiben² geht vom Beruf der «deutschen Wissenschaft» aus, «in der Begründung eines positiven Wissens voranzugehen», und weist dann auf den Übergangscharakter der Gegenwart hin, die überall neue Wege suchen muss und darum leicht zu allerlei Differenzen und Missverständnissen führt. Dadurch entsteht die Gefahr, dass der gemeinsame Grund vergessen und böser Polemik Raum gegeben wird, welche die Lust zu wissenschaftlich-literarischer Produktion lähmt. Geradezu verderblich müsste solche Polemik werden, wenn sie als Parteibestrebung auftritt und «mit engherziger argwöhnischer Zensur die Freiheit der wissenschaftlichen Bewegung und damit die unerlässliche Vorbedingung eines gedeihlichen Fortschritts der katholischen Wissenschaft aufhöbe» und so eine Stagnation bewirkte. Angesichts der starken Gegner der katholischen Wissenschaft sei es von grösster Wichtigkeit, die Kräfte nicht zu zersplittern, «son-

¹ Vgl. Friedrich, J., Ignaz von Döllinger, Sein Leben, Bd. 3, S. 273 ff.

² Vgl. Friedrich, J., Döllinger, Bd. 3, S. 303 f.

dern alle zu vereinigen und durch die Gewähr gegenseitiger Unterstützung zu stärken und aufzumuntern». Diese wenigen Sätze lassen nicht nur das Anliegen deutlich werden, das Döllinger mit der Gelehrtenversammlung verfolgte, sondern auch den Hintergrund und die Situation, welche dieses Anliegen in ihm wachgerufen hatten. Die Aufklärung und die kritische Philosophie Kants und schliesslich die Umwälzungen im Gefolge der Französischen Revolution hatten in Deutschland die nachtridentinisch-scholastische Theologie so zum Verschwinden gebracht, dass sich katholische Theologie mit neuen Ansätzen neu aufbauen musste. Diese Aufgabe wurde vor allem von der Tübinger Schule übernommen, die gegenüber Aufklärung und Rationalismus Ideen der Romantik und geschichtsphilosophische Konzeptionen verarbeitete und, wie das Beispiel Möhlers zeigt, zu einer Theologie führte, in der systematische Thematik aufs engste mit historischer Forschung verbunden war. Gerade diese Verbindung verlieh dann der historischen Forschung als solcher einen mächtigen Antrieb; unter Führung Döllingers erreichte sie in kurzer Zeit einen Stand, der auch von der protestantischen Theologie als ebenbürtig anerkannt wurde. Der Vergleich mit der protestantischen Theologie ist nicht unwichtig; denn während längerer Zeit hatten viele katholische Theologen, wie sich hinterher zeigte, ein Gefühl wissenschaftlicher Unterlegenheit, wenigstens in gewissen Disziplinen. Darum erfüllte sie die Entwicklung ihrer Theologie im 19. Jahrhundert mehr und mehr mit einem gesteigerten Selbstbewusstsein.

Andererseits war aber unter der Führung der Jesuiten auch die Scholastik wieder erwacht, die sog. Neuscholastik, und machte etwa von Mitte des Jahrhunderts an durch die Schüler der Gregoriana ihren Einfluss auch in Deutschland bemerkbar. Da die Lehrgebäude der deutschen Theologen sich nur schwer in die Sprache und Methode der Neuscholastik einordnen liessen, erregten sie die Befürchtung, es sei hier etwas im Gang, das aus der rechten Theologie hinausführe. Besonders skeptisch waren sie gegenüber Leuten, die Freiheit der Wissenschaft postulierten, also gegenüber den Vertretern der historischen Forschung. Sie befürchteten, dass unter Berufung auf die freie historische Forschung die Autorität des kirchlichen Lehramts untergraben würde, und hielten es für unmöglich, dass mit der historischen Methode eine rechte Theologie begründet werden könnte. Mit Aufmerksamkeit verfolgten sie alles, was von den Vertretern der deutschen theologischen Wissenschaft gesagt und geschrieben wurde, polemisierten scharf gegen alles, was ihnen als gefährlich erschien,

und veranlassten anscheinend auch immer häufiger Zensuren von seiten des Lehramts. So kam es immer mehr zu einer scharfen Spannung zwischen zwei gegensätzlichen Gruppen. Dieser Entzweiung wollte Döllinger mit der Gelehrtenversammlung begegnen.

Man kann sich fragen, ob Döllinger die Tiefe des Gegensatzes ganz bewusst war. Wahrscheinlich nicht; sonst hätte er wohl gemerkt, dass sie sich nicht mit einem Aufruf zur Solidarität auffangen liess und dass er gerade durch diesen Aufruf dem Misstrauen gegen ihn ein Stück weit recht gab. Aber unsicher war er allerdings. Das kommt auch darin zum Ausdruck, dass niemand dazu bestimmt worden war, der Versammlung in Form eines Vortrags eine Diskussionsgrundlage zu geben. Zur Sicherheit, nur damit jedenfalls ein Anfang gemacht werden konnte, hatte Döllinger aber etwas vorbereitet. Nach der Eröffnung, bei der er zum Vorsitzenden gewählt worden war, teilte er dies der Versammlung mit, und sie verlangte ihn zu hören. So hielt er seinen Vortrag über «Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie»³, der mit Beifall aufgenommen wurde, in der Folge aber die Entzweiung eher verstärkte als milderte.

Der Vortrag, aus dem ich drei wichtige Aussagenkomplexe herausheben möchte, um anschliessend etwas näher auf sie einzutreten, beginnt mit einer Definition dessen, was Theologie sei: «Das wissenschaftliche Bewusstsein, welches die Kirche von sich selbst, von ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von ihrem Lehrgehalte, ihrer Ordnung und ihren Lebensnormen besitzt – das nennen wir Theologie.» Er stellt dann fest, dass die Theologie aus der Verbindung des griechischen mit dem hebräischen Geiste entstanden sei, und schliesst daran einen Überblick über die nach seiner Meinung wichtigsten Erscheinungen in der Geschichte der Theologie bis zum Einbruch der Reformation (S. 161–170)⁴. Während bis dahin die katholische Theologie eine gesamteuropäische Bewegung war, nimmt sie von jetzt an in jeder Nation eine eigene Entwicklung. Döllinger verfolgt darum ihren Aufstieg und Niedergang in den einzelnen europäischen Nationen (S. 170–181) und gelangt zur Feststellung, dass die theologische Führung von einer Nation zur andern übergegangen sei und nun endlich ihren Sitz bei der deutschen Nation genommen habe.

³ Vgl. Kleinere Schriften von Joh. Jos. Ign. von Döllinger, hg. von F. H. Reusch (1890), S. 161–196. – Im folgenden kurz mit «Kleinere Schriften» angeführt.

⁴ Die von hier bis Seite 198 in Klammern beigefügten Seitenzahlen beziehen sich auf die «Kleineren Schriften».

Dieses Urteil ist durch zwei kurze Erörterungen im historischen Überblick vorbereitet. S. 165–167 gibt Döllinger seiner Bewunderung für die gewaltige Gedankenarbeit der Scholastik Ausdruck, sieht aber wesentliche Nachteile in der einseitig analytischen Methode, im Zurücktreten der biblisch-exegetischen und allgemein der historischen Seite der Theologie, wie jenem Zeitalter «überhaupt die Fähigkeit historischen Forschens» und der Sinn für die «auch für das religiöse Gebiet gültigen Gesetze der geschichtlichen Entwicklung» fehlte. Man kannte und begriff nur das Fertige, nicht das Werden. «Die Theologie war sozusagen einäugig; sie besass das spekulative, sie entbehrte das historische Auge» (S. 166). Demgegenüber nötigte die Reformation zu exegetischen und historischen Studien und wurde dadurch für die katholische Theologie zum Anlass eines Fortschritts (S. 169). Nun ist in Deutschland auch die philosophische Spekulation erwacht und hat auch ihrerseits die historische Forschung vorange-trieben, wobei die guten Gymnasien und die Situierung der Theologie an den Universitäten keine unwesentliche Rolle spielen⁵ (S. 179–181). So hat die Theologie in Deutschland die beiden Augen, deren sie be-darf. Darum ist künftighin in Deutschland die Heimat der katho-lischen Theologie zu suchen (S. 184).

Für Döllinger verbindet sich mit dieser Feststellung noch ein an-derer Gesichtspunkt. Er erachtet es als providentiell, dass die katho-lische Theologie in dem Land ihre Heimat findet, in dem auch die Kir-chenspaltung ihren Anfang genommen hat, an der Deutschland wie an einer eiternden Wunde bis heute leidet. Er glaubt, dass die katho-lische theologische Wissenschaft die Pflicht und die Verheissung habe, die Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen in die Wege zu leiten (S. 181–184).

Im letzten Abschnitt erwähnt er zunächst kurz die Bedeutung der Theologie für die Bildung einer öffentlichen Meinung in religiösen Dingen und ihre dem Prophetentum vergleichbare kritische Funk-tion gegenüber den Erscheinungen in der Kirche (sie misst sie an ihrer Idee) (S. 184), spricht dann von den Anforderungen, denen ein katho-lischer Theologe genügen muss (S. 184–187), erörtert das Verhältnis von Freiheit und Gebundenheit der Forschung (S. 187–195) und lässt zum Schluss unter dem Postulat, dass wissenschaftliche Irrtümer nur mit wissenschaftlichen Mitteln bekämpft werden sollten, mit Zurück-

⁵ Vgl. hierzu auch die Rektoratsrede vom 22. Dezember 1866, «Die Univer-sitäten sonst und jetzt», in I. von Döllinger, Akademische Vorträge, Bd. 2, S. 3ff., besonders S. 24ff.

haltung nochmals die Mahnung anklingen, welche die Spitze des Einladungsschreibens darstellte (S. 195f.).

Nun sollen also, wie angekündigt, drei wichtige Aussagenkomplexe des Vortrags eigens hervorgehoben und deren Thematik näher erörtert werden. Was den ersten Komplex betrifft, werden indessen statt der Erörterung nur einige Hinweise auf die weiteren Ausstrahlungen der Gedanken Döllingers geboten.

I. Die ökumenische Funktion der theologischen Wissenschaft

Wir hörten schon⁶, dass die deutschen Theologen, weil bei ihnen die Spaltung der abendländischen Kirche begann und immer mehr verfestigt wurde, die Pflicht, aber auch die Berufung und Verheissung haben, die getrennten Kirchen zu versöhnen. Döllinger gibt aber auch an, welcher Art die Arbeit der katholischen Theologie sein müsse – er spricht nur von der Aufgabe der katholischen Theologie –, damit sie diesen ihren Auftrag erfüllen kann: Sie muss a) das wirklich Trennende und Unkatholische, «das heisst das dem Gesamtbewusstsein der Kirche aller Zeiten Widersprechende und die Kontinuität der Überlieferung Zerstörende in der Lehre der Gegenseite», namhaft machen und überwinden (Döllinger meint wohl: durch bessere Gründe überwinden). Sie muss b) hinsichtlich der katholischen Lehre und Kirche das Wesentliche vom Zufälligen und von fehlerhaften Auswüchsen trennen und dann Lehre und Leben der Kirche in ihrer organischen Ganzheit darstellen. Dasselbe müsste sie c) auch mit allem Guten und Wahren tun, das bei den getrennten Gemeinschaften gefunden wurde, und es dann akzeptieren. Und er fügt bei: Wenn die katholische Theologie die Wiederherstellung der Einheit wirklich will, muss sie auch die Mittel wollen, die dazu führen können, also mit Demut das Gute beim andern anerkennen und eigene Mängel abstellen. Schliesslich ist das, was über die Bildung der öffentlichen Meinung durch die Theologie und ihre kritische Funktion oben bereits wiedergegeben wurde, wohl auch noch zu ihrem ökumenischen Dienst zu rechnen.

Nach dem I. Vatikanischen Konzil und nach der über ihn verhängten Exkommunikation begann Döllinger mit der praktischen

⁶ Vgl. S. 182–184 des in Anm. 3 genannten Buches.

Ausführung des eben Dargelegten. Er tat dies u. a. mit seinen Vorträgen «Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» von 1872 und dann vor allem damit, dass er die «Bonner Unionskonferenzen» von 1874 und 1875 zustande brachte⁷. Über die ökumenische Funktion der Theologie scheint er sich indessen nie mehr so ausdrücklich geäußert zu haben wie an der Gelehrtenversammlung von 1863, wenn ich wenigstens nichts übersehen habe.

Hingegen finden sich seine Gedanken in zwei grundlegenden Dokumenten der altkatholischen Bewegung bzw. der altkatholischen Kirchen wieder. So im «Programm des Katholikentages in München» vom 22. bis 24. September 1871, wo es unter Nr. III heisst: «Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und kanonistischen Wissenschaft eine Reform in der Kirche», welche die verfassungsmässige Teilnahme der Laien am kirchlichen Leben im Geist der alten Kirche wiederherstellt, und wo die Erwartung ausgesprochen wird, dass «auf dem Wege der Wissenschaft» eine allmähliche Verständigung mit den protestantischen und den bischöflichen Kirchen erreicht werde⁸. Ferner in der «Utrechter Erklärung der Bischöfe der Altkatholischen Kirchen» von 1889, deren Ziffer 7 mit den Worten beginnt: «Wir hoffen, dass es den Bemühungen der Theologen gelingen wird, unter Festhaltung an dem Glauben der ungeteilten Kirche, eine Verständigung über die seit den Kirchenspaltungen entstandenen Differenzen zu erzielen⁹.»

Vor allem aber darf darauf hingewiesen werden, dass die ökumenische Funktion, die Döllinger 1863 der Theologie zugewiesen hat, ein wesentlicher Faktor in der Entstehung der ökumenischen Bewegung und in der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen und schliesslich auch bei der im II. Vatikanischen Konzil vollzogenen ökumenischen Öffnung geworden ist und sich so bestätigt hat.

Hierher gehört zum Teil auch ein freilich über diesen Zusammenhang hinausgreifendes weiteres Postulat des schon erwähnten «Pro-

⁷ Vgl. Reusch, Fr. Heinrich, Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, Bonn 1874, und von demselben: Bericht über die am 10.–16. August 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, Bonn 1875. Dazu Oeyen, Christian, Die Entstehung der Bonner Unions-Konferenzen im Jahr 1874, 1971 der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern als Habilitationsschrift vorgelegt (noch nicht im Druck erschienen).

⁸ Vgl. Küry, Urs, Die Altkatholische Kirche, Bd. III von «Die Kirchen der Welt», Evangel. Verlagswerk Stuttgart 1966, S. 425.

⁹ An dem in Anm. 8 genannten Ort, S. 427.

gramms des Katholikenkongresses» von 1871. Nr. IV lautet: «Wir halten bei der Heranbildung des katholischen Klerus die Pflege der Wissenschaft für unentbehrlich¹⁰.» Die Fortsetzung, die sich gegen die Abschliessung in besondern Lehranstalten wendet, zeigt, dass bei der Pflege der Wissenschaft an universitätsmässige Ausbildung gedacht ist – ein Hinweis darauf, welche Bedeutung unserer Fakultät und ihrem Jubiläum über die christkatholische Kirche der Schweiz hinaus beigemessen wird.

II. Historische Forschung

Es wurde bereits erwähnt, dass nach Döllinger die Theologie «zwei Augen» haben muss, neben der Spekulation die historische Forschung. Historische Forschung ist für ihn also integrierender Faktor theologischer Wissenschaft. Er betrachtet diese These als eine geradezu undiskutable Selbstverständlichkeit; denn da «die christliche Religion Geschichte» ist, kann sie «nur als historische Tatsache im Lichte ihres anderthalbtausendjährigen Entwicklungsganges vollständig verstanden und gewürdigt werden»¹¹. Man wird diesen Satz nicht dahin verstehen dürfen, als wollte Döllinger den begründenden Anfang der Offenbarung in die nachfolgende Geschichte einebnen und umgekehrt alles, was sich entwickelt hat, als Offenbarung deklarieren, sonst besässe sein Postulat von der kritischen Funktion der Theologie keine Basis¹². Er wird die «christliche Religion» in dem Sinn als *eine* Geschichte verstehen, dass die Offenbarung sich als Geschichte ereignet und unter der Leitung des Heiligen Geistes Geschichte aus sich entlässt, wobei einerseits nur die Offenbarung und der Heilige Geist diese Geschichte zu *dieser* Geschichte machen und andererseits nur diese Geschichte zeigt, was die Offenbarung, die «christliche Religion» ist¹³, auch wenn es in dieser Geschichte fehlerhafte Auswüchse gibt.

Es ist aber auch zu beachten, was für Döllinger mit «Geschichte» und mit «historischer Forschung» alles umfasst ist. Es

¹⁰ An dem in Anm. 8 genannten Ort.

¹¹ «Kleinere Schriften», S. 170, 266, ebenso Akademische Vorträge, Bd. 2, S. 44 und 216. Dieser Gedanke steht mehr oder weniger deutlich, direkt oder indirekt hinter allen Äusserungen Döllingers, die von der historischen Forschung als Faktor der Theologie sprechen.

¹² Vgl. auch «Kleinere Schriften», S. 187.

¹³ Die Ausführungen in «Kleinere Schriften», S. 185f., dürfen wohl in diesem Sinn verstanden werden.

wird sichtbar, wenn man dem Stichwort «historischer Sinn» nachgeht¹⁴ und sieht, was alles damit in Zusammenhang gebracht wird. So wird die Gabe, in kosmopolitischem Umfang das Sinnen und Streben anderer Völker zu verstehen, als «historischer Sinn» interpretiert¹⁵. Das was den Forscher im Unterschied zum blossen Sammler zum wahren Wissenschaftler macht, ist die selbständige Forschung; und das, was es dazu braucht, wird wiederum als «historischer Sinn» bezeichnet. Das wird aber nicht bloss im Blick auf die Geisteswissenschaften gesagt. Humboldt wird gerade deswegen als Repräsentant des historischen Sinnes eingeführt, «weil er als Naturkundiger wie als Historiker nach der gleichen Methode verfuhr»¹⁶. Der Wandel vom Dogmatismus zur Erkenntnis der Zusammengehörigkeit des Rechts mit Volksleben und Situation in der Jurisprudenz wird dem historischen Sinn zugeschrieben¹⁷. Ebenso werden die Erfolge der Deutschen in der Philologie, die Entdeckung, dass Philosophie ohne Philosophiegeschichte nicht möglich sei und noch manch anderes auf den historischen Sinn zurückgeführt¹⁸. An König Maximilian II. wird gerühmt, dass er erkannte, dass «der historischen Schule die Zukunft gehöre, dass im Grunde die in ihrer umfassenden Bedeutung aufgefasste Geschichte beide Wissensgebiete (sc. die Theologie und die Jurisprudenz) in ihrem Schoosse trage»¹⁹. Aus der Geschichte der Universitäten wird der Schluss gezogen, dass für jeden Studierenden, welcher Fakultät immer er angehöre, der Segen des Universitätslebens «in der Erwerbung und Ausbildung jenes historischen Sinnes» bestehe²⁰. Darum wird den Theologen gesagt: Wenn ihre Wissenschaft den Anspruch erheben müsse, dass alle andern Wissenschaften zu ihr hinführen, so dürfe sie sich auch gegen keine andere abschliessen; sie müsse vielmehr die Früchte aller Fakultäten sammeln, was sie vermöge der Pflege des historischen Sinnes auch werden tun können, da er sie auch unbequemen Ergebnissen der Geschichte stand-

¹⁴ Es kommen hier natürlich nur Schriften in Betracht, in denen sich Döllinger *über* die Wissenschaft äussert (das sind vor allem die, welche bisher zitiert wurden), nicht aber die viel zahlreicheren, in denen er sich mit historischen Problemen als solchen beschäftigt. Im übrigen ist sein Denken sehr einheitlich.

¹⁵ Döllinger, Akademische Vorträge, Bd. 2, S. 37.

¹⁶ A. a. O., S. 42f.

¹⁷ A. a. O., S. 44f.

¹⁸ A. a. O., S. 46–49.

¹⁹ A. a. O., S. 197.

²⁰ A. a. O., S. 52.

halten lasse²¹. Die Philosophiegeschichte wird nachdrücklich postuliert, weil sie die die Geschichte beherrschenden Ideen aufweisen und so den «Plan göttlicher Weltregierung, der allein die Geschichte verständlich macht, zur Anerkennung bringen»²² werde.

Aus alledem geht deutlich hervor, dass bei Döllinger historische Forschung und vor allem Geschichte und historischer Sinn eine allumfassende, universale Bedeutung haben. Sie sind sowohl auf das Ganze des Wissens als auch auf das Ganze des Geschehens und damit wohl auch auf das Ganze des Seins ausgerichtet. Anscheinend versteht Döllinger das Ganze von Geschehen und Wissen als eine organische Einheit. Und der «historische Sinn» ist es, der diese lebendige Einheit erfasst und das einzelne in seiner organischen Beziehung mit anderm und der Einheit des Ganzen sieht.

Da nun Döllinger erklärt hat, dass die Theologie zwei Augen haben müsse, das der «Spekulation» und das der historischen Forschung, und da bis jetzt nur von Geschichte, historischem Sinn und historischer Forschung die Rede war, drängt sich die Frage auf, was nun die Funktion der «Spekulation» sei und wie von beiden Faktoren zusammen die Theologie gebaut werde. Ich habe bis jetzt keine Äusserung Döllingers gefunden, die auf diese Frage Antwort gäbe, nicht einmal eine Stelle, an der er selber diese Frage stellt. Ich glaube diesen Tatbestand dahin interpretieren zu sollen, dass für Döllinger in dem, was er mit Geschichte meint und was der historische Sinn erfasst, die «Spekulation» bereits in Aktion ist. Er sieht ja in der Geschichte Ideen, welche die Geschichte beherrschen, anerkennt einen Plan der göttlichen Weltregierung, der allein die Geschichte verständlich macht, und sieht die kritische Funktion der Theologie darin, dass sie die Erscheinungen an ihrer Idee misst. Geschichte kann demnach überhaupt nur im Verein mit «Spekulation» verstanden und erforscht werden. Die Theologie hat es darum nicht nur mit einem beliebigen Strang neben andern Strängen des Geschichtsgangs zu tun, sondern mit dem, zu dem alle Wissenschaften und Stränge hinführen. Sie beschäftigt sich nicht nur mit «einer Geschichte», sondern mit *der* Geschichte, indem sie sich mit dem beschäftigt, was durch Offenbarung angefangen und unter der Leitung des Heiligen Geistes weitergeführt wurde und zu dem darum alles andere hinführt. Man könnte vielleicht sagen, dass die Theologie im Sinne Döllingers darin theologi-

²¹ A. a. O., S. 53f.

²² A. a. O., S. 49f.

sche Wissenschaft ist, dass sie alles, was in Geschichte ist, auf seinen göttlichen Nenner bringt und dann so ins Bewusstsein hebt. Das dürfte auch seiner Definition von Theologie entsprechen, mit der er seine Rede vor der Gelehrtenversammlung eröffnete, und zugleich erkennen lassen, was für Döllinger in seinem mehrmals ausgesprochenen Satz, dass Christentum Geschichte sei, enthalten war. Was Döllinger mit seinen kirchengeschichtlichen Forschungen zutage fördert, ist also nicht nur Material für die Theologie; es ist das auch, zugleich ist es aber auch selber schon Theologie.

Das soll nicht heissen, dass Döllinger es abgelehnt hätte, eine Dogmatik mit systematischer Ordnung der Inhalte des Glaubensbewusstseins aufzubauen,²³ und statt dessen allein eine Darstellung der Geschichte geboten hätte. Aber die materiellen Aussagen wären dieselben wie in seiner Geschichtsdarstellung. Denn für ihn gibt es, abgesehen von den fehlerhaften Auswüchsen, keine Spannung zwischen der historischen Frage und der Wahrheitsfrage. Der «garstige Graben», von dem Lessing in «Über den Beweis des Geistes und der Kraft» spricht, existierte für Döllinger nicht. Für ihn ist die Beantwortung der historischen Frage auch schon die Beantwortung der Wahrheitsfrage; denn eben: «das Christentum ist Geschichte». Und im Walten des historischen Sinnes ist auch schon die Lösung der erkenntnistheoretischen Probleme enthalten, die Döllinger anscheinend nie bewusst gemacht hat. Er hat zwar durchaus Gewicht auf die Methodenfrage gelegt, hauptsächlich in der Ablehnung der scholastisch-analytischen Methode. Für sein eigenes Verständnis von theologischer Wissenschaft scheint ihm aber mit der Bejahung der «historischen Methode» alles Wesentliche gesagt gewesen zu sein. Natürlich stellte sich auch bei jeder Einzeluntersuchung die Methodenfrage. Er suchte dafür aber keine theoretische Klärung. Er scheint sie mehr als eine Sache des Fingerspitzenfühls empfunden zu haben, die er mit seinen Schülern einübte, und in der ihm zugleich etwas vom Geheimnisvollsten im Ge-

²³ Vgl. Friedrich, J., Döllinger, Bd. 3, S. 420, wo aus einer Schrift eines Döllinger-Gegners die Stelle zitiert wird, in welcher er angibt, wie eine richtige, positive Theologie, d. h. eine Dogmatik, aufgebaut sein müsse. Dazu bemerkt Friedrich: «Als ob die deutschen Gelehrten oder Döllinger ... die Aufgabe der positiven Dogmatik anders aufgefasst hätten!» Dieser Satz stammt also zwar nicht von Döllinger, sondern von Friedrich; es ist aber nicht daran zu zweifeln, dass Döllinger ihm zugestimmt hätte. Man könnte fast sagen: Wenn Friedrich diese Auffassung vertritt, so würde sie erst recht von dem doch konservativeren Döllinger vertreten.

schehen von Wissenschaft begegnete. In seiner Gedenkrede auf König Maximilian II. kommt er darauf zu sprechen, wo er auf die Frage, was denn «der wissenschaftliche Geist» sei, antwortet, es sei der «fein ausgebildete, zugleich auf Reinheit des Willens und auf Schärfe der Intelligenz beruhende Wahrheitssinn», die «durch lange und sorgfältige Übung erworbene Fertigkeit, die rechten Werkzeuge, die rechten Forschungsmittel und Methoden anzuwenden», um «die verborgene Wahrheit zu entdecken» und mit schon bekannten Wahrheiten in Zusammenhang zu bringen; die Kunst, sich von vorgefassten Meinungen zu befreien und das Gefundene möglichst adäquat darzustellen. Er meint darum der wissenschaftliche Geist sei etwas Göttliches, an das man sich immer nur annähern könne²⁴.

Da sich Döllinger fast ausschliesslich mit kirchengeschichtlichen Arbeiten beschäftigte, ist es verständlich, dass er wie die meisten seiner Fachkollegen nie mit der ganzen Schwierigkeit der Frage nach der Möglichkeit historischer Erkenntnis und nach der Begründung ihrer Methodik konfrontiert wurde. Denn der Glaube an die Kontinuität der Kirche und die Vertrautheit mit dem Stand der Kirche in seiner Gegenwart und den in ihr vertretenen Behauptungen und Tendenzen einerseits und die Begegnung mit den Quellen früherer Zeiten andererseits schufen ein Spannungsverhältnis, das ihn so viele Entdeckungen machen liess, dass er kaum ein Bedürfnis nach Klärung der angedeuteten Fragen empfinden musste, ganz abgesehen davon, dass ihn die Unkenntnis und Missachtung historischer Tatbestände auf seiten seiner Gegner nur von der Solidarität seines Verfahrens überzeugen konnte. Immerhin, da Döllinger für die Wissenschaftlichkeit der Theologie zu Felde zog, muss man prüfen, inwiefern er die mit seinem Postulat verbundenen Probleme gelöst habe. Da wird man zuerst feststellen können, dass die Frage innerhalb seiner Konzeption von Wissenschaft als gelöst erscheint. Nur geht dann die Frage sofort dahin weiter, ob diese Konzeption die vorhandenen Probleme nicht eher verdecke als kläre.

Jedenfalls werden wir heute, da die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie neu erwacht ist²⁵, mit der Konzeption Döllingers kaum durchkommen. Selbstverständlich kann ich hier

²⁴ Döllinger, Akademische Vorträge, Bd. 2, S. 207f.

²⁵ Das Problem wurde schon 1931 in aller Schärfe von Heinrich Scholz gegenüber Karl Barth formuliert (ZZ 9 [1931], Heft 1) und 1936 in «Theologische Aufsätze. K. Barth zum 50. Geburtstag» unter einem spezielleren Ge-

nicht auf eine Erörterung der Fragen eintreten, die durch das Verhältnis der Theologie zur gegenwärtig laufenden wissenschaftstheoretischen Diskussion gestellt sind, aber nicht nur darum, weil es, wie man zu sagen pflegt, «den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde». Dies wäre allerdings um so mehr der Fall, als, wenigstens nach meiner Meinung, zuerst eine erhebliche Vorarbeit geleistet werden müsste, um zu klären, worin die zentralen Probleme bestehen und wie sie zu formulieren seien, damit jenes Verhältnis mit Aussicht auf Erfolg überhaupt diskutierbar wird. Ich teile die Ansicht von Elisabeth Ströker, die sie in der Einleitung zu ihrer empfehlenswerten «Einführung in die Wissenschaftstheorie» äussert, wonach die wissenschaftstheoretischen Ansätze in den Geisteswissenschaften noch nicht zu der Durchgestaltung gediehen seien, die es erlaubte, in Kürze über ihre Methoden und Resultate zu berichten²⁶. Das ist sehr zurückhaltend formuliert. Ich will immerhin einige Punkte angeben, die mir im Zusammenhang der erwähnten Vorarbeit als besonders dringlich erscheinen, und zum Teil auch schon andeuten, wie ich die Dinge zur Zeit sehe, womit sich vielleicht bereits ein Beitrag zur Lösung der im Referat über Döllinger aufscheinenden Probleme leisten lässt.

Zuerst aber zwei Vorbemerkungen: a) Ich bin der Meinung, dass diese Probleme von höchster praktischer Bedeutung seien, da ihre Ungeklärtheit ein nicht unbeträchtlicher Faktor in der sog. modernen Glaubenskrise darstellen und auch eine der Ursachen sein dürfte für die bedrückende Erfahrung mancher Prediger, mit ihrer Verkündigung nicht anzukommen. b) Angesichts des Umstandes, dass es sich bei dem, was ich zu sagen gedenke, wie bereits angedeutet, zum Teil noch um ein Sich-Vortasten handelt, werde

sichtspunkt noch intensiviert. Beide Aufsätze sind in der «Theologischen Bücherei» Bd. 43, hg. von Gerhard Sauter, neu abgedruckt. Der Band bietet als Einleitung einen instruktiven Bericht über die Geschichte des Problems von Gerhard Sauter und versammelt einschlägige Arbeiten von E. Troeltsch, P. Tillich, E. Peterson, K. Barth, F. Gogarten, H. Scholz, H. J. Iwand, J. Schniewind, D. Ritschl. Der Band bietet auch eine umfängliche Bibliographie bis 1971. Erst nachher erschienen und hier unbedingt noch zu nennen sind: Pannenberg, Wolfhart, Wissenschaftstheorie und Theologie, Suhrkamp 1973; dann die Diskussion zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling: Albert, Hans, Traktat über kritische Vernunft, J.C.B. Mohr², 1969; Ebeling, Gerhard, Kritischer Rationalismus?, J.C.B. Mohr, 1973; Albert, Hans, Theologische Holzwege, J.C.B. Mohr, 1973.

²⁶ Ströker, Elisabeth, Einführung in die Wissenschaftstheorie, Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt 1973, S. 10.

ich mich sehr zurückhaltend äussern; es werden darum häufig Formulierungen gebraucht wie «mich dünkt», «mir scheint» und dergleichen. – Nun also die angekündigten «Punkte»:

1. Es sollte versucht werden, eine Klärung und ein Konsens hinsichtlich des erkenntnistheoretischen Problems zu erreichen. Die erkenntnistheoretische Diskussion scheint mir insofern in eine Aporie geführt zu haben, als sich sowohl der Empirismus als auch der reine Rationalismus oder Idealismus oder wie man das Gegenstück zum Empirismus nennen will, je für sich allein genommen, als undurchführbar erwies. Es gibt aber auch keine Vermittlung zwischen beiden. Bei jedem Erkenntnisakt sind immer beide zugleich im Spiel. Es gibt keine Erfahrung, Beobachtung, Feststellung, ohne dass dabei nicht irgendeine Konzeption, Idee oder Überzeugung impliziert oder vorausgesetzt wäre. Und es gibt keine Ideen und Konzeptionen, ohne dass sie durch gewisse zutreffende oder vermeintliche Beobachtungen und Erfahrungen veranlasst und bedingt wären. Ich teile in dieser Sache also die Ansicht des sog. «kritischen Rationalismus», die Hans Albert wie folgt formuliert: «Die für die Deutung der Realität interessanten Theorien sind ... Erfindungen, Konstruktionen, also Phantasieprodukte... Die Theoriebildung ist also eine schöpferische Tätigkeit, keine passive Schau, bei der ‚Gegebenes‘ gespiegelt wird²⁷.» Es wirkt etwas provokativ, wenn Albert die Theoriebildungen als Erfindungen, Konstruktionen und gar als Phantasieprodukte bezeichnet. Wenn ich recht verstehe, will er mit dieser Ausdrucksweise nur möglichst stark hervorheben, dass Theoriebildung – er denkt dabei zwar nicht nur, aber wohl in erster Linie an naturwissenschaftliche Erkenntnis, und zwar auch an die, die sich bewährt hat – nicht etwas Gegebenes oder Absolutes ist, sondern nicht ohne menschliche Aktivität, eben Konzeptionen oder Hypothesen zustande kommt. Keinesfalls will er mit seiner Ausdrucksweise die Theoriebildung abwerten. Dennoch, die Ausdrucksweise ist insofern verführerisch, als sie dem Gegensatz zum Abgelehnten zuliebe die Dinge so sehr hinunterspielt, dass man nicht mehr spürt, wieviel in seiner These liegt. Ich meine, dass man dasselbe, ohne es zu verändern, auch in folgender Weise sagen könnte: Es gibt keinen absoluten, neutralen, entscheidungsfreien Anfang der Erkenntnis. Bei jeder Erkenntnis ist menschliche Kreativität, also Entscheidung,

²⁷ Albert, Hans, Traktat über kritische Vernunft, J.C.B.Mohr², 1969, S. 26.

also Freiheit beteiligt²⁸. So verstanden hat die These Alberts eine eminente theologische Relevanz. Ich will sie in hypothetischer Form andeuten: Wenn es wahr ist, dass Gott Herr ist und den Menschen als seinen freien Partner haben will, so muss sich das daran zeigen, dass es keine neutral-absolute, keine entscheidungsfreie Erkenntnis gibt, also daran, dass Erkenntnis nur unter freier Beteiligung des Menschen geschieht²⁹. Und umgekehrt: Wenn es absolute entscheidungsfreie Erkenntnis gäbe, die ohne Beteiligung des Menschen in ihn überginge, so wäre es an dieser fundamentalen Stelle unmöglich, von freiem Herr-Sein Gottes und von Freiheit des Menschen zu reden; das Herr-Sein Gottes wäre dann in diesem Zusammenhang nicht von einem Zwangsautomatismus zu unterscheiden.

Die angedeutete erkenntnistheoretische These gilt auch gegenüber Ereignissen, die als Offenbarungsereignisse bezeichnet werden. Wie immer die Frage zu beantworten sei, wie man aus der Gegenwart ein Ereignis in der Vergangenheit erkennen kann, kann jedenfalls die Erkenntnis eines Offenbarungsereignisses keine entscheidungsfreie Erkenntnis sein. Was hätte es sonst für einen Sinn, von «Glaubensentscheidung», überhaupt von «Glauben», von «Bekenntnis» und «Dogma» – «Dogma» im Sinn von Bekenntnis verstanden – zu sprechen? In der Bibel zeigt sich das daran, dass bei vielen Offenbarungsereignissen auch Menschen dabei sind, die das Ereignis zwar durchaus feststellen, aber es nicht als Offenbarungsereignis erkennen.

Im selben Sinn ist auch von Intuition und Evidenz zu reden. Beides gibt es. Aber beides gibt es nicht an sich, sondern immer von gewissen Überzeugungen und Konzeptionen her, die schon bestehen, womit aber nicht ausgeschlossen ist, dass im Ereignis von Intuition oder Evidenz die vorausgesetzten Überzeugungen und Konzeptionen verändert werden können; sie sind dann als veränderte wieder mit im Spiel.

2. Um in eine wissenschaftstheoretische Diskussion eintreten zu können, müsste die Theologie die Begriffe definieren, die für

²⁸ Albert sagt das, wenn ich nichts übersehen habe, nie so. Ich weiss darum nicht, ob er mit dieser Interpretation seiner These einverstanden wäre, sehe aber auch nicht, was er dagegen einwenden müsste.

²⁹ Ich musste den Gedanken hypothetisch formulieren, weil er nur dann als direkte Konsequenz der These Alberts präsentiert werden dürfte, wenn zuerst ausgemacht wäre, was mit den Ausdrücken «Gott», «Gott ist Herr», in diesem Zusammenhang gemeint ist.

einen bestimmten Erörterungszusammenhang grundlegend sind. Dabei muss ich unterstreichen, dass ich nur von einem Definieren der *Begriffe*, nicht von einem Definieren der «Dinge», «Sachen», «Grössen» rede; denn die Dinge selber kann man nicht definieren. Man hat schon immer gewusst, dass man Gott nicht definieren kann. Das gilt aber auch von allem andern, worüber man diskutieren möchte. Aber um diskutieren zu können, muss man die Begriffe definieren, mit deren Hilfe man sich über eine Sache verständigen möchte. Solche Definitionen von Begriffen kann man relativ frei wählen. Es müssen nur zwei Bedingungen erfüllt sein: Man muss sich über die Definitionen verständigen, und sie müssen sich als brauchbar erweisen. Ist die zweite Bedingung nicht erfüllt, so kann man die Definition verbessern. Man ist auch nicht für immer an eine Definition gebunden. Man kann für einen andern Erörterungszusammenhang für dieselben Begriffe andere Definitionen wählen; man muss es nur angeben und sich neu verständigen. Geschieht das nicht, ist eine wissenschaftstheoretische Diskussion unmöglich. Ich habe den Eindruck, dass dieses Postulat allzuoft nicht erfüllt sei, dass man die Begriffe und die zu erörternde Sache miteinander vermische und in eines werfe und mit einer «intentionalen Sprechweise» alles verwirre. Mit «intentionaler Sprechweise» meine ich, dass ein Sprecher glaubt, er könne die von ihm angezielten, intendierten Gedanken und Überzeugungen in die einzelnen Wörter legen, die er verwendet, oder dass er gar glaubt, sie lägen schon in den verwendeten Wörtern, und dann erwartet, dass der Hörer diese Intentionen erkennen, teilen und ihnen folgen müsse. In dieser Linie scheinen mir fast nur Anhängerschaft, Ablehnung oder Missverständnisse, aber kaum Diskussion möglich zu sein; Verstehen fällt dabei in der Regel mit Anhängerschaft zusammen.

3. Ein weiteres Erfordernis für wissenschaftstheoretische Diskussionen und ein Minimalerfordernis für Wissenschaftlichkeit³⁰

³⁰ Wenn ich von einem «Mindesterfordernis für Wissenschaftlichkeit» spreche, so hat das, wie auch die Ausführungen unter Punkt 2, wohl etwas mit den Bedingungen zu tun, die nach Heinrich Scholz erfüllt sein müssen, damit von Wissenschaft gesprochen werden kann (vgl. seine in Anm. 25 genannten Aufsätze). Dennoch will ich nicht in eine grundsätzliche Diskussion über jene Bedingungen eintreten und weder behaupten, dass man auch andere Bedingungen formulieren könnte (z.B. für die Theologie und andere Geisteswissenschaften), noch dass die Theologie unbedingt als eine Wissenschaft müsse anerkannt werden können. Ich will nur meiner persönlichen Meinung Ausdruck geben, dass von Wissenschaftlichkeit der Theologie von vornherein nicht gesprochen werden könnte, wenn die in Punkt 2 und 3 ge-

überhaupt scheint mir in der Intensivierung des Voraussetzungsbewusstseins zu bestehen, d. h. man sollte in der Lage sein, für jede Aussage, sobald es die Gesprächssituation erfordert, anzugeben, was darin an Voraussetzungen impliziert ist, und auch darüber Rechenschaft geben können, inwiefern sich eine bestimmte Voraussetzung überprüfen, diskutieren und begründen lässt, oder ob es sich um eine Annahme handelt, die man nicht weiter begründen, sondern höchstens rechtfertigen kann, z. B. aus gewissen Beobachtungen oder aus ihrer Leistungsfähigkeit. Dass eine Annahme nicht begründet werden kann, heisst noch lange nicht, dass sie wertlos oder falsch sein müsse (vgl. Ziffer 1). Aus demselben Grund sollte man mit Pauschalbehauptungen (z. B. über «die» Welt, «die» Vernunft usw.) vorsichtig sein und prüfen, ob sie sich nicht in Aussagen über bestimmt angebbare Vorgänge und Tatbestände verteilen lassen oder wirklich generell gelten sollen.

4. Zur Erfüllung der unter 2 und 3 genannten Postulate wäre wahrscheinlich auch eine Klärung des Sprachproblems erforderlich, die z. B. Auskunft geben könnte über die Beziehungen zwischen Sprache als System (im Sinn von de Saussure), Sprachgebrauch und aussersprachlicher Wirklichkeit. (Über dieses Thema hätte ich zwar dezidierte und, wie ich meine, belegbare Ansichten; aber hier gilt nun direkt der Ausdruck, dass ihre Darstellung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.)

5. Was unter 3 am Anfang gesagt wurde, gilt ganz besonders hinsichtlich der Anwendung der sog. «historischen Methode». Es ist auffällig, wie häufig und selbstverständlich in allen theologischen Disziplinen die Anwendung der historischen Methode anerkannt wird und wie selten sich jemand darüber Rechenschaft gibt, was das heisst, wie das zugeht und was darin impliziert ist. Es sei darüber das Nötigste angedeutet. Schon J. G. Droysen hat in seiner Historik von der Verwendung des Analogieprinzips in der historischen Forschung gesprochen. Er tat es allerdings nur im Blick auf die Frage, wie das vorhandene Material zu ordnen sei³¹ oder wie sich Lücken im Material ausfüllen lassen³², und lehnte seine An-

nannten Forderungen nicht erfüllt werden, und dass die Nichterfüllung dieser Forderungen für Theologie auch dann schädlich sei, wenn sie auf die Anerkennung als Wissenschaft keinen Wert legte.

³¹ Droysen, Johann Gustav, Historik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1960, S. 146. Die erste Vorlesung über das Thema hielt Droysen 1857.

³² A. a. O., S. 88, 159f., 335, 340.

wendung in gewissen Fällen sogar ab³³, während seine Geltung auch in vielen andern Überlegungen, obschon unausgesprochen, faktisch anerkannt ist. Mit grösster Eindrücklichkeit hat dann Ernst Troeltsch die Herrschaft des Analogieprinzips in der historischen Forschung und im historischen Denken überhaupt dargestellt. Er hat es aber kennzeichnenderweise gar nicht mehr erst postuliert oder begründet, sondern nur noch die Wucht seiner alles umfassenden und jeden Anspruch auf besondere Autorität entthronenden Wirkung vor Augen geführt³⁴. Mit «Analogieprinzip» ist gemeint, dass das Kriterium, nach dem alle Materialien (Überbleibsel, Dokumente, Quellen), die für die Erforschung eines Sachverhaltes in der Vergangenheit zur Verfügung stehen, geprüft, eingeordnet und ausgewertet werden und das auch für die Rekonstruktion des erfragten vergangenen Ereignisses massgeblich ist, in unserer heutigen Erfahrung, in unserer heutigen Auffassung von Welt, Mensch und Leben besteht. Kurz gesagt: Wir erforschen und interpretieren die Vergangenheit in Analogie zu unserer heutigen Erfahrung, in Analogie zu unserm heutigen Verständnis der Faktoren, deren Zusammenspiel und gegenseitige Bedingtheit die Lebensvorgänge, das menschliche Verhalten und so die Geschichte aus sich entlassen. Und Troeltsch unterstreicht, dass diese Analogie *das* Mittel sei, durch das allein kritisches, methodisch-systematisches Erforschen und Verstehen der Geschichte möglich sei. Diese Analogie impliziert die prinzipielle Gleichartigkeit alles Geschichtlichen mit der Gegenwart und die Wechselwirkung aller Vorgänge, die wohl vielfältigste Unterschiede kennt aber keine Ausnahmen zulässt, etwa im Sinn von Ereignissen mit absolut gültiger Bedeutung. Troeltsch spricht darum von der «Allmacht der Analogie» und deren Wirkung, die darin besteht, dass es auf dem Gebiet des Historischen nur noch Wahrscheinlichkeitsurteile gibt und dass alles in einen ganzen Zusammenhang hinein relativiert und insofern nivelliert wird, so dass dogmatische Behauptungen absoluter Normen nicht mehr möglich sind. Mit Nachdruck hebt er hervor, dass es sich dabei nicht um einzelne Ergebnisse, sondern um Wirkungen der Methode als solcher handelt, ohne die und gegen die niemand mehr denken könne.

³³ A. a. O., S. 422, 427.

³⁴ Troeltsch, Ernst, Gesammelte Schriften II, J.C.B.Mohr 1913, S. 729–753; neu abgedruckt in dem in Anm. 25 genannten Bd. 43 der «Theologischen Bücherei», S. 105ff. Erstmals erschien die Arbeit 1898 in «Studien

Die Schilderung ist, als solche weithin zutreffend, sehr bedenkenswert. Daraus ergibt sich: Wenn die Methodik historischen Forschens und damit auch die Urteilstkriterien in der Analogie zu unserer heutigen Erfahrung, genauer in der Analogie zu unserer heutigen Auffassung von Welt und Leben besteht, so ist bereits darüber entschieden, dass die historische Forschung der Kategorie nach nichts anderes herausfinden kann, als was sie in ihrer gegenwärtigen Auffassung von Welt und Leben bereits vorausgesetzt hat, es sei denn, dass sie durch ihre Begegnung mit Vergangenen veranlasst wird, die zunächst vorausgesetzten Auffassungen zu ändern. Wenn z. B. in der gegenwärtigen Weltauffassung der Gedanke enthalten ist, dass alle Geschichte eine Kontinuität von sich gegenseitig bedingenden Wechselwirkungen darstelle, in der es keine Einbrüche von grundsätzlich anderer Natur geben könne, so wird sie auch in der Vergangenheit nur diese Kontinuität finden, und wo sie auf etwas trifft, dessen Einordnung in diese Kontinuität nicht belegbar ist, wird sie dies der Lückenhaftigkeit oder den unhaltbaren Ansichten der Quellen zuschreiben³⁵. Oder: wenn in der vorausgesetzten gegenwärtigen Auffassung von Welt und Leben Gott nicht vorkommt, so wird sie ihn auch in den Zusammenhängen der Vergangenheit nicht finden. Man muss darum die These Troeltschs, dass das historische Denken, wie er es schildert, die unausweichliche Auswirkung der historischen Methode als solcher sei, dahin präzisieren und korrigieren, dass es sich nicht um Wirkungen der Methode als solcher handelt, sondern um Wirkungen der Voraussetzungen, die in den heutigen Auffassungen enthalten sind und die durch das Analogieprinzip zu Ordnungsprinzipien und Urteilstkriterien für die historische Forschung eingesetzt wurden. Es ist auffällig, dass Troeltsch diese Präzisierung seiner These nicht selber vorgenommen und darum anscheinend nicht mit der wünschbaren Deutlichkeit bemerkt hat, dass die Auffassungen der Gegenwart, die durch das Analogieprinzip ins Spiel gebracht werden, ihrerseits ein Problem darstellen und keine unbedingte Gültigkeit beanspruchen können. Das erkenntnistheoretische Problem, wie es oben unter Punkt 1 angedeutet wurde, besteht für die historische Erkenntnis genau gleich wie für jede andere Erkenntnis, d. h. jede histori-

des rheinischen Predigervereins». — Vgl. auch «Das Fischer Lexikon», Bd. 24, Geschichte, hg. von W. Besson, S. 78–116, besonders S. 90f.

³⁵ Vgl. dazu Droysens Ausführungen über die Kategorie der «Anfänge», an dem in Anm. 31 a. O., S. 149ff.

sche Feststellung setzt bereits eine Konzeption voraus, und die Konzeption ist durch allerlei Erfahrungsfaktoren veranlasst. Die Anwendung des Analogieprinzips bestätigt dies in vollem Umfang. Wenn man es aber so darstellt, wie Troeltsch es tut, werden wesentliche Probleme verdeckt.

Nach meiner Meinung ist die Klärung dieser Probleme aber auch heute noch nicht viel weiter gediehen. Jedenfalls treffe ich auch in Zusammenhängen, in denen das Problem der historischen Forschung eine wesentliche Rolle spielt, wie etwa bei der Frage nach dem sog. «historischen Jesus», selten eine Erörterung über ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen an. Zur Illustration wähle ich das Einleitungskapitel aus dem Jesus-Buch von Günther Bornkamm³⁶, einem Forscher also, dem niemand grösste Sorgfalt und Umsicht absprechen wird. In jenem Kapitel erörtert Bornkamm die Schwierigkeit, welche der Zeugnischarakter der Evangelien der historischen Nachfrage nach Jesus entgegenstellt. Sie sind Berichte und zugleich Bekenntnisse, was «die Suche nach den blossen Fakten der Geschichte» sehr erschwert (S. 12). Nähmen wir die Evangelien einfach als Berichte, so würden wir ihnen ein ihnen fremdes Verständnis von Geschichte aufzwingen. Würden wir sie auf das reduzieren, was sich mit keinerlei historischen Gründen bezweifeln lässt, bliebe nur noch ein Torso (S. 12/13). Die Aufgabe ist, «im Kerygma der Evangelien die Geschichte, aber auch in der Geschichte das Kerygma zu suchen». Die Unterscheidung ist geboten, um die Zuordnung beider deutlich zu machen (S. 18). Darum musste vom «Geschichtsverständnis der Evangelien-Überlieferung und ihrem Gegensatz zu unserer Denkart» gesprochen werden. Aber die kritische Forschung kann sich dieses Feld nicht verbieten lassen (S. 19). Die Evangelien verwehren die Frage nach dem historischen Jesus nicht (S. 20). Oft genug lassen sie die geschichtliche Gestalt Jesu in unmittelbarer Mächtigkeit, Echtheit und Frische vor uns treten (S. 21). Alle diese Zitate sprechen in irgendeiner Weise von einer Spannung zwischen Bericht, Fakten, Geschichte, historischer Gestalt Jesu einerseits und Bekenntnis, Kerygma, Geschichtsverständnis der Evangelien andererseits, von einer Spannung, die auch an andern Stellen des Buches bemerkbar ist. Dabei erscheint die erste Gruppe als das Primäre, Ursprüngliche, die zweite als das Sekundäre, und wenn nicht für Bornkamm selbst,

³⁶ Bornkamm, Günther, Jesus von Nazareth, Urban-Taschenbücher Nr. 19, 9. Aufl. 1971. Die für das Folgende in Betracht kommenden Seitenzahlen sind seit der 1. Auflage von 1956 unverändert geblieben.

so wird das sicher für die meisten Leser die Bedeutung haben, dass sie das Primäre als das eigentlich Wirkliche, das andere bloss als nachträgliche Deutung und darum als weniger wirklich betrachten. Dazu ist zu bemerken: wenn das, was oben zur Erkenntnistheorie ausgeführt wurde, richtig ist, so ist die von Bornkamm und nicht nur von ihm, gemachte Unterscheidung unhaltbar; denn jede Beobachtung, auch jede Beobachtung einer geschichtlichen Erscheinung, z. B. Jesu, geht von einer bestimmten Konzeption aus und impliziert sie. Es gibt somit überhaupt keine Berichte, die nicht in irgendeiner Weise bereits Beurteilungen und insofern «Bekenntnisse» wären. Die Evangelien können also nicht schon darum, weil sie Bekenntnisse sind, als Quellen fragwürdig sein. Was hinsichtlich des Analogieprinzips gesagt wurde, gilt also bereits für die «primärsten» und «objektivsten» Berichte. Man kann Berichte somit nur auf Grund der darin implizierten Konzeptionen und Interessen einander gegenüberstellen. Aber kein Bericht macht die Ereignisse «an sich» gegenwärtig, sondern immer nur die von da- oder dorthier beobachteten und verstandenen Ereignisse. Dennoch gehen die Ereignisse nicht in den Berichten unter. Ihre Eigenständigkeit bleibt ihnen gewahrt, einerseits weil sie eine bestimmte Ortung im Koordinatensystem von Zeit und Raum besitzen und insofern etwas Quantifizierbares an sich haben, und andererseits weil sie im Schnittpunkt verschiedener Auffassungen stehen, die, wenn sie die Gestalt schriftlicher Berichte haben, ebenfalls bestehenbleiben und immer neu untersucht werden können. Die Ereignisse werden auch nicht relativiert; denn es macht die Natur der Ereignisse selber aus, verschiedenste Stellungnahmen, Beobachtungen, Interpretationen, Berichte zu provozieren. Die Interpretationen gehören zum Ereignis mit hinzu – eine These, für deren Rechtfertigung hier freilich der Raum fehlt.

Will man also in der historischen Forschung wissenschaftlich sauber vorgehen, so muss man nach meiner Meinung Rechenschaft geben über die Anschauung von Welt und Leben, die man in der Anwendung des Analogieprinzips ins Spiel treten lässt. Man kann das prinzipiell, in der Form von Prolegomena tun oder von Fall zu Fall bei der Begründung der einzelnen Urteile. Man kann dazu eine schon vorhandene, literarisch belegte Anschauung, z. B. die von Kant oder Karl Marx, oder eine eigene Konzeption wählen³⁷. Für die

³⁷ Grundsätzlich gilt das für alle historische Forschung. Aus Gründen, die ich hier nicht erörtern kann, ist die Relevanz des Postulats bei vielen Untersuchungen freilich kaum bemerkbar.

Frage nach dem sog. «historischen Jesus» ergeben sich daraus zwei Grundmöglichkeiten, von denen jede viele Varianten haben kann:

a) Man kann eine Anschauung wählen, in der Gott und Christus nicht oder nicht so vorkommen wie in den Evangelien. Dann wird man von daher die Mitteilungen der Evangelien als möglich oder unmöglich, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich beurteilen. Ihr spezieller Charakter wird dann dadurch respektiert, dass man viele Mitteilungen als unmöglich taxiert und höchstens eine mögliche Mitteilung als dahinterstehend herausarbeitet. Je nach der vorausgesetzten Anschauung über Kontinuität und Wechselwirkung wird man zu einem bloss lückenhaften Ergebnis gelangen oder aus wenigen Angaben doch einen Zusammenhang zu konstruieren wissen. Die Folge ist dann, dass die andern theologischen Disziplinen, etwa Dogmatik und Homiletik, entweder diese Ergebnisse respektieren und die kirchlichen Bekenntnisse verabschieden oder beträchtlich uminterpretieren oder dann die vom Historiker vorausgesetzte Anschauung über Welt und Leben aus den Angeln heben, durch eine bessere ersetzen, die Quellen von daher nochmals aufarbeiten und das Ergebnis systematisch darstellen müssen. Auf keinen Fall können sie an den Ergebnissen des Historikers einfach vorbeigehen und diskussionslos etwas anderes machen. Denn wir müssen uns bewusst sein, dass das Analogieprinzip auf Grund der vorausgesetzten Anschauungen über Welt und Leben Urteile über wahr-unwahr, wirklich-unwirklich produziert. Es ist darum unmöglich, sich den Ergebnissen des Historikers gegenüber einfach auf biblische Anschauungen zu berufen, ohne darüber Rechenschaft zu geben, ob und wie man diese Anschauungen im Zusammenhang der heutigen Welterfahrung wenn nicht als bessere, so doch als ebenfalls vertretbare und praktikable Auffassung von Welt und Leben dartun kann.

b) Man kann auch umgekehrt verfahren und sich die Konzeption von Welt und Leben, die man durch das Analogieprinzip bei der historischen Untersuchung in Funktion treten lassen will, von den biblischen Zeugnissen geben lassen. In diesem Fall wird man schon gleich am Anfang darauf achten müssen, dass die am Schluss von a) angedeuteten Bedingungen erfüllt sind. Natürlich werden bei diesem Verfahren so und so viele historische Urteile vorentschieden, aber nicht mehr als bei einem andern, nur auf andere Weise. Die historischen Probleme als solche bleiben auch in diesem

Fall. Nur wäre dabei schon eine unmittelbare Vorarbeit für die Aufgabe von Dogmatik und Predigt geleistet.

Für wissenschaftlich unstatthaft halte ich jedenfalls, dass die angezeigte Problematik nicht bewusst gemacht und in Folge davon im Unbestimmten und Unklaren hantiert wird.

III. Theologische Wissenschaft und Lehramt der Kirche

In seiner Rede vor der Gelehrtenversammlung vertrat Döllinger die Ansicht, dass der katholische Theologe im Unterschied zum protestantischen, der sich mit der Erforschung des Neuen Testaments und der Reformation begnügen könne, die Kirche in ihrem ganzen Entwicklungsgang vom Anfang bis zur Gegenwart im Auge haben müsse (S. 185 f.)³⁸. Er müsse darum um so tiefer graben und um so emsiger prüfen und dürfe auch nicht zurückschrecken, wenn die Forschung ihn in Gegensatz zu vorgefassten Lieblingsmeinungen führe. «Da wir gläubige Theologen sind, so wissen wir, dass auch die schärfste Prüfung nur immer wieder zur Bestätigung der richtig verstandenen kirchlichen Lehre ausschlagen werde» (S. 187). Der katholische Theologe hat die Erkenntnis und den Geist, der ihm die Weihe gibt, aus der Kirche, der sich der göttliche Geist niemals entzieht, und fügt dem nur die persönliche Begabung und die wissenschaftliche Methode bei (S. 187/188). Da die Methode fehlerhaft sein kann, sollte man den Konklusionen der Theologie nicht vorschnell den Charakter kirchlicher Satzungen zuerkennen (S. 188/189). So steht der Theologe zwischen Freiheit und Gebundenheit. Er fühlt sich frei, weil er sich aus eigener Einsicht und Wahl «für immer der Führung und Lehrautorität der Kirche überlassen hat, die er als gottgewollte und göttlich erleuchtete Bewahrerin der Heilswahrheiten und Lehrerin der Völker erkannt hat» (S. 190). Wie der Gatte die Bindung an die Gattin wünscht und als Vollzug seiner Freiheit versteht, so gibt sich der katholische Theologe der Autorität, die über ihm ist und ihm die ruhige Gewissheit gibt, die er von blossen, gleich ihm irrenden Individuen nicht erhalten kann (S. 191/192). Die Vorbilder katholischer Theologie haben darum, wenn sie zu Resultaten gelangten, die von der Lehre der Universalkirche abwichen, den Irrtum nicht bei der Kirche, sondern bei sich gesucht (S. 193). Ein dogmatischer Irrtum muss also

³⁸ Die von hier bis Seite 216 in Klammern genannten Seitenzahlen beziehen sich wieder auf die in Anm. 3 genannten «Kleineren Schriften».

zurückgenommen werden. Sonst aber ist es kein Übel, wenn es mehrere theologische Richtungen gibt, sofern sie alle «wahrhaft wissenschaftlich sind» und sich gegenseitig «Freiheit und Bewegung gestatten»; denn «der Wissenschaft ist diese Freiheit so unentbehrlich als dem Körper die Luft zum Atmen» (S. 195). Sofern es sich nicht um Verstösse gegen die allgemeine Lehre der Kirche handelt, korrigieren sich Fehler der Forschung durch die wissenschaftliche Diskussion am besten von selbst.

Man mag finden, dass die Spannung in diesem Gedankengang bis an die Grenze des Widerspruchs gehe, und darin ein Zeichen dafür sehen, dass Döllinger in der damaligen heikeln Situation zur Sicherheit seine Reverenz vor dem kirchlichen Lehramt machen wollte. Es lässt sich schwer beweisen, dass diese Vermutung falsch sei. Es gibt jedoch auch Gründe für eine andere Interpretation: Zwar hat Döllinger dem Lehramt des Papstes nach dem I. Vatikanischen Konzil widersprochen; aber nur darum, weil er glaubte, dass es aufgehört habe, die Bewahrerin der Lehre der Universalkirche zu sein, während er selber sich an diese Lehre gebunden fühlte und seinen Glauben auch nicht änderte. Wichtiger ist aber dies: In seiner Sicht waren Lehramt und Theologie so sehr eins mit dem grossen Gang der kirchlichen Entwicklung, dass er die Dinge kaum anders sehen konnte. Auch die Freiheit der Wissenschaft gehörte für ihn zu diesem Gang; er sah sie nicht von der Kirche, sondern nur von kurzsichtigen und herrschsüchtigen Leuten bedroht.

Aber gerade so ist durch die Konzeption Döllingers, sofern ich sie recht verstanden habe, die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt gestellt. Diese Konzeption hat nämlich zur Folge, dass zwischen Theologie und kirchlicher Lehre kaum zu unterscheiden ist, wie er ja auch die Theologie als «das wissenschaftliche Bewusstsein, welches die Kirche von sich selbst» besitzt, definiert hat³⁹. Ähnliches ergibt sich, wenn wir auf Grund der Überlegungen über die Bedeutung der Voraussetzungen für die historische Forschung urteilen. Wir müssen nur statt der «Auffassung von Welt und Leben» die Auffassung von Kirche als einer umfassenden kontinuierlichen Entwicklung einsetzen. Gewiss spricht Döllinger auch von Kollisionsmöglichkeiten. Sie gehören einerseits zur kritischen Funktion der Theologie, die schiefe Lieblingsmeinungen aufdeckt und den richtig verstandenen Glauben wieder heraus-

³⁹ «Kleinere Schriften», S. 161; vgl. auch S. 191.

stellt; andererseits entspringen sie, wo sie in Gegensatz zum Dogma geraten, Fehlern der Methode oder – wohl eher – ihrer Anwendung. Diese Fehler lassen sich aber korrigieren. So bleibt, abgesehen von der Möglichkeit behebbarer Fehler, doch eine Identität zwischen dem Glaubensbewusstsein der Kirche und der Theologie als seiner wissenschaftlichen Form. Zwar ist das in Dogmen formulierte Glaubensbewusstsein der Kirche materiell enger begrenzt als das umfassende Bewusstsein der Kirche von sich selbst, wie es von der Theologie herausgearbeitet wird. Dieser Unterschied ist aber ambivalent. Einerseits räumt er dem Dogma eine höhere Autorität ein andererseits spricht er der Theologie einen umfassenderen Charakter, grössere Lebendigkeit⁴⁰ und Zeitgemässheit zu. So muss man erst recht sagen, dass, abgesehen von der Möglichkeit von Verstössen gegen das Dogma, die Theologie mit dem Glaubensbewusstsein der Kirche identisch wird, und zwar unabhängig davon, ob Döllinger das wusste und wollte oder nicht.

Ein ähnlicher Effekt, vielleicht noch stärker, entsteht bei der Exegese der Bibel. Zwar wird meist anerkannt, dass, um das zentralste Beispiel zu nennen, Offenbarung in Jesus Christus und Bezeugung dieser Offenbarung durch die biblischen Zeugen nicht einfach identisch sind. Da jedoch nur die biblischen Zeugnisse direkt vorliegen, wird die genannte Unterscheidung faktisch meist unwirksam. Daraus folgt, dass auch die Erklärung dieser Zeugnisse, also die Ergebnisse der Exegese mit der Offenbarung identisch werden müsste. Abgesehen von fundamentalistischen Kreisen wird diese Identifikation zwar nicht bejaht, weil Exegese eine menschliche Bemühung ist und weil Erkenntnis des Glaubens nicht dieser Bemühung, sondern nur dem Heiligen Geist zugeschrieben werden kann. Hingegen wird auch die Nicht-Identität nicht genauer bestimmt. Und da die exegetische Literatur in der Regel nur *eine* Interpretation anbietet, entsteht der Eindruck, als wäre dies *der* Sinn des biblischen Zeugnisses und der Offenbarung. Die Kirche müsste sich also den Ergebnissen der Exegeten unterwerfen. Das kann sie freilich nicht tun, weil die Ergebnisse der Exegeten zu rasch wechseln und sich zu oft widersprechen. So resultiert ein unklares Spannungsverhältnis zwischen Exegese und Lehramt der Kirche, wie immer dieses Lehramt verstanden wird.

Sowohl die Konzeption Döllingers als auch die geschilderte

⁴⁰ A. a. O., S. 189f. und 194.

Art, Exegese zu verstehen, sind wegen der Bedingungen der angewendeten wissenschaftlichen Verfahren unhaltbar. In der Konzeption Döllingers spielt die historische Untersuchung und damit das Analogieprinzip eine wesentliche Rolle. Das Analogieprinzip vermag aber nur Wahrscheinlichkeitsurteile zu liefern. Auch lassen sich die Voraussetzungen, die durch das Analogieprinzip ins Spiel kommen, selten restlos klären, bleiben also in der Regel teilweise unbewusst. Hinsichtlich der Exegese muss man zwei Möglichkeiten unterscheiden. Sofern Untersuchungen über Probleme wie das des «historischen Jesus», der Biographie des Apostel Paulus, der Entstehung biblischer Schriften, der Geschichte der Urgemeinde und dgl. auch zur Exegese zu rechnen sind, so gilt, was bereits über historische Forschung gesagt wurde. Wird Exegese als wissenschaftliche Erklärung von Texten verstanden, so ist zu beachten, dass bei ihrer Ausführung zumindest folgende Faktoren sich auswirken: wissenschaftliche Nachfrage gibt es nur, wo Fragen gestellt und nach gewissen Methoden beantwortet werden. Fragen können aber nicht aus dem Nichts gestellt werden. Sie wurzeln in mehr oder weniger bewussten Denkwurzelungen und präjudizieren immer in gewissem Umfang die Antwort. Und dann: *Welche* Fragen werden gestellt? Angemessene oder unangemessene? Warum die und die und nicht andere? Alle, die nötig sind? Jede zur Beantwortung der Fragen gewählte Methode wurzelt ebenfalls in einer bestimmten Auffassung und präjudiziert auch ihrerseits das Ergebnis. Einige Methoden funktionieren auch hier nach dem Analogieprinzip. Oft sind gewisse, meist unbewusste, Sprachtheorien im Spiel und wirken wiederum präjudizierend. – Aus allen diesen Gründen haben die Ergebnisse wissenschaftlicher Exegese, nicht obwohl, sondern gerade wenn und weil sie wissenschaftlich ist, hypothetischen Charakter.

Da sich historische Forschung und Exegese und damit auch der Charakter ihrer Urteile und Ergebnisse auf alle theologischen Disziplinen auswirken, können Theologie und Lehramt der Kirche hinsichtlich ihrer Autorität nicht auf gleicher Ebene gesehen, ihr Verhältnis nicht als ein Konkurrenzverhältnis betrachtet werden. Sie sind auch nicht direkt voneinander abhängig. Ihre Autorität und ihre Funktionen sind verschiedener Art. Wenn dem Lehramt die Erstverantwortung für die Weitergabe und den Vollzug der Verkündigung in apostolischer Kontinuität zukommt und wenn es darum auch die Erstverantwortung dafür hat, dass nötige Ent-

scheidungen zustande kommen und ausgeführt werden, so kommt der Theologie die Aufgabe zu, dem Lehramt bei der Ausübung seiner Funktionen in bestimmter Weise Hilfsdienste zu leisten. Als Glieder der Kirche nehmen die Theologen wohl an den Entscheidungsprozessen der Kirche direkt teil, aber wohlverstanden nur sie selbst und nicht die Theologie als solche. Die Theologie als solche hat keine unmittelbare Entscheidungsfunktion. Zu ihrer Aufgabe in der Kirche gehört im Blick auf die genannten Funktionen des Lehramts nach meiner Meinung beispielsweise folgendes: Sie hätte von neu aufkommenden oder auch von herkömmlichen Ideen, Überzeugungen, Verfahrens- und Verhaltensweisen die implizierten Voraussetzungen, ihre Zusammenhänge, Gründe und Konsequenzen zu erforschen und bewusztzumachen, wobei immer mehrere Möglichkeiten zur Erwägung zu geben wären. Damit würde sie mittelbar ihre kritische Funktion erfüllen. Sie hätte bei Entscheidungsprozessen den Beitrag von Exegese und historischer Forschung in der Weise zu leisten, dass sie zeigt: wenn von den und den Voraussetzungen ausgegangen wird, stellen sich die und die Auskünfte mit den und den Implikationen und möglichen Konsequenzen ein. Oder: wenn das und das erreicht werden soll, zeigen sich aus den und den Gründen folgende Mittel und Wege mit den und den Implikationen, Voraussetzungen und anderweitigen Konsequenzen. Mit einem solchen Verfahren könnte die Theologie dazu beitragen, bewusztzumachen, was in einer Entscheidung die Frage ist oder die Fragen sind und was alles dabei mitspielt und eventuell mitentschieden wird. Kurz: die theologische Arbeit basiert wohl auch ihrerseits auf Entscheidungen; sie vollzieht aber als solche nicht selber die Entscheidungen der Kirche.

Versteht die Theologie ihre Aufgabe gegenüber dem Lehramt in dieser Weise, und wenn wir an Predigt, Katechese, Seelsorge denken, wird deutlich, dass alle theologische Arbeit in irgendeinem Zusammenhang mit der Aufgabe des Lehramts steht, so sollte es möglich sein, dass sich alle theologischen Disziplinen gemeinsam an der Erfüllung solcher Aufgaben beteiligten und dass dies auch je von verschiedenen Schulen her geschehen könnte. Dies alles gälte auch dann, wenn man meinte, gar nicht von einem «Lehramt», sondern statt dessen allein von Kirche oder Gemeinde sprechen zu dürfen.

Es ist mir bewusst, dass manche der vorgelegten Gedanken ein wenig quer liegen zu dem, was als selbstverständlich gilt, und dass sie bei der vagen, schwer konturierbaren Situation der Kirche von heute selbst dann, wenn ihr sachlicher Wert ausser Zweifel stünde, nicht leicht eine praktische Bedeutung erlangen könnten. Vielleicht ist es trotzdem nicht überflüssig, diese Überlegungen anzustellen.

Kurt Stalder