

Karl Rahner SJ

Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie

Einige Bemerkungen anlässlich des 100-Jahr-Jubiläums des Unfehlbarkeitsdogmas vom
18. Juli 1870

Der Titel dieses Beitrags lautet sehr mit Absicht und ohne falsche Bescheidenheit: *einige* Bemerkungen über den Begriff der Infallibilität in der katholischen Ekklesiologie. Es handelt sich schon darum bloß um einige Bemerkungen, weil ich aus Mangel an Kompetenz nicht die Absicht habe, den Begriff der Infallibilität in der katholischen Ekklesiologie zu konfrontieren mit ähnlichen Begriffen, die sich in der Religionsgeschichte, in der Philosophie oder sonstwo finden. Ebensowenig ist es meine Absicht, hier die traditionelle katholische Schullehre über die Infallibilität des kirchlichen Lehramts selbst zu exponieren. Diese Lehre darf im allgemeinen hier als bekannt vorausgesetzt werden. Es ist daher für *unsere* Betrachtung ein sekundäres Moment des Inhalts dieser Lehre, daß Papst *und* Gesamtepiskopat als Subjekt dieser Lehrinfallibilität zu gelten haben; es ist vorausgesetzt, daß diese beiden nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen dieses Charisma der Infallibilität haben; daß es sich nur auf den Inhalt der christlichen Offenbarung in dessen Auslegung und Erhaltung, nicht auf dessen Vermehrung bezieht. Es ist anderseits das Infallibilitätsdogma in seinem traditionellen Sinn gemeint, in dem es auch auf die Wahrheit des *einzelnen* definierten Satzes als solchen bezogen ist, nicht also *bloß* in dem Sinn, wie es z. B. bei H. Küng und W. Kasper ausgelegt zu werden scheint, daß nämlich die Unzerstörbarkeit und Infallibilität des kirchlichen Glaubens sich letztlich doch nur auf das eine Ganze der bleibenden Verbundenheit der Kirche mit ihrem Herrn bezieht, so daß auch bei „Definitionen“ Irrtümer im einzelnen immer wieder und vorläufig geschehen können. So bleiben also hier nur einige Bemerkungen übrig, in denen ein katholischer Theologe sich tastend und ohne systematische Ansprüche Gedanken zu machen versucht über das, was er als Lehre seiner Kirche empfangen hat, glaubt, darlegt und verteidigt, um es selber besser zu verstehen. Dabei ist aber eine Einführung in eine deutliche Einsicht der *Aporetik* dieser Lehre selbst als ein Stück des angestrebten Fortschritts in dem Verständnis dieser Lehre zu werten.

Nur eines sei hier doch noch einleitend gesagt. Wenn man das Infallibilitätsdogma, bzw. den Anspruch auf Lehrvollmacht, den es erhebt, für sich allein betrachtet, dann sieht es natürlich so aus, daß durch es ein Erkenntnisverfahren an einem beliebigen Punkt abgebrochen wird durch eine einem solchen Verfahren äußere Instanz, daß somit bestimmte Teile der Glaubensüberzeugung widerrechtlich gegen jene Kritik

immunisiert werden, die zum Wesen menschlicher Erkenntnis, besonders als geschichtlicher, gehört, daß (weil diese Infallibilität von einer Person getragen wird) ein Erkenntnisprivileg auch eine soziale Privilegierung bedeutet und also die Kirche letztlich ein totalitäres System ist, weil sie (zunächst als Glaubenssystem und von da aus als soziologische Wirklichkeit) jederzeit von einem einzelnen Moment dieses Systems aus definitiv fixiert werden kann. All dem gegenüber ist vieles zu sagen, was hier nur in aller Kürze geschehen kann.

1. Zunächst ist nicht zu übersehen, daß im Unterschied zum Staat die Kirche eine *freie* Glaubensgemeinschaft ist, der man nur auf eigenen freien Entschluß hin angehört. Eine autoritäre oder totalitäre Struktur, selbst wenn sie gegeben wäre, trifft nur den, der sie frei annimmt. So etwas kann man von vornherein nur schwer „totalitär“ nennen.

2. In einer existentialontologischen Überlegung könnte *allgemein* gezeigt werden, daß eine *absolute* Zustimmung zu einem Satz und eine dauernd kritische Haltung ihm gegenüber sich nicht ausschließen. Die absolute Zustimmung zu einem dogmatischen, aufgrund der Infallibilität gegebenen Satz und seine bleibend kritische Befragung schließen sich darum nicht von vornherein aus, zumal jedes definierte Dogma objektiv nach vorne offen ist und auch das Infallibilitätsgesetz, wie später noch zu sagen sein wird, nicht durch sich selbst getragen wird, also nicht durch sich selbst gegen kritische Befragung immunisiert werden kann.

3. Es ist selbstverständlich, daß nur *die* Glaubensüberzeugung in der Kirche mit einem solchen Lehramt kein autoritär-totalitäres System sehen kann, die an den Beistand des Geistes an *dieser* Stelle glaubt. Betrachtet man die lehrrechtliche Verfassung der Kirche ohne *diesen* Glauben, dann ist sie in der Tat totalitär, weil sie innerhalb der Dimension des Verfassungsrechtlichen als solchen keinen absoluten Vorbehalt gegen die *Möglichkeit* eines totalitären Mißbrauchs der Lehrautorität besitzt (außer dem unter 1. schon genannten). Aber so wie der Christ Jesus Christus, den Herrn, als den absoluten Heilmittler trotz seiner Geschichtlichkeit glaubt, so glaubt er auch in einer wesentlich eschatologischen Glaubenshoffnung, daß die Kirche der ihrer Verfassung wirklich immanenten Gefahr faktisch nicht erliegen wird. Für diese Hoffnung ist der einzig endgültige Grund nur Jesus Christus. Mit dieser Berufung auf den eigentlichen und letzten Glaubensgrund, Jesus Christus, sollen natürlich die erkenntnistheoretischen und erkenntnissoziologischen Probleme nicht schon als erledigt gelten, die auch dann noch bleiben. So z. B. die naheliegende Frage, ob dieser Glaubensgrund nicht nur die infallible Zustimmung zum einen Ganzen des Glaubens, eben zu Jesus Christus, hergibt, sondern auch die Infallibilität des einzelnen definierten Satzes als solchen garantiert und wie, in welchem Sinn und in welcher Weise dies dann geschieht. Aber davon kann jetzt nicht gehandelt werden. Es lassen sich aber Gründe nennen, die dem Glaubenden diese Hoffnung heute leichter machen, weil das Unfehlbarkeitsdogma selber eine Geschichte hat, die es in einem gewissen Sinn ungefährdeter und „ungefährlicher“ macht als früher. Und dieser Geschichte gilt hier unsere Aufmerksamkeit.

I. Die Geschichtlichkeit des Unfehlbarkeitsdogmas

Was – das sei die erste Frage, die wir stellen – bedeutet es für das Verständnis des katholischen Infallibilitätsdogmas, wenn wir die Geschichtlichkeit jeder menschlichen Wahrheitserkenntnis auch für dieses Dogma als gültig anerkennen? Wenn wir so fragen, so können wir bei dem Versuch der Beantwortung der Frage nicht die ganze Problematik und den ganzen Sinn des *allgemeinen* Satzes von der Geschichtlichkeit aller menschlichen Wahrheit entfalten. Wir sind uns also zwar der Ungeklärtheit der Voraussetzungen unserer eigenen Frage bewußt, meinen aber, daß man auch so von dieser Frage aus einige – aporetische – Einsichten in das Infallibilitätsdogma gewinnen kann. Daß man unter Voraussetzung einer genaueren allgemeinen Theorie der Geschichtlichkeit der Wahrheit auch in unserer speziellen Frage viel genauere Einsichten gewinnen könnte, ist damit nicht bestritten.

Das Unfehlbarkeitsdogma als geschichtlicher Satz

Zunächst einmal muß auch der katholische Theologe unbefangen und ausdrücklich zur Kenntnis nehmen, daß der Infallibilitätssatz ein Satz ist, der eine Geschichte hat und weiter haben wird, eine Geschichte, die sich sowohl auf die Existenz des expliziten Satzes wie auf seinen Inhalt bezieht, ohne daß dadurch schon eo ipso seine bleibende Identität innerhalb der Geschichte notwendig gelegt wäre.

Zunächst einmal ist das Infallibilitätsdogma, bezogen auf den *Papst*, als expliziter Glaubenssatz verhältnismäßig sehr jungen Datums. Daran ändert sich auch nichts, wenn man sagt, die Unfehlbarkeit der Kirche als ganzer in ihrem Glauben, in der Schrift, in den Konzilien sei immer schon eine Überzeugung der Kirche gewesen. Denn nicht nur hat dann auch *diese* Überzeugung einen geschichtlichen Beginn, sondern darüber hinaus: Das *alte* Verständnis der Infallibilität der Kirche bezog sich doch nicht so sehr, nicht so explizit wie heute auf die unfehlbare Richtigkeit einer *neuen*, neu zu treffenden Entscheidung in einer strittigen Wahrheitsfrage, sondern auf den schon gegebenen bleibenden Besitz der überlieferten und im Glauben besessenen, in diesem Sinn „alten“ Heilswirklichkeit in der Kirche. Und selbst wenn man sagt, auch die alten Konzilien hätten doch Entscheidungen gefällt, neue Sätze in neuer Begrifflichkeit formuliert, so muß doch gesagt werden, daß sie dies nicht mit dem Bewußtsein des Neuen, geschichtlich Schöpferischen getan haben, sondern mit dem Bewußtsein, nur das Alte anders zu formulieren, fast unter Leugnung, daß durch die neue Formulierung wirklich hinsichtlich der Wahrheitserkenntnis selbst etwas neu passiert sei. Das ist so deutlich als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt gewesen, daß die Schultheologie fast bis auf den *heutigen* Tag gezeugnet hat, daß es einen „objektiven“ Fortschritt in der Dogmengeschichte gebe.

Diese Schulmeinung, auf die hier nicht genauer eingegangen werden kann, zeigt jedenfalls, daß ein Verständnis dafür, daß eine Lehrentscheidung durch Konzil oder Papst ein *Wahrheitsereignis*, Geschichte der Wahrheit selbst sei, keine Selbstverständlichkeit ist; zeigt, daß die vatikanische Definition der Infallibilität nicht mit dem reflexen Bewußtsein geschah, dadurch sich zur Geschichtlichkeit der Wahrheit zu bekennen, daß man zur Möglichkeit einer unfehlbaren neuen Entscheidung über die alte Wahrheit sich nur bekennen kann, wenn man dieser (alten) Wahrheit selbst eine Geschichtlichkeit zuspricht. Denn eine solche neue Definition ist eben mehr als bloß eine andere Formulierung eines unveränderlichen Satzes, der sich durch die Neuformulierung gar nicht ändert.

Diese zwei genannten Verständnisse der Infallibilität der Kirche in Glaube und Lehre mögen ferner zwar einen notwendigen Zusammenhang haben, und zwar gerade dann, wenn man einerseits bedenkt, daß der unverlierbare Besitz der Heilswirklichkeit als geglaubte Wahrheit gerade bei der Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Erkenntnis eine immer neue Aneignung als Entscheidung erfordert, und wenn man andererseits nicht vergißt, daß auch das moderne juristisch-aktualistische Verständnis der Infallibilität nicht absolut gesicherte Erkenntnis *irgendeiner*, uns ganz neuen Wirklichkeit und Wahrheit meint, sondern das Bleiben in der alten Wahrheit und sonst nichts zu garantieren hat.

Die beiden genannten Verständnisse sind aber doch noch verschieden und die Entwicklung des zweiten aus dem ersten selbst zeigt nochmals die Geschichtlichkeit des Infallibilitätsdogmas, auch wenn man es auf die Kirche als ganze und nicht bloß speziell auf den Papst bezieht. Diese Geschichte ist aber nicht bloß Geschichte, insofern die explizite Aussage über Infallibilität mit dem Charakter einer *glaubensrechtlichen* Verpflichtung nicht immer existierte, sondern ist Geschichte des *Sinns* dieses Satzes selbst: Sein Sinn selbst war nicht immer, weil er nicht erfaßt war; sein Sinn konnte nicht wirken, wie er *nach* seiner Formulierung es getan hat und tut; dieser Sinn tritt immer wieder unter neue Perspektiven, Verstehenshorizonte; seine in ihm gegebenen Sinnelemente sind selbst nicht ein für allemal adäquat definierbar, und so verändert sich das in diesen Elementen reflex Erfasste in einem dauernden Prozeß; mit einem Wort: Der *Sinn* eines solchen Dogmas hat selbst eine Geschichte und sie ist natürlich nie abgeschlossen.

Diese Geschichtlichkeit des Infallibilitätsdogmas zeigt sich z. B. auch darin, daß bei seiner Definition vor hundert Jahren nicht darauf reflektiert wurde, daß der Vollzug einer infalliblen Lehrvollmacht nicht nur bestimmt ist vom *Lehrsubjekt* und dem beabsichtigten *Aussageinhalt*, sondern auch durch die „Situation“, zu der der Adressat der Aussage, die immer beschränkt zu Gebot stehenden Aussagemittel, der engere geschichtliche Kontext (Abwehr einer Häresie usw.), das eben vorherrschende (nie völlig manipulierbare) Interesse mit seiner Perspektivität und Beschränkung usw. gehören. Solches und vieles andere ist in der damaligen Aussage nicht explizit und zeigt so die Geschichtlichkeit der Aussage selbst. Ja, dieser Satz hat, seit er geschichtlich 1870

aufgetreten ist, *schon* eine weitere Geschichte *gehabt*, auf die wir aber erst in einem zweiten Abschnitt und unter einer anderen Perspektive eingehen wollen. Zunächst noch eine andere Frage.

Sind künftig „neue“ Dogmen möglich?

Kann ein *kommendes* Stück dieser Geschichte des Infallibilitätssatzes (und der in ihm gemeinten Wirklichkeit) vorausahnend, gewissermaßen „futurologisch“, schon angegeben werden? *Vielleicht* ist ein kleines Stück Antwort möglich: Es wird in der voraussehbaren Zeit keine wirklich neuen Definitionen¹ mehr geben; die vor uns liegende künftige Situation macht eine Ausübung der definierenden infalliblen Lehrvollmacht in *der* Weise, wie man sie *früher* dachte, unmöglich. Nicht nur in der verzerrenden Polemik der Antiinfallibilisten zur Zeit des Ersten Vatikanums, die meinten, die „Times“ werde jeden Tag eine neue päpstliche Definition zu servieren haben, sondern auch in den Köpfen der katholischen Theologen war doch die Vorstellung gegeben, die infallible Lehrautorität des Papstes sei a) eine Art habituellen Vermögens *derart*, daß dieses Vermögen sinnlos würde, wenn es nicht von Zeit zu Zeit in Vollzug gesetzt und so auch seine Notwendigkeit demonstrieren würde, und b) diese Lehrautorität führe in ihren Entscheidungen zu einem kontinuierlichen Prozeß der Bildung immer *neuer*, einzelner, voneinander unterschiedener Sätze, in die hinein die ursprüngliche Offenbarung in einem ständigen „Fortschritt“ sich entfalte und auslege in einem quantitativen Wachstum der Zahl definierter und in irgendeinem Sinn doch neuer Sätze.

Aber daß in *diesem* Sinn die definierende Lehrautorität in der (absehbaren) Zukunft aktiv bleiben werde, ist kaum anzunehmen. Nach dem Dogma der Aufnahme Mariens in den Himmel (1950) meinten z. B. viele Theologen, die definitorische Tätigkeit des

¹ Ich bin mir dessen bewußt, daß mit der Unterscheidung von (auch in etwa inhaltlich) „neuen“ Dogmen und solchen, die ein bisheriges Dogma bloß wiederholen, also mit einer Unterscheidung, die im folgenden noch oft benutzt wird, ein ziemlich schwieriges Problem eigentlich zu kurz und schnell als gelöst vorausgesetzt wird. Nicht nur, weil es *schlechthin* neue Dogmen nicht geben kann, da auch die „neuen“ in der schon immer gegebenen Glaubenshinterlage von den Apostolischen Zeiten her in irgendeiner Weise gegeben sein müssen. Sondern weil eine genaue Klassifizierung der Dogmen unter dem fraglichen Aspekt ein Problem ist, das hier nicht gelöst werden kann. Aber es gibt den gemeinten Unterschied eben doch. Wenn der Papst definieren *würde*, Maria sei die „Königin der Welt“ (oder sogar nur: „Die Mutter der Kirche“), dann wäre ein solches Dogma doch gewiß „neuer“ (obwohl fromme Leute schon an so etwas gedacht haben mögen), als wenn der Papst definieren würde: die Auferstehung Jesu ist nicht *nur* ein Vorkommnis, das sich in der individuellen Subjektivität des Glaubenden ereignet. Wie man diesen Unterschied theoretisch genauer bestimmen könne, das sei hier nicht mehr weiter erörtert. Man kann hier sagen: das in diesem Sinn als „neu“ gemeinte Dogma überrasche als neu auch den christlichen Gläubigen, der die bisherige Glaubenssubstanz des Glaubens lebendig geglaubt habe (überrasche ihn wenigstens als *Dogma*), das Dogma der anderen Art aber nicht. Man könnte auch sagen, das „neue“ Dogma werde als irgendwie zusätzlich empfunden, das andere nur als Abwehr, das den bisherigen Glaubensbestand nicht „vermehrte“.

kirchlichen Lehramts werde so weitermachen, und schauten schon nach neuen denkbaren Sätzen in der Mariologie aus, die definiert werden könnten. Heute denkt niemand mehr daran. Auf dem Zweiten Vatikanum wurde nichts definiert. Heute ist der nicht mehr adäquat synthetisierbare Pluralismus der kulturellen Regionen, der Philosophien, der Terminologien, Verstehenshorizonte, der Theologien und so fort so deutlich in das Bewußtsein der Kirche getreten, daß ich mir nicht vorstellen kann, daß ein bestimmter und doch wirklich *neuer* Satz so gesagt werden kann, daß er als Ausdruck des Glaubensbewußtseins der ganzen Kirche überall empfunden und so definiert werden könnte².

Man könnte somit auch sagen: jede wirklich neue Definition, die nicht bloß die alte Definition wiederholt und verteidigt, bedarf zu ihrer Formulierung *einer* und derselben Theologie (mit ihrer Begrifflichkeit, Argumentationsweise usw.), und zwar als der in der *ganzen* Kirche selben. Diese Selbigkeit der Theologie, die früher bei allen Schulunterschieden bestand, besteht heute nicht mehr und kann (wenigstens in voraussehbarer Zeit) auch nicht mehr adäquat wiederhergestellt werden. Neue („neu“ nicht nur im Sinn eines neuen Vorgangs, sondern auch eines neuen, d. h. erweiternden Sinns, wie er bei „neuen“ Definitionen gegeben ist) Definitionen würden jene Naivität voraussetzen, die die geschichtliche Bedingtheit der je eigenen Sprache, des Verständnishorizonts, die Unbestimmtheit der eigenen Begriffe usw. nicht reflektiert, ohne sie darum schon zu leugnen. Man müßte eigentlich das Gemeinte an konkreten Beispielen klar machen, die man leicht in der Theologie der Gegenwart finden könnte. Aber das ist hier leider nicht möglich, wenn wir auch unter II. von anderer Seite her etwas konkreter auf denselben Sachverhalt stoßen werden.

Dieses „Ende“ eines wirklich *neu* definieren könnenden Lehramts, an dem die Geschichtlichkeit des Infallibilitätsdogmas am härtesten zur Erscheinung kommt, bedeu-

² Dieser Satz von einem (trotz der Einheit des Bekenntnisses) in der Kirche nicht mehr adäquat aufhebenden Pluralismus der Theologien ist natürlich in diesem Zusammenhang fundamental und müßte daher näher ausgeführt und begründet werden. Das ist hier nicht möglich. Ich darf darum verweisen auf meinen Aufsatz: Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Concilium 5 (1969) 462–471. Man muß nur, um die Konsequenz aus diesem Pluralismus für unsere Frage zu sehen, bedenken, daß auch das Dogma immer mit und unter einer Theologie formuliert wird, aber dazu nicht eine unter vielen grundsätzlich gleichberechtigten ausgewählt werden kann, wenn es jetzt einen Pluralismus in der Theologie gibt. Wenn man sagt, man greife bei einer neuen Definition eben einfach auf das gemeinsam und allgemein anerkannte Begriffsmaterial usw. der bisherigen Glaubensverkündigung und des bisherigen Dogmas zurück, das ja von allen Theologien zu respektieren sei, dann sagt man nur etwas verhüllter, daß man keine „neuen“ Dogmen formuliere, sondern (vor allem abwehrend) die alten wiederhole. Diese Unterschiede haben natürlich fließende Übergänge, so daß über die genaueren Grenzen zwischen alten, wiederholten Dogmen und „neuen“ Dogmen im einzelnen nichts prophezeit werden soll. Es ist natürlich auch denkbar, daß eine bestimmte größere Einzelkirche in der Gesamtkirche so über eine gemeinsame und von allen in der Teilkirche verstandene und benutzte Theologie verfügt, daß diese Teilkirche mit dieser gemeinsamen Theologie Glaubensverbindliches aussagen könnte. Von da aus wäre das Lehramt einer „Bischofskonferenz“ als „aufwertbar“ denkbar über das hinaus, was wir in den letzten tausend Jahren gewohnt sind. – Zum Pluralismus in der Theologie vgl. auch K. Rahner, in: Sacramentum Mundi IV 871–873; 881–884.

tet weder, daß von jetzt an das bisherige Dogma sich nach rückwärts auflöst, noch daß das infallible Lehramt in der Zukunft keine Funktion mehr hat.

Das Dogma löst sich nicht darum nach rückwärts auf, weil es nach vorwärts nicht mehr *dieselbe* Geschichte wie bisher hat. Um dies zu verstehen, muß nur ein Doppeltes bedacht werden:

a) Der Mensch bleibt auch jetzt das geschichtliche Wesen, das in seiner memoria (als zukunftsschöpferische kritische Instanz³ seiner Gegenwart gegenüber) aus seiner Vergangenheit herkommt. Und

b) der Inhalt dieser christlichen Memoria, die auch das ganze dieser zukunftstragenden und zukunftskritischen (wenn auch nicht zukunftsbeherrschenden) Vergangenheit als eines umfaßt und aussagt, ist etwas sehr Einfaches, das *vor* allem künftigen Pluralismus der Reflexion liegt: Daß das unsagbare Geheimnis unseres Daseins, das wir Gott nennen, uns in Jesus, dem Gestorbenen und endgültig Geretteten, sich zur Selbstmitteilung und als unsere absolute Zukunft siegreich zugesagt hat. Weil alles bisherige christliche Dogma nur das sagt, wird es bleiben können und bleiben, auch wenn es sich nicht mehr im bisherigen Stil, im „Fortschritt“⁴ einer Differenzierung weiterentfaltet. Es wird dadurch nicht versteinert, weil die immer neu zu vollziehende Reduktion des überlieferten und bleibenden Dogmas auf diese eigentliche und unauflösliche Wirklichkeit Jesu als der geschichtlichen und irreversiblen Selbstzusage Gottes dieses Dogma lebendig sein läßt und eine immer neue und unvorhersehbare Geschichte bedeutet.

Ferner hört die Funktion des infalliblen Lehramts mit dem Ende seiner progressistisch verstandenen Geschichte in eigentlich „neuen“ Definitionen nicht auf. Die feierliche Abgrenzung des alten Dogmas gegenüber Interpretationen, die es aufheben würden, ist eine auch jetzt noch bleibende Aufgabe des infalliblen Lehramts. Dabei wird es sich viel mehr noch und unmittelbar einleuchtender als bei „neuen“ Definitionen auf das Glaubensbewußtsein der ganzen Kirche berufen können. Seine, gewiß an sich eigenständige, Funktion wird so in gewissem Sinn bescheidener als nach dem früheren Eindruck in das Ganze des kirchlichen Glaubensbewußtseins eingeordnet sein.

³ Vgl. dazu: J. B. Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, in dieser Zschr. 184 (1969) 289–308, bes. 296 ff.

⁴ Es wird so nur auf die Geschichte des Dogmas angewendet, was J. B. Metz im allgemeinen gegen ein „evolutives“ und im letzten unkreatives Verstehensmodell der Geschichte (teilweise gegen Teilhard de Chardin) gesagt hat. Der Unterschied zum allgemeinen Einspruch gegen ein falsches Verständnis der Geschichte besteht in unserem Fall aber darin, daß hier bedacht werden muß, daß bei einem eschatologisch richtigen Verständnis des „ein für allemal“ des Christuseignisses die Ablehnung eines dauernd weitergehenden Explikations- und Evolutionsvorgangs sich in der Weise konkretisiert, wie wir es anzudeuten versuchten. Daß damit das Dogma nicht als das Gestorbene und Tote aus der Geschichte ausscheidet, ist (oder wird) hoffentlich noch deutlich genug werden.

II. Die Entwicklung des Unfehlbarkeitsdogmas seit 1870

Wir können die Geschichtlichkeit des Infallibilitätsdogmas und der in ihm gemeinten Sache noch von einer anderen Seite betrachten. Während des Ersten Vatikanums hatten die Gegner dieses Dogmas – und seine nichtkatholischen Gegner haben noch heute – den Eindruck, mit diesem Dogma werde der Kirche und vor allem dem Papst eine Art Blankoscheck ausgestellt, den ein kritisches Wahrheitsgewissen, das selbst seine jeweilige Zustimmung, und zwar vom Inhalt des betreffenden Satzes her, geben oder verweigern müsse, nicht ausstellen könne. Wir wollen hier nicht wiederholen, was die traditionelle Schultheologie auf dieses ernste Bedenken zu antworten pflegt: Daß diese Infallibilität nur die gnoseologische Seite der Unzerstörbarkeit der Glaubenskirche ist, die selbst wieder die Konsequenz des einmaligen und eschatologisch siegreichen Christusereignisses ist, daß Kirche und Papst in ihren Entscheidungen an Schrift und Tradition und die bisherigen Entscheidungen der Kirche gebunden sind, daß das nicht übersehen werden darf, was man den Beistand des Geistes nennt. Wir wollen vielmehr auf einen geschichtlichen Prozeß aufmerksam machen, der an diesem Infallibilitätsdogma in der Geschichte seiner konkreten Situation sich *schon* ereignet *hat*, auf einen geschichtlichen Prozeß, der die Gefahr jenes „Blankoschecks“ auch in einer viel empirischeren Weise aufhebt (oder mindestens erheblich reduziert), so daß man gewissermaßen sagen kann, dieses Dogma habe in den letzten hundert Jahren seine gefährliche Zone schon durchschritten, in der nach menschlichem Ermessen jene Gefahr akut ist, die mit dem Wort „Blankoscheck“ angedeutet wird. Um zu verstehen, was gemeint ist, müssen mehrere Dinge erwogen werden. Wir müssen etwas weiter ausholen und scheuen auch nicht, Ansätze weiter zu entfalten, die schon mit dem unter I. Gesagten gegeben sind. Denn es ist selbstverständlich, daß die für die Zukunft vorauszusehende Geschichte des Infallibilitätsdogmas und die seit 1870 schon geschehene Geschichte innerlich zusammengehören und letztlich aus denselben Gründen entstanden sind bzw. entstehen.

Das Unfehlbarkeitsdogma im Ganzen der Glaubenswahrheit

Für die Logik in der katholischen Theologie ist der Infallibilitätssatz ein seltsamer Satz. Sehen wir davon ab, daß er als reflexer Satz nicht immer bestanden hat, so kann man sagen: er ist der Satz, der, wenn er als geltend vorausgesetzt und angenommen wird, die *anderen* dogmatischen Sätze unfehlbar sicher macht; er selbst aber kann an sich nicht auf *die* Weise sicher sein, wie die Sätze, die als unfehlbar wahr durch ihn garantiert sind. Daß das Lehramt des Papstes bei der Lehre eines bestimmten Dogmas unter bestimmten Voraussetzungen unfehlbar richtig entscheidet, das kann es unter den nötigen subjektiven und objektiven Voraussetzungen hinsichtlich aller sonstigen Sätze garantieren, nur nicht hinsichtlich des einen Satzes über die Infallibi-

lität dieses Lehramts selbst. Das Dogma des Ersten Vatikanums kann sich im Unterschied zu allen dogmatischen Sätzen nicht nochmals auf die Unfehlbarkeit des Papstes stützen. Sagt man, es berufe sich auf die Unfehlbarkeit eines Konzils, auf die der Kirche, so verschiebt man das Problem nur, weil auch dieser Satz nur aufgrund anderer geglaubter Sätze erreichbar ist, die nicht wiederum auf die Gültigkeit des Infallibilitätssatzes hin geglaubt werden. Das Infallibilitätsdogma ist ein einzelner, system-immanenter Satz, nicht die Grundlage des Systems selber. Das System der christlich-katholischen Glaubenswahrheit als ganzes und seine subjektive Annahme ruhen nicht auf dem Infallibilitätssatz; dieser wird vielmehr objektiv und subjektiv vom System getragen und hat so nur die Funktion einer relativ sekundären Kontrollinstanz innerhalb des Systems bei einem sekundären Konfliktfall, der das System als ganzes voraussetzt und nicht selbst direkt in Frage stellt. Man könnte unter dieser Hinsicht sagen: Dieses Dogma ist nicht unfehlbar (d. h. nicht durch die infallible Autorität der Kirche quoad nos getragen), sondern macht nur andere Sätze unfehlbar.

Wir wollen die logische Eigentümlichkeit dieser Sachlage in sich hier nicht weiter verfolgen. Aber wenn wir eben gesagt haben, dieser Satz könne alle anderen Sätze für uns unfehlbar machen, nur nicht sich selbst, dann muß dieser Satz, der zunächst von dem rein formalen Gesichtspunkt aus, daß eine Begründung sich nicht selbst begründen könne, richtig ist, präzisiert und eingeschränkt werden. Der Infallibilitätssatz kann nur angenommen werden, wenn das „System“ (d. h. die grundlegenden Wirklichkeiten und Offenbarungswahrheiten des Christentums) erfaßt und angenommen wird, ohne eigentlich *logische* Berufung auf den Infallibilitätssatz als solchen. (Es interessiert hier nicht die Frage, ob in der konkreten *Psychologie* des Lebens dennoch ein gewisses *gegenseitiges* Bedingungsverhältnis obwalten kann.) Das bedeutet, daß man logisch ein glaubender Christ schon sein muß, „ohne“ bereits die Infallibilität des Papstes (oder der Kirche, des Konzils) zu glauben. Es bedeutet ferner, daß die Sicherheit der Erwartung, daß der Papst oder ein Konzil nichts Falsches definieren werde, nicht größer sein kann und subjektiv nicht größer sein muß als die Sicherheit, mit der man das Infallibilitätsdogma, ohne von ihm selbst gestützt zu sein, selber erkannt hat. (Das ist freilich eine Aussage über die fundamentaltheologische Sicherheit, nicht über die des Glaubens als solchen, aber diese Sicherheit verdrängt oder erhöht jene Sicherheit nicht.)

Diese sekundäre Funktionalität des Infallibilitätsdogmas als eines Satzes, der viel mehr getragen ist als er selbst trägt, ermöglicht auch eine größere Geschichtlichkeit, als sie den Grunddogmen des Christentums zukommt. Das zeigt nicht nur der schon erwähnte Umstand, daß dieses Dogma gar nicht immer im expliziten Glaubensbewußtsein der Kirche war, das zeigt vor allem jene Geschichte, die es seit seiner Verkündigung schon gehabt hat und die hier noch langsam deutlicher gemacht werden soll. Aber schon davor: Wenn das Infallibilitätsdogma ein letztlich getragener Satz ist, nicht das Ganze des Systems trägt, dann erhält er in dem Augenblick einen anderen subjektiven „Stellenwert“ in der Bedeutsamkeit für ein bestimmtes Subjekt, in dem

dieses Subjekt dem „System“ als Ganzem gegenüber ein in etwa anderes Verhältnis erhält. Früher konnte es so sein und war es meist so (die innerchristlichen Kontroversen unter den Konfessionen zeigen das), daß das System selbst, die (gemeinsame) Grundsubstanz des Christentums kein sonderliches, existentielles Problem darstellte, sondern die Frage war nur, ob z. B. gerade ein bestimmtes Einzeldogma, wie das der Infallibilität, da hineingehöre. Heute ist es im Unterschied zur Situation des Ersten Vatikanums anders: Das eine Ganze verlangt auch für den Katholiken unmittelbar und explizit als solches die letzte Entscheidung des Subjekts.

Und so hat schon von daher das Infallibilitätsdogma einen anderen Stellenwert beim Subjekt als früher. Es „interessiert“ gar nicht so sehr wie in den Zeiten eines Pius' IX., weil einfach die radikale Frage, ob und wie wir heute überhaupt Christen zu sein vermögen, die (immer endliche) Aufmerksamkeit und Intensität einer radikalen Gewissensentscheidung absorbiert. Wer freilich *diese* Entscheidung positiv zu treffen vermag *und* dabei gleichzeitig aus der modernen Mentalität (im Unterschied zu einem individualistischen Liberalismus alter Prägung) heraus versteht, dem fällt dann die Kirchlichkeit des Glaubens, und zwar vor der konkreten Kirche auch wieder leichter als vielleicht einem Menschen des 19. Jahrhunderts. Freilich hat gerade dieser Mensch ein Recht darauf zu verstehen, warum und wie er das Erbe aus dem alten Liberalismus, die Freiheit des Glaubens und die kritische Frage, nicht verraten muß, ein Erbe, das er auch in einer „sozialistischen“ Gesellschaft verteidigen will und das auch eine Frage an das Infallibilitätsdogma der Kirche stellt.

Lehrvollmacht als Sprachregelung

Jede Ausübung einer unfehlbaren Lehrvollmacht hat, ob man sich dessen bewußt ist oder nicht, ein Moment einer Sprachregelung bei sich. Das gilt nicht nur deswegen, weil sich diese Vollmacht an eine Glaubensgemeinde richtet und das gemeinsame Bekenntnis formulieren will, ja von dem gemeinsamen Glauben der Kirche als Ganzer herkommt und getragen ist, weil sie also von vornherein und dem Wesen nach eine soziologische Seite hat, weil hier auf jeden Fall Wahrheit und Gesellschaft miteinander zu tun haben. Ein Moment von Sprachregelung ist überdies gegeben, weil vom Wesen der zu lehrenden Wirklichkeit her diese nur in inadäquaten, analogen Begriffen ausgesagt werden *kann*, analoge Begriffe aber hinsichtlich der Wahrheit eines Satzes anders als univoke, streng definierbare und unmittelbar empirisch verifizierbare Begriffe Begriffsalternativen neben sich haben, die die Wahrheit eines fraglichen Satzes nicht aufheben müssen, aber unausgesagt bleiben, jedenfalls nicht in *der* Weise ausgesagt werden wie der definierte Satz, ja so vielleicht nicht einmal ausgesagt werden *sollen*. Begriffe wie Person, Natur, Sünde und Erbsünde, Transsubstantiation, Ewigkeit, Verklärung des Leibes, Infallibilität selbst und so fort sind notwendig als ana-

loge, selbst nicht adäquat festgelegte Begriffe so, daß der gegenteilige Satz nicht notwendig falsch ist, vorausgesetzt er werde nicht nur als bloß formal kontradiktorische Negation des anderen Satzes, sondern als Satz verstanden, der selbst eine positive Aussage machen will.

Der Satz z. B.: es gibt eine Erbsünde, und der Satz: es gibt keine Erbsünde, können natürlich nicht gleichzeitig richtig sein, wenn der eine als bloße Leugnung des anderen verstanden wird. Wird aber jeder mit einem positiven Inhalt begriffen, durch den der eine das aussagt, was der andere wegen der Analogie der Begriffe offenläßt, offenlassen muß, aber selbst nicht aussagt, dann können beide Sätze richtig sein. „Es gibt keine Erbsünde“ würde dann besagen: es gibt keinen Schuldzustand vor Gott derart, wie er eben nur durch die unabwältbare eigene Entscheidung der Freiheit konstituiert wird. Dieser Satz ist dogmatisch durchaus richtig, er könnte ebenso Gegenstand einer Definition sein wie der Satz: „es gibt eine Erbsünde“. In diesem Fall wäre die Verdeutlichung der Tatsache, daß es trotz des Nicht-gegeben-Seins einer „Erbsünde“ (in dem eben genannten Sinn) eine „Erbschuld“ (Erbmangel, kollektive, schuldbedingte Situation) gibt, immer noch eine Aufgabe und eine Pflicht der Theologie, aber sie wäre nicht definitorisch ausgesprochen.

Daß man also das Gemeinte in diesem wie in eigentlich allen anderen Fällen, die Begriffe analog verwenden, so ausdrückt und auszudrücken befiehlt, daß das eine durch die Definition in den Vordergrund des Glaubensbewußtseins und der Lehre gerückt wird, das andere, das das bloß „Analoge“ des Begriffs ausdrücklich hervorheben würde, im Hintergrund bleibt, bedeutet ein Moment bloßer und geschichtlich bedingter Sprachregelung. Ein unvermeidliches und wesentliches Moment der unfehlbaren Lehrvollmacht ist, genau besehen, das Recht, in einer Glaubens- und Lehrgemeinschaft eine Sprachregelung vorzunehmen, die an sich auch anders sein könnte, ohne daß damit die Wahrheitsfrage schon eindeutig tangiert wäre⁵. Daß dies in den letzten Jahrzehnten deutlicher bewußt geworden ist (durch die reflexivere Erkenntnis der Analogie dogmatischer Begriffe, durch die dogmengeschichtliche Arbeit an der Geschichte solcher Begriffe, durch die Erkenntnis des heute unvermeidlichen Pluralismus der Theologie usw.), bedeutet schon ein Stück der Geschichte des Infallibilitätsdogmas seit dem Ersten Vatikanum.

⁵ Eine solche Sprachregelung bedeutet natürlich nicht, daß die Theologie nur diese so geregelten Sätze wiederholen dürfte (im Stil der Leitartikel in den Zeitungen totalitärer Systeme). Die Theologie muß ja solche Sätze erklären, kritisch auf ihren Sinn befragen, das bloß Analoge und geschichtlich Bedingte dieser Sätze ausdrücklich ins Bewußtsein heben. Die Theologie muß sogar unter Umständen dem Glaubensbewußtsein der Kirche Formulierungen anbieten, die die bisherigen Sprachregelungen überholen und sie aus dem Sprachgebrauch der Kirche langsam (stillschweigend oder amtlich erklärt) ausscheiden. (Man denke an den Weg vom Konzil von Ephesus bis zum Konzil von Chalcedon oder an den Weg von Augustinus bis zur Verurteilung des Bajanismus und Jansenismus.) Aber darum bleiben solche Sprachregelungen eben doch amtlich gültig und machen einen Verstoß gegen sie mindestens zu einem theoretischen Schisma (das dann manchmal zu schnell als „Häresie“ gewertet wird).

Zum Charakter neuer dogmatischer Formeln

Das ist aber nicht alles. Wir sind seit den letzten hundert Jahren in eine Situation geraten, in der eine neue Definition nicht mehr falsch werden kann, weil bei einer neuen Definition die *legitime* Interpretationsbreite so groß ist, daß sie keinen Irrtum mehr neben sich haben kann. Ob diese behauptete Unmöglichkeit theoretisch als absolute beweisbar ist oder nur eine praktische ist, sei hier offengelassen. Um die Möglichkeit der aufgestellten These nicht von vornherein mißzuverstehen, ist ein Doppeltes zu beachten:

1. Eventuell noch denkbare neue Dogmen bleiben auf jeden Fall bezogen auf die alten als weiter gültige. Ein Papst, der dies in seiner neuen Definition eindeutig über sähe und dagegen verstieße, würde sich als Häretiker erweisen, der seine Lehrvollmacht verloren hätte. Schon dadurch ist der Kreis überhaupt möglicher Dogmen sehr wesentlich eingeschränkt, gerade *weil* wir bisher eine ziemlich große „Dogmenentwicklung“ gehabt haben. Diese ist also kein Argument dafür, daß es so weitergeht, sondern für das Gegenteil. Neu erlassene Definitionen können (praktisch und theoretisch) nur auftreten als Interpretationen und als Schutz schon geglaubter, „alter“ Dogmen, die selber wieder Interpretationsnorm der „neuen“ sind und bleiben.

2. Wenn behauptet wird, ein denkbares „neues“ Dogma habe heute eine solche Breite möglicher Interpretationen unvermeidlich bei sich, daß es gar nicht mehr falsch sein könne, so bedeutet das nicht, daß es dann auch notwendig inhaltslos oder tautologisch oder in jeder Hinsicht und Weise nicht mehr verifizierbar sein müsse. Denn es bleibt oder bliebe bezogen auf jene Grundtatsachen des christlichen Glaubens, die den Inhalt und die (richtig verstandene) Verifizierbarkeit solcher theologischer, formulierter Glaubenssätze bilden. Aber müssen sie denn mehr als diese Grundtatsachen sagen wollen? Können sie vom Grundverständnis der kirchlichen Lehrautorität überhaupt mehr sagen, wenn diese nur die „abgeschlossene“ Offenbarung erhält? In dieser bleibenden Bezogenheit aber haben sie eine Inhaltlichkeit, die verdeutlicht werden kann durch ein solches „neues“ Dogma und vielleicht in der bestimmten Situation verdeutlicht ausgesagt werden *muß*, auch wenn die neue dogmatische Formel in sich selbst keine zwingende Alternative (außer der reinen Leugnung der Grundtatsachen des Glaubens) konträr neben sich hat, der gegenüber sie notwendig falsch oder richtig sein müßte, auch wenn mit anderen Worten die Breite der Möglichkeit ihrer Deutungen in sich selbst so groß ist, daß kein Satz mehr angegeben werden kann, der mit dem Anspruch, richtig zu sein, auftreten kann *und* zugleich die „neue“ dogmatische Formel schlechterdings (von der Sprachregelung abgesehen) aufheben müßte.

Dieses Nicht-(mehr)-falsch-werden-Können einer „neuen“ dogmatischen Formel ist nicht einfach nur eine bleibende, immer schon gegebene Eigentümlichkeit einer lehramtlichen Erklärung, sondern ein geschichtlich *gewordener* Zustand. Ein Beispiel: Für die konkreten Möglichkeiten des Verständnisses und der Interpretation in dem konkreten Glaubensbewußtsein der Kirche über das Verhältnis zwischen Gott und

Welt konnte man früher das *Grundverhältnis* nur als „Verschiedenheit“ definieren und mußte man die Überzeugung haben, daß man das Entscheidende, und zwar ohne weiteres verständlich, gesagt hatte (mit einer Definition wie etwa DS 3023). Diese Aussage bleibt wahr, aber sie wird *heute* unvermeidlich gesagt mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit eines nie abschließbaren Interpretationsprozesses, und wenn heute definiert würde (als inhaltliche Aussage, nicht als leeres Nein zur obigen Definition), Gott eigne eine Identität mit der Welt, so bräuchte dies (über eine neue Sprachregelung hinaus) noch keine Aufhebung jener Definition bedeuten, weil auch diese getroffen wurde in dem Bewußtsein, daß in diesem Fall „Identität“ ein analoger Begriff ist, der dem selben unabschließbaren Interpretationsprozeß unterliegt wie der Begriff „Verschiedenheit“. Und eben dies würde gelten, wenn heute eine Definition wie DS 3023 nochmals als „neue“ getroffen würde. Das Wissen um die grundsätzliche Unabschließbarkeit eines Interpretationsprozesses, das Wissen um die Begrenztheit aller metaphysisch-theologischen Aussagen ist mindestens für das soziologisch *wirksame* kirchliche Glaubensbewußtsein ein Ereignis, das erst in den letzten hundert Jahren eingetreten ist oder sogar erst langsam eintritt. Dieses Wissen macht eine „neue“ kirchliche Definition, wenn sie erfolgen würde, schon von vornherein „alt“, d. h. konfrontiert ihr schon beim Ergehen eine solche Zahl denkbarer Interpretationsmöglichkeiten, daß sie keinen wirklichen „Fortschritt“ der Klärung gegenüber bisherigen Glaubensaussagen bedeutet (außer einer gewissen, durchaus sinnvollen und zu respektierenden Sprachregelung und dem neuen Verweis auf die geschichtlichen Grunderfahrungen und geschichtlichen Grundwirklichkeiten des Christentums). Daß damit die Funktion des Lehramts oder der Sinn der alten Dogmen nicht aufgehoben oder aufgelöst ist, ist schon gesagt worden.

3. Man könnte nun einwenden, daß das Gesagte wohl auf jene „Klasse“ von Dogmen passe, in denen eine (im vulgären Sinn) „transzendente“ „metaphysische“ Wirklichkeit angezielt werde (z. B. Trinität, hypostatische Union usw.), bei der die Analogik der verwendeten Begriffe besonders deutlich ist; es gebe aber noch eine ganz andere „Klasse“ von Glaubenssätzen, auf die all das Gesagte nicht zutreffe, und es sei dabei vor allem auf moraltheologische Sätze zu verweisen. Warum z. B. könne der Papst seine moraltheologische Lehre wie die von „*Humanae vitae*“ nicht definieren, ohne daß dabei die Variationsbreite möglicher und offener Interpretationen keinen ihr konträren Satz als Irrtum mehr übrig lasse? Die in sich wichtige und nirgends bedachte grundsätzliche Frage der (logischen) „Klassen“ von Glaubenssätzen muß auch hier auf sich beruhen gelassen werden. Es würde sich aber bei einer solchen Untersuchung zeigen, daß der Unterschied zwischen scheinbar handfesten und konkret in ihrem Sinn verifizierbaren moraltheologischen Sätzen einerseits und anderen, „metaphysischen“ Glaubenssätzen andererseits, nicht so groß und eindeutig ist, wie man zunächst zu denken geneigt sein mag. Denn auch solche moraltheologische Sätze wollen und müssen Sätze des Glaubens sein, implizieren einen Bezug auf Gott, sind erst sie selbst, wenn ihre Bezogenheit auf das absolute Mysterium mitrealisiert wird. Sie sind

nie *nur* naturgesetzliche Normen; selbst als solche stehen sie nochmals in der Geschichte der Wahrheit. Die konkrete Wirklichkeit, die sie als konkrete Imperative anzielen, ist dynamisch, im Wandel stehend und läßt offen, ob diese Sätze in ihrer Konkretheit nicht eine Konkretheit der Wirklichkeit voraussetzen, die es nicht mehr gibt oder am Schwinden ist, oder ob sie als *Ziel*normen eine Wirklichkeit voraussetzen, die erst noch werden muß. Aus diesen und vielen anderen Gründen sind sie (mindestens heute) nie so, daß sie nicht vielfältig interpretiert werden könnten. Und da viele (vor allem soziologische, psychologische usw.) Gründe eines solchen Interpretationspluralismus nie adäquat reflektiert werden können, ist er auch in moraltheologischen Formulierungen nicht ganz ausschaltbar.

Es kann ferner nicht von ungefähr sein, daß das kirchliche Lehramt a) zu vielen lebenswichtigen und moraltheologischen Fragen nie eine eindeutige und dabei sachlich höchst bedeutsame, Kontroversen bereinigende Stellungnahme eingenommen hat, b) daß es, wo es (ohne zu definieren) lehrte, oft Begriffe verwendete, die, ohne daß es dabei bemerkt wurde, gar keine wirklich eindeutige konkrete Wirklichkeit meinten (z. B. bürgerliche Freiheit, Privateigentum, Revolution usw.), auf die es doch in der sittlichen Praxis gerade angekommen wäre, daß das Lehramt c) in solchen Fragen kaum einmal definierte (auch nicht im Zweiten Vatikanum oder in „*Humanae vitae*“). Man kann also den uns beschäftigenden Einwand ruhig mit der Gegenfrage beantworten, wo denn konkrete Beispiele für Sätze moraltheologischer Art seien, bei denen als *neuen* eine Definition denkbar sei, die eine Eindeutigkeit schafft, die bisher nicht gegeben gewesen sei.

Eine Anekdote zum Schluß dieser wenigen Bemerkungen. Vor vielleicht anderthalb Jahren traf ich in Skandinavien einen jungen katholischen Priester, mit dem ich zusammen mit anderen evangelischen Christen in eine theologische Unterhaltung geriet. Der Priester hatte für mein Empfinden ein ziemlich weites theologisches Gewissen. Als ich ihn in einem bestimmten Kontext fragte, wie dies denn zu dem Dogma des Ersten Vatikanums passe, antwortete er: „Ach, das solle man langsam in der katholischen Kirche vergessen.“ Man soll und wird es nicht vergessen. Aber es hat seine Geschichte, hat sie schon in den letzten hundert Jahren gehabt und wird sie weiter haben. Warum auch nicht? Identität bleibt durch Wandel. So geheimnisvoll ist nun einmal die Wirklichkeit im persönlichen Leben und in der Kirche. Wir können ja nicht einmal das Dogma von der Inkarnation des ewigen Logos aussprechen, ohne diesem Paradox gerecht zu werden, wenn wir nicht die eine oder andere Seite dieses christologischen Dogmas verkürzen wollen⁶.

⁶ Vgl. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IV (Einsiedeln ⁵1967) 137–155: *Zur Theologie der Menschwerdung*.