

Hans Küng

Im Interesse der Sache

Antwort an Karl Rahner*

Eine persönliche Vorbemerkung

Viel würde ich darum geben, wenn ich diese Antwort nicht zu schreiben hätte. Zwar muß man sich ja jedesmal einen ziemlichen Ruck geben, wenn man, einmal mehr, in Kirche und Theologie für etwas auf die Barrikaden steigen und gegen jemanden antreten soll. Aber in diesem Fall geht es um mehr: Karl Rahner betrachte ich, obwohl ich nie sein Schüler war, als einen meiner Lehrer in der Theologie.

Ungezählte Türen hat er, der unermüdlich Vorstoßende, unserer Generation mit starker Hand geöffnet; an Fragen gerührt, an die sich kein katholischer Theologe heranwagte; umgestellt, was ihm nicht am richtigen Platz zu stehen schien; andere Akzente gesetzt, von den Höhen der Gottes- und Christuslehre angefangen bis zu den ganz praktischen Fragen der Pfarrgemeinde und der persönlichen Spiritualität; kühn neue Antworten gegeben, die dann auch entsprechend verketzert wurden. In all dem hat er uns Jungen Freude an der Theologie vermittelt, hat uns Mut zum Denken gemacht, ließ uns aus dem starren und grauen Gehege der Neuscholastik ausbrechen und hat mit anderen der *Legio sacra* heutiger katholischer Theologie (Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Otto Karrer, Henri de Lubac) so manch einem von uns, der eigentlich in die praktische Seelsorge gehen wollte, dazu verlockt, sich auf das große Abenteuer katholischer Theologie in einer Zeit des beginnenden Umbruchs einzulassen und Theologe zu werden.

Nirgendwo hat Karl Rahner mir selber von Anfang an mehr gegeben als in einem neuen Verständnis des Dogmas. Auf ihn mehr als alle anderen habe ich mich im entscheidenden Methodenkapitel 20 meines Buches „Rechtfertigung“ gestützt¹. Er vor allem hat mich durch die Aufsätze im ersten Band seiner gesammelten Schriften gelehrt, das Dogma *geschichtlich* zu verstehen². Wer hat denn deutlicher als er auf den „circulus

* K. Rahner SJ, Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze, in dieser Zschr. 95 (1970) 361–377 (hier abgekürzt zitiert mit R); vgl. H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich-Einsiedeln-Köln 1970; hier abgekürzt zitiert mit U).

¹ H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (Einsiedeln 1957) 107. 112. 114–115. 122.

² K. Rahner, Schriften zur Theologie I (Einsiedeln-Zürich-Köln 1954); besonders die Aufsätze: Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik; zur Frage der Dogmenentwicklung; Probleme der Christologie von heute. Die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Band.

vitiosus einer Denzinger-Theologie“ (S. 11) aufmerksam gemacht? Wer provozierender das Ungenügen der in Dogmenrepetition sich erschöpfenden neuscholastischen Schulbücher („Die Schulbücher sind – Schulbücher“) und „die historische Zufälligkeit des uniformen Kanons der in einem dogmatischen Schulbuch schon seit mehr als zwei Jahrhunderten üblichen Fragen, Traktate usw.“ herausgestellt (S. 10 f.)? Wer in der Geschichte der Theologie „nicht bloß die Geschichte des Dogmen-Fortschritts, sondern auch eine Geschichte des Vergessens“ (S. 172) sehen lassen? Wer schließlich auch die geschichtliche Bedingtheit und Beschränktheit des Dogmas selbst unerschrocken bejaht: „Die klarste und deutlichste Formulierung, die geheiligste Formel, die klassische Verdichtung der Jahrhunderte währenden Arbeit der betenden, denkenden und kämpfenden Kirche um die Mysterien Gottes lebt also gerade davon, daß sie Anfang und nicht Ende, Medium und nicht Ziel ist, *eine* Wahrheit ist, die frei macht für *die* – immer größere – Wahrheit“ (S. 169)?

Ja, von wem hätte man eigentlich mehr Verständnis für das anstehende Problem der Unfehlbarkeit des Dogmas erwarten dürfen als von diesem Theologen, der schon so früh von der „Selbsttranszendenz jeder Formel“ (S. 169) gesprochen hatte und der „die ‚Geschichtlichkeit‘ der menschlichen Wahrheit (in die sich auch die Wahrheit Gottes in seiner Offenbarung inkarniert hat) ernst“, so ernst nehmen wollte, daß er sogar von „der chaledonischen Formulierung des Geheimnisses Jesu“ zu sagen wagte: „diese Formel ist – eine Formel“ (S. 170)? Alles dies selbstverständlich nicht zum Niederreißen, sondern zum Aufbauen: Ausdruck nicht nur eines geschichtlichen Denkens, sondern auch eines starken Glaubens, und gerade dies war das Geringste nicht, worin er wagemutigen Jüngeren Vorbild wurde.

Man wird von daher ein wenig die Verwunderung nachfühlen können, daß die bisher negativste Antwort auf meine „Anfrage“ bezüglich Unfehlbarkeit gerade von Karl Rahner kommt. Ein wenig ein Rätsel, ein wenig auch kein Rätsel, jedenfalls sehr schmerzlich für den, der Karl Rahner nicht nur als Lehrer verehrt, sondern ihn auch, obwohl eine ganze Generation jünger, in der Theologie als Freund schätzen lernen durfte: als junger Kaplan und Doktor der Theologie von ihm für den Weg in die deutsche Universität beraten (1957), durch eine kritisch-konstruktive Rezension meines Rechtfertigungsbuchs von ihm verteidigt (1958), auch bei der Publikation der schwierigen Quaestio disputata „Strukturen der Kirche“ (1962) von ihm unterstützt und korrigiert, dann während der vier Jahre des Zweiten Vatikanischen Konzils in wichtigen Dingen mit ihm zusammen, mit ihm zusammen auch bei der Gründung und während der fünf nachkonziliaren Jahre immer wieder neu im Direktionskomitee und Stiftungsrat der Internationalen Theologischen Zeitschrift „Concilium“, auch wieder 1969 beim Aufruf der 4 und dann der 40 und schließlich der rund 1400 Theologieprofessoren für die „Freiheit der Theologie“ und endlich nach so vielem anderem zusammen noch vor wenigen Wochen in Brüssel beim Internationalen Kongress für Theologie, wo wir beide friedlich vereint in der Kongreßleitung und als Korreferenten beim selben Thema „Was ist die christliche Botschaft?“ amtierten.

Und nun plötzlich aus heiterem Himmel – jedenfalls ohne Vorwarnung, ohne Orientierung, ohne die geringste Diskussion mündlich oder schriftlich –, dieser Blitz, der früher zweifellos von Rom als Bannstrahl in die deutschen Lande zurückgeleitet worden wäre, heute aber vielleicht nur eine Diskussion mit viel Rauch und wenig Feuer unter Freunden, so hoffe ich noch immer, zu entzünden vermag, bei hoffentlich nicht allzu großer Schadenfreude unserer gemeinsamen Gegner. Daß Rahner sich dabei zu keinem einzigen Wort höflicher Anerkennung dieses theologischen Vorstoßes aufraffen konnte, sondern unmittelbar polemisch einsetzt, ist nicht so schlimm. Schlimm ist: Als „eine innerkatholische Kontroverse“ kann Rahner diese Kontroverse nicht mehr betrachten. So meint er „zunächst in aller Ehrlichkeit“ sagen zu müssen, „auch wenn gleichzeitig davor zu warnen ist, die Beurteilung einer These zur Beurteilung dessen zu machen, der diese These aufstellt“ (R 365). Ein etwas schwacher Trost von einem, für den man immer das hohe Lob hatte, daß er einer der raren Theologen sei, mit denen man – darf man es sagen? – „Pferde stehlen“ könne. Von ihm bekommt man nun unvermittelt bescheinigt, daß es „an einer gemeinsamen Plattform für ein innerkatholisches theologisches Gespräch“ mangelt und er das Gespräch „nur noch so führen“ könne „wie mit einem liberalen Protestanten“ (R 365). Wie schade, daß er in so schwerwiegender Sache das persönliche Gespräch verweigert und sich zur einseitigen und persönlich adressierten „Kritik an Hans Küng“ entschloß.

Aber wer weiß, womöglich braucht es einmal in dieser neuralgischen Frage katholischer Theologie des vielleicht reinigenden Gewitters. Und so wollen wir uns denn ohne Klagen an die Arbeit machen und genau untersuchen, was in und hinter den massiven Vorwürfen Rahners steckt. Doch soll diese Arbeit nicht begonnen werden ohne die vorausgegangene ausdrückliche Beteuerung, daß nichts von all dem, was Karl Rahner für mich bis heute bedeutet hat, vergessen sein wird. Meine Dankbarkeit kann ich hier nur auf diese Weise üben, daß ich seine Einwände so ernst als möglich nehme. Dies alles nicht im Sinn persönlicher Selbstverteidigung, sondern im Interesse der Sache.

Das Faktum des Irrtums im kirchlichen Lehramt

Mit der positiven These des Verfassers, dem es um die *Kirche* und ihre *Wahrheit* geht, setzt sich Rahner kaum auseinander. Ihm geht es um den *Irrtum* in der Kirche. Aber gerade hier zeigt sich trotz allem eine auffällige Übereinstimmung zwischen dem Verfasser des Buches „Unfehlbar“ und seinem Kritiker: Es *gibt* indiskutabel Irrtum in der Kirche und im kirchlichen Lehramt. Rahner will kein Apologet sein. Früher als andere katholische Theologen hatte er nicht nur von einer „Kirche der Sünder“, sondern zum Ärger vieler auch von einer „sündigen Kirche“ gesprochen. Herausgefordert nun durch das Buch spricht er in seinem neuesten Artikel mit erstaunlicher Deutlichkeit vom *Faktum* des Irrtums in der Kirche. Rahner möchte als Theologe „alle geschichtliche

Relativität der Wahrheit einkalkulieren“ (R 365). Deshalb die Feststellung, für die ich bei der Vorbereitung des Buches bei prominenten katholischen Autoren vergeblich klare Belege gesucht habe: „Es gibt selbstverständlich genug Lehren, die einmal allgemein vorgetragen, verteidigt und festgehalten wurden in der Kirche und sich später dennoch als irrig erwiesen haben“ (R 367). Weil indessen die meisten Irrtümer des Lehramts „im praktischen Leben“ unwichtiger seien als die Lehre von „*Humanae vitae*“, würden sie „darum, wenn sie sich als irrig herausstellen, sang- und klangloser begraben“ (R 367). Von der Lehre der Enzyklika „*Humanae vitae*“ selbst wird unumwunden festgestellt: „Kurz gesagt: diese Lehre ist unter Umständen ein Beispiel dafür, daß das Lehramt der Kirche viele Lehren vorträgt, die sich später als irrig herausstellen“ (R 368).

Aber auch über das Faktum des Irrtums hinaus gesteht Rahner zu, daß in der *Interpretation* des Irrtums ein „bedauerliches Ungenügen theologischer Gnoseologie und Hermeneutik innerhalb der katholischen Schultheologie“ festzustellen ist: „Nun muß man natürlich zugeben, daß eine der geschichtlichen Erkenntnis von heute und ihrer Problematik *wirklich genügende* Theorie darüber, wie Irrtum einerseits und geschichtliche Endlichkeit, Inadäquatheit und Mißverständlichkeit eines menschlichen Satzes andererseits genau unterschieden werden können, nicht zur Verfügung steht, ja diese Unterscheidung in vielen Fällen reflex und bis ins letzte unmöglich ist und in der kirchlichen Schultheologie sicherlich nicht gegeben ist“ (R 369).

Und schließlich geht die Übereinstimmung sogar so weit, daß Rahner auch im Hinblick auf eine mögliche *Lösung* zugesteht, der Verfasser hätte „dabei ruhig von der Unterscheidung zwischen einem grundlegenden Bleiben in der Wahrheit und den Satz-wahrheiten ausgehen können“ (R 374). Und bezüglich der sogenannten unfehlbaren Sätze hätte der Verfasser ruhig „fragen können, ob, in welchem Sinn, in welchem Grad, unter welchen Bedingungen und welchen Vorbehalten (wenn man will) auch jene kirchenamtlichen Sätze, die als infallible Dogmen vorgetragen werden und doch sehr weit von der Mitte der ursprünglichen Wahrheit-Wirklichkeit abzuliegen scheinen, jenen Bezug zur ursprünglich wahren Wirklichkeit haben, die Voraussetzung und Grund ihrer ‚Infallibilität‘ ist“ (R 374 f.). Und die Begründung: „Denn hier gibt es zweifellos Probleme bei ‚Dogmen‘, die nicht eigentlich zur Substanz des Christentums gehören, Probleme, die nicht einfach schon durch die Berufung auf die formale Autorität des Lehramts allein gelöst werden können“ (R 375).

Und so schließlich Rahners allgemeine Aufforderung: „Die Theologie müßte viel mehr, als sie es tut, über die Tatsache nachdenken, daß es in der Kirche und in ihrer Theologie sehr viel Irrtum gegeben hat und gewiß auch heute noch gibt. Man darf diese Tatsache nicht verharmlosen. Dieser Irrtum ist nicht immer sehr harmlos, er bezieht sich nicht bloß auf nebensächliche Fragen, die unter Theologen strittig sind, er greift vielmehr sehr oft und vielfältig und fast unausrottbar in das konkrete Leben der Christen ein. Dieser Irrtum ist auch viel mehr, als man gewöhnlich denkt, amalgamiert mit Wahrheiten und Dogmen der Kirche, die dadurch in ihren praktischen Konsequenzen selbst bedroht und geschädigt werden. Über all das müßte auch in der

Theologie und nicht nur in einer ehrlichen Kirchengeschichte nachgedacht werden“ (R 375).

Hier mindestens das ein wenig gewundene Eingeständnis: „Vielleicht (!) kann (!) Kungs Buch dazu doch (!) auch (!) ein Anstoß sein“ (R 375). Und der Leser wird sich fragen: Soll hier tatsächlich keine gemeinsame Gesprächsbasis gegeben sein? So deutlich hat Rahner jedenfalls noch nie über den Irrtum im kirchlichen Lehramt gesprochen; man vergleiche damit unter seinen neueren Ausführungen etwa sein (und Karl Lehmanns) Kapitel über „Kerygma und Dogma“ im Dogmatikhandbuch „Mysterium salutis“³ oder den unmittelbar vor der Veröffentlichung meines Buches geschriebenen Aufsatz über Unfehlbarkeit⁴. Insofern mindestens, ob es Rahner gern sieht oder nicht, ist unsere Übereinstimmung eher noch gewachsen. Vielleicht doch ein Anzeichen dafür, daß hier über alles persönliche Wollen oder Nichtwollen hinaus theologische Konsequenzen sich einfach von der Sache her aufdrängen für den, der selber so manche Prämissen aufgedeckt und gelegt hat. Und vielleicht ist dies eine Erklärung für die auffällige, im Artikel immer wieder aufbrechende Allergie Rahners, daß hier der „Zauberlehrling“ die Geister, die er rief, nicht mehr los wird. Aber wie dem immer sei: gerade er kann nun nicht die provozierten Geister mit dem Ruf „In die Ecke Besen! Besen! Seid's gewesen“ sich und der Kirche vom Leib halten und sie aus dem „innerkatholischen Gespräch“ verabschieden.

Keine allzu strengen logischen Forderungen

Rahner bittet den Leser, bezüglich seiner Kritik „keine allzu strengen logischen Forderungen an die Abfolge dieser Gedanken als solche zu stellen“ (R 365). Was er so für den Gesamtduktus seiner Ausführungen erbittet, hätte er füglich auch für einzelne seiner Gedanken erbitten können. Die Unschärfe, Ungenauigkeit und Lückenhaftigkeit seiner Ausführungen erstaunt an nicht wenigen Punkten. Dafür einige Beispiele:

Es ist unerfindlich, wie Rahner schon auf seiner ersten Seite in U 69 findet, daß das „exegetische und historische Detail“ für des Verfassers „eigentliche These nicht entscheidend“ sein soll; der Verfasser legt vielmehr, das ganze Buch zeigt dies, gerade auf die Ergebnisse von Exegese, Kirchen- und Dogmengeschichte größtes Gewicht.

Dann: Es ist nicht nur „in etwa ungeschützt“, sondern schlicht falsch, wenn Rahner ohne Belegstelle behauptet, der Verfasser würde „eine verpflichtende Identität“ von Kirche und Lehre „zwischen Vergangenheit und Gegenwart schlechterdings bestreiten“; es ist ihm vielmehr bei aller Diskontinuität an einer grundlegenden Kontinuität gelegen

³ Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, I (Einsiedeln-Zürich-Köln 1965) 622-707.

⁴ K. Rahner SJ, Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie. Einige Bemerkungen anlässlich des 100-Jähr-Jubiläums des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870, in dieser Zschr. 95 (1970) 18-31.

(vgl. U 152–155) und er hat sich schon früher über „die bleibende Identität von Kirche und Lehre in einer wirklichen Geschichte“ recht ausführliche Gedanken gemacht, um „diese Selbigkeit unter dem Wandel der geschichtlichen Gestalten in reflexer Weise zu ergreifen“ (R 362; Rahner sei verwiesen auf mein Buch „Die Kirche“, besonders Kapitel A I Die Geschichtlichkeit des Kirchenbildes: Wesen in geschichtlicher Gestalt; A II Die Gebrochenheit des Kirchenbildes: Wesen im Unwesen).

Weiter: Es ist eine zumindest ungenaue Bestimmung der „Hauptthese“ des Verfassers, daß dieser „zwischen einem ‚Bleiben in der Wahrheit‘ und der ‚Wahrheit von Sätzen‘“ unterscheide; präzise ist zu unterscheiden zwischen einem „Bleiben in der Wahrheit“ und der „Unfehlbarkeit von Sätzen“ (die mögliche Wahrheit und sogar Verbindlichkeit von Sätzen wird nicht bestritten, sondern bejaht; vgl. besonders U 116–124. 131).

Ferner: Es ist mir unverständlich, wie Rahner Congars Offenen Brief an mich anführen (R 362), aber meine Antwort an Congar in derselben Zeitung – ihm gewiß bekannt – nicht nur für sich nicht berücksichtigt, sondern für den Leser unterschlagen kann.

Schließlich: Es ist offensichtlich, daß Rahner an mehreren Stellen den Verfasser mißverständlich oder gar falsch zitiert. Ich möchte es mir versagen, hier den zehn Fußnoten seines Artikels kurz nachzugehen; es würde dann deutlich, daß der Leser kaum eines seiner Zitate aus meinem Buch ungeprüft hinnehmen darf. Wer mit solchen Fußnoten „den Eindruck“ beweisen will, daß der Verfasser, „natürlich (?) unbeabsichtigt, diese historischen Details in ihrer Darstellung und vor allem in ihrer Auswahl so ‚frisiert‘ (?)“, daß alles sehr gut dazu dienen kann, den Leser, der sonst von diesen Dingen nicht viel (?) weiß (und an solche (?) wendet sich Küng doch vor allem) von vornherein stimmungsmäßig (?) einzunehmen“ (R 361), wer also dem Verfasser ein solches „Frisieren“ – wie kann man eigentlich „unbeabsichtigt“ frisieren? – unterstellt, der wird dafür Verständnis haben müssen, daß man seine (im übrigen nicht sonderlich zahlreichen) Belege genau untersucht.

Dies dürfte genügen, um allerdings nur *zum Teil* zu erklären, warum Rahner von allem Anfang an Schwierigkeiten hat, eine gemeinsame katholische Gesprächsbasis zu finden: Er hat seinen Gesprächspartner in manchen Punkten offensichtlich nicht verstanden, sich eigentlich auch nicht um ein Verstehen sehr bemüht, was allerdings, wie wir noch sehen werden, seine tieferen Gründe hat.

Worum es geht

Erst im zweiten Teil seines Artikels (später geschrieben?), nachdem der Verfasser anscheinend genügend ausgeschimpft ist, weichen die Verdikte, Mißdeutungen und Unterstellungen einer etwas ruhigeren und gerechteren Gangart. Aber leider werden dem Leser die dem Verfasser angehängten Attribute im Gedächtnis bleiben, und der

Verfasser seinerseits weiß nun wirklich nicht, für welches er sich entscheiden soll, nachdem er nach Rahner nicht einfachhin katholisch sein darf: Ist er ein Vertreter des „Rationalismus“ (R 361 f.) oder ein Mann der „hymnischen Beteuerung“ und „pietistischen Geistanrufung“ (R 369)? Ist er ein „liberaler Protestant“ (R 365) oder ein „Offenbarungspositivist“ (vgl. R 362)? Ist er in seiner „deutlichen, harten, aggressiven Sprache“ und in seinem „ganzen Stil“ einfach „überheblich“ (R 362), oder ist seine „Position“ am Ende vielleicht doch „apologetisch“ (R 376)? Muß man sich „mit ihm wie mit einem skeptischen Philosophen unterhalten“ (R 372) oder ist sein Glaube vielleicht doch „nicht leichter“ (R 376) als der eines Karl Rahner? Hat er, weil „er sich nach eigenem Belieben eine römisch-katholische Kirche konstruiert“, nun „eigentlich keinen Partner mehr“ (R 365) oder wird er in dem Moment wieder ein katholischer Gesprächspartner, wo er sich auf den von Rahner am Ende seines Artikels (R 377) für ein Gespräch konzipierten Fahrplan und die damit vorausgenommenen Ergebnisse verpflichtet?

Ich spreche ohne alle Bitterkeit und nehme kein einziges Wort der Dankbarkeit, das ich am Anfang dieser Antwort ausgesprochen habe, nachträglich zurück. Aber ob es mir Karl Rahner nicht vielleicht doch ein wenig nachfühlen kann, daß nach diesen Verdikten sein Vorwurf der *Überheblichkeit*, welche er „bei der Beurteilung der sachlichen Thesen“ bewußt „einkalkuliert und dementsprechend die Sicherheit dieser Thesen schon von daher kritischer beurteilt“ (R 362 f), in mir etwas gemischte Gefühle auslöst? Abgesehen von allem anderen: Wie soll man gegen einen solchen generellen und unbewiesenen Angriff seine eigene Demut verteidigen, ohne sie im selben Moment aufzugeben? Und wenn einem dann noch gleichzeitig unterschoben wird, man wolle „Leuten (welchen?), die von vornherein (oder im nachherein?) aggressiv und allergisch (oder einfach kritisch?) sind gegen Rom, die Bischöfe und die traditionelle Theologie (warum eigentlich?)“ nach dem Mund reden und suche die „Publizität“, und wenn einem schließlich auch noch vornehm nahegelegt wird, als „Christ und Theologe . . . ein wenig vorsichtiger und selbstkritischer (!) (zu) verfahren und nicht sosehr mit dem Wind dieses Teils der öffentlichen Meinung (!) (zu) segeln“ (R 363), dann, ja was soll man dann eigentlich? Man könnte von seinem Kollegen statt moralischer Exhortation sachliche Argumentation erbitten. Man könnte auf das „offene Vorwort“ zu „Unfehlbar?“ verweisen, wo die Gründe und Ereignisse zusammengestellt sind, die fünf Jahre nach dem Vatikanischen Konzil und langem Zuwarten deutlicher und schärfer reden lassen. Man könnte auch ausführen, daß weder im Alten noch im Neuen Testament immer sehr „vorsichtig“ und nach den beliebten Maßstäben kirchlicher Opportunität „selbstkritisch“ gesprochen wird. Aber ich möchte statt dessen Karl Rahner, der die gegen ihn vor zwanzig Jahren vorgebrachten Diffamierungen seiner christlichen Haltung und Verketzerung seiner theologischen Auffassungen gewiß nicht vergessen hat, nur schlicht bitten, er möge mit Vorwürfen bezüglich mangelnder katholischer Rechtgläubigkeit und christlicher Demut gegenüber katholischen Mittheologen etwas zurückhaltender sein. Oder sollten jetzt, nachdem der Papst in Rom in bezug auf

Exkommunikationen und Ex-cathedra-Sprüchen etwas zurückhaltender geworden ist, andere solche päpstlichen Funktionen übernehmen wollen?

Karl Rahner wird gewiß nicht voraussetzen wollen, daß ich der Kirche Christi mit meinen Büchern weniger dienen wolle als er mit den seinen. Es wäre so viel einfacher gewesen zu schweigen; weiß man ja überhaupt nicht, wie lange unter solchen Umständen die Kraft zum Reden reicht. Es wäre auch einfacher gewesen, „vorsichtiger“, sanfter und weniger unzweideutig zu reden; an Lob von oben würde es nicht fehlen. Warum sich schon aufregen und sich, vielleicht gleich einem Sisyphus, abmühen, und dies dazu noch auf einem schönen und sicheren deutschen Universitätsstuhl? Aber wenn Karl Rahner es schon nicht aus dem Unfehlbarkeitsbuch heraushörte, im Brüsseler Referat über „Was ist die christliche Botschaft?“ (veröffentlicht in „Publik“ vom 2. Oktober 1970) und aus der Offenen Antwort an unseren gemeinsamen Freund Congar hätte er ersehen können, um was es mir eigentlich geht und was vielleicht die Wurzel der von ihm getadelten „Überheblichkeit“ ist: Ich meine, es gehöre zur Aufgabe des Theologen heute, in unpräventiöser Nachfolge Jesu anders als die Schrifttheologen von damals das „Mich erbarmt des Volkes“ sich nüchtern zu eigen zu machen und sich so schlecht und recht, wie es einer eben kann, für die „armen Teufel“ ohne Stimme einzusetzen. Und diese „armen Teufel“ ohne Stimme sind heute, wenn wir zuerst einmal vor den eigenen Kirchentüren kehren wollen, die durch kirchliche Gesetzgebung in Lehre und Disziplin, durch Mischehen-Vorschriften, Geburtenregelungs-Verbot, Zölibats-Gesetz, weitere Zwänge des kirchlichen Systems und manche sich noch immer unfehlbar auf-führende Amtsträger mannigfach geschädigten und bedrückten Menschen. Können in bezug auf diesen Einsatz *in* der Kirche für die Menschen Karl Rahner und ich wirklich grundsätzlich verschiedener Meinung sein? Gibt es nicht auch hier eine gemeinsame Basis? Ich habe Rahner jedenfalls immer so verstanden, wenn ich auch wie manche andere gewünscht hätte, daß er bezüglich der eben genannten – theologisch gewiß nicht zentralen, aber den Einzelnen und die Kirchengemeinschaft ungemein belastenden – Fragen und bezüglich des „römischen Systems“ überhaupt etwas weniger vorsichtig gesprochen hätte. Aber jeder möge es auf seine Weise tun, es gibt verschiedene Weisen. Man möge mir nur die meine lassen. Die bequemste und sorgenfreieste ist sie nicht. Oder, um nicht in Schwermut zu versinken, etwas leichtfüßiger nochmals mit Goethe: „Laßt mich nur auf meinem Sattel gelten . . .“

„*Humanae vitae*“ als Konsequenz der römischen Auffassung vom Lehramt

Rahner hat recht: Auf das Argument aus der Enzyklika „*Humanae vitae*“ legt der Verfasser „keinen entscheidenden Wert“ (R 368). Wer also der Meinung ist, die Lehre von der Unsittlichkeit der Geburtenregelung durch „künstliche“ Mittel, der Empfängnisverhütung, sei keine Lehre, die nach römischen Prinzipien als unfehlbar anzusehen wäre, möge dabei bleiben: Die allgemeine These, daß es keinen theologischen Beweis

für a priori unfehlbare Sätze kirchlicher Amtsträger gibt, kann trotzdem bestehen. Auf keinen Fall sollte mit dem Argument aus „*Humanae vitae*“ irgend jemand auf diese Lehre festgelegt werden. Im Gegenteil: Ich halte diese Lehre für falsch und deshalb nicht für verpflichtend. Noch mehr: Ich halte sie für eine bedauerliche Konsequenz einer falschen Auffassung vom kirchlichen Lehramt. Und *deshalb* wählte ich die Enzyklika als Einstieg in die Unfehlbarkeitsproblematik. Man hätte auch – wie U 26 vermerkt – einen anderen Einstieg wählen können: die Honorius-Frage oder die Verurteilung der Religionsfreiheit (bei der die Problematik bezüglich des „ordentlichen“ Lehramts ähnlich liegt wie bei der Empfängnisverhütung) oder Bibelfragen der Modernistenzeit oder irgendeinen anderen der kurz aufgezählten und heute meist zugegebenen Irrtümer des kirchlichen Lehramts (vgl. U 25 f. ⁵). Aber bei der Enzyklika „*Humanae vitae*“ wird die Problematik besonders deutlich: sie erschien und erscheint mir als ein „für das Problem der Unfehlbarkeit außerordentlich aufschlußreicher allerneuester Testfall“ (U 26).

Auch Rahner gibt heute zu, daß die Irrtümer des kirchlichen Lehramts sehr zahlreich sind (R 367). Daß es sich bei der Enzyklika „*Humanae vitae*“ um einen Irrtum handelt, setzte ich in meiner Argumentation tatsächlich voraus, nachdem ich 1. die zahlreichen schwerwiegenden Sachgründe gegen die Enzyklika knapp und präzise zusammengefaßt habe (U 28 f.; nicht wie Rahner [364] sagt U 38 f.); nachdem ich 2. die führenden katholischen Moraltheologen auf meiner Seite weiß; nachdem 3. sogar die vom Papst selbst ernannte päpstliche Kommission für die Geburtenregelung in ihrer überwältigenden Mehrheit die entgegengesetzte Auffassung vertreten hat; nachdem 4. die Reaktion der katholischen und nichtkatholischen Öffentlichkeit in den informierten und entwickelten Ländern in wiederum überwältigender Mehrheit negativ war; nachdem 5. die führenden Bischofskonferenzen ihren Gläubigen gegen die Enzyklika die Gewissensfreiheit zugestanden haben, die ihnen der Papst verweigerte; nachdem 6. insbesondere die Deutsche Bischofskonferenz nach Rahner „doch gerade bei dieser Enzyklika selbst mit der Fallibilität des ordentlichen Lehramts rechnet“ (R 364) und nachdem 7. auch Karl Rahner schon 1968 nüchtern den Schluß gezogen hatte, „daß die faktische Situation hinsichtlich der Mentalität und Lebenspraxis der Mehrzahl der Katholiken nach der Enzyklika sich nicht ändern wird“ (zit. U 27). Frage: Wie kann Rahner da noch behaupten, daß „Küng die Unrichtigkeit (der Enzyklika) mehr oder weniger selbstverständlich unterstellt“ (R 365)?

Auch 1970 will Rahner nicht dafür eintreten, daß die Lehre der Enzyklika wahr sei. Aber er will auch nicht sagen, daß sie falsch sei. Was will er also? Er will in seinem

⁵ Besonders wichtig wäre eine historisch-kritische Untersuchung der Kanones von Trient; auf die Korrektur von Denz. 967 bezüglich des Firmspenders durch das Vatikanum II wurde U 66 hingewiesen; zum tridentinischen Erbsündendogma vgl. neuestens U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie (Freiburg-Basel-Wien 1970); zur tridentinischen Sakramentenlehre, die ja den größten Bestand der tridentinischen Dekrete und Kanones ausmacht, bereite ich selber eine größere Arbeit vor.

Artikel das, was er einem konkreten Ehepaar gegenüber gewiß nicht könnte: Unter dem merkwürdigen Hinweis, daß er „dadurch die eigene Position schwerer mache“, will er „die Frage beiseite lassen“, „ob die Lehre dieser Enzyklika . . . richtig sei oder nicht“ (R 365). Wäre es nicht vielleicht doch schwerer gewesen zuzugeben, daß sie eindeutig nicht richtig ist? Oder vielleicht noch schwerer zuzugeben, daß sie eindeutig richtig ist? Warum soll gerade das Ausweichen am schwersten sein?

Schließlich und endlich gibt Rahner dann doch mindestens soviel zu, daß die Lehre der Enzyklika „unter Umständen (!) ein Beispiel dafür (ist), daß das Lehramt der Kirche viele Lehren vorträgt, die sich später als irrig herausstellen“ (R 368). Aber er hat wohl auf Grund seiner Voraussetzungen einen beinahe heiligen Schrecken davor, daß die Lehre der Enzyklika ein Beispiel dafür sein könnte, „daß eine Lehre irrig sein könne, die vom ‚ordentlichen‘ Lehramt *als* kirchliches Dogma mit der Forderung eines absoluten Glaubensassens vorgelegt wird“ (R 368). Er sieht aber wiederum zu deutlich, daß die Enzyklika mindestens ein Beispiel dafür ist, „daß nicht immer und in jedem Fall von vornherein ein reflexes Wissen gegeben sein muß, ob eine Lehre bloß authentisch und reformabel oder grundsätzlich mit einem absoluten Glaubensassens zu bejahen sei“ (R 368). Daß Rahner soviel zugibt, ist auffällig genug und beweist bereits, wie sehr die Enzyklika „*Humanae vitae*“ mit dem ungeklärten Problem der Ansprüche des Lehramts in der katholischen Kirche verknüpft ist.

Rahner läßt sich indessen auch hier eine Unschärfe der Problemstellung zuschulden kommen. Er spricht von einem „Dogma“ des ordentlichen Lehramts und kann dann sagen: „Das Minderheitsgutachten der päpstlichen Theologen- und Bischofskommission, auf das sich Küng beruft, sagt von einem Dogma gar nichts“ (R 366). Darauf ist zu antworten, daß auch der Verfasser in diesem Zusammenhang von einem „Dogma“ nichts sagt. Spricht man nämlich von einem „Dogma“, so erweckt man den Eindruck, als ob in dieser Sache doch einmal etwas „dogmatisiert“, das heißt kirchenamtlich dekretiert und definiert worden wäre. Aber gerade dies ist dann, wenn man vom „ordentlichen“ Lehramt, also dem alltäglichen Lehren des Papstes und der Bischöfe spricht, im Gegensatz zum definierenden „außerordentlichen“ Lehramt des Papstes oder eines Konzils, nicht gemeint. Und Rahner selber gibt denn auch an anderer Stelle zu, daß der Terminus „Dogma“ im Zusammenhang mit dem ordentlichen, dem alltäglichen Lehramt bei den Theologen im allgemeinen nicht üblich ist⁶. Die Behauptung des Verfassers ist also nicht, wie Rahner umformuliert, daß die römische Lehre von der Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung ein „Dogma“ sei. Es ist gerade hier nichts dogmatisiert worden; und der Ausdruck „Dogma“ sollte der eigentlichen „Glaubensdefinition“, den „definitiven und obligatorischen Formeln“ vorbehalten bleiben (vgl. U 118 f.). Die Behauptung des Verfassers ist vielmehr, daß die Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung nach römischen Prinzipien (!) zu verstehen ist als „eine faktisch *unfehlbare* Sittenwahrheit, auch wenn sie nicht als solche *definiert*

⁶ *Mysterium salutis* I, 655.

worden ist“ (U 46). Gemeint ist: Diese Lehre ist bis zum Konzil von der gesamten katholischen Hierarchie, von Päpsten und Bischöfen, so konstant und allgemein als eine im Gewissen streng verpflichtende Wahrheit verkündet worden, daß sie aufgrund der traditionellen römischen Unfehlbarkeitstheorie gar nicht falsch sein kann. Und unsere Behauptung war, daß dies der Grund ist, warum Paul VI. nach römischen Prinzipien gar nicht anders konnte, als diese irreformable Lehre einfach zu bestätigen, obwohl sie sich seit der durch Johannes XXIII. und das Konzil (leider) ermöglichten freien Diskussion als zumindest dubios herausgestellt hat.

Es ist auffällig, daß Rahner nicht nur der Frage nach Wahrheit oder Falschheit der päpstlichen Lehre ausweicht, sondern auch der im Buch gestellten neuralgischen Frage, warum „sich der Papst für die konservative Lehre entschieden“ (U 37) hat. Nachdem Dummheit oder Bosheit offensichtlich ausscheiden, muß Paul VI. jedenfalls irgendeinen vernünftigen Grund gehabt haben. Nun ist auch Rahner aufgefallen, daß der Papst in seinen vielfältigen Ansprachen zur Verteidigung seiner Enzyklika nie ausdrücklich gesagt hat, „es handle sich hier um eine zwar authentische, aber grundsätzlich reformable Lehre“ (R 367). Und Rahner vermutet richtig, Paul VI. vermeide „eine solche ausdrückliche Erklärung nicht bloß aus praktischen Gründen einer Volkspädagogik, die fürchtet, eine solche Qualifikation würde diese Lehre konkret um jede praktische Bedeutung bringen“ (R 367). Rahner vermutet weiter richtig, Paul VI. vermeide eine solche Erklärung auch nicht nur deswegen, weil er „persönlich von der sachlichen Richtigkeit seiner Lehre überzeugt ist“ (R 367). Warum also? Rahner meint: „es wäre vielmehr durchaus denkbar, daß er entweder für sich privat derselben Meinung ist wie das Gutachten der Kommissionsminorität (wenigstens in der Interpretation Küngs) oder daß er nicht weiß, ob seine Lehre objektiv zum eigentlichen Offenbarungsgut gehört und als solche im Glaubensbewußtsein der Kirche gegeben ist oder nicht“ (R 367 f.).

Rahner weicht also der Frage aus, indem er beide Möglichkeiten – immerhin die erste auch! – als „durchaus denkbar“ erklärt. Aber es kommt hier nicht darauf an, was Rahner für denkbar erklärt, sondern was der Papst gesagt hat. Und danach *wußte* der Papst anders als Rahner sehr wohl, daß diese Lehre „im Glaubensbewußtsein der Kirche gegeben ist“ (R 368): daß er nämlich „eine Lehrtradition aus Jahrhunderten, aber auch eine aus neuester Zeit abwägen (mußte), die Unserer drei unmittelbaren Vorgänger“ (Ansprache zur Verteidigung der Enzyklika vom 31. Juli 1968; zit. U 38). Warum will denn gerade der theologische Verteidiger des unfehlbaren Lehramts einfach nicht wahrhaben, was der Papst ausdrücklich gesagt hat? In der Enzyklika selbst (Nr. 6) hatte Paul VI. doch völlig eindeutig festgestellt, daß er die Frage persönlich untersuchen wollte, weil in der Kommission „Lösungskriterien aufgetaucht waren, die von der Sittenlehre über die Ehe, wie sie mit unerschütterlicher Konstanz vom Lehramt der Kirche vorgelegt wird, abwichen“ (zit. U 40).

Spekuliert man hier nicht, sondern hält man sich an die Aussagen des Papstes selbst, so ist völlig gewiß, warum sich der Papst nicht an die Auffassung der Kommissions-

mehrheit, sondern an die der Kommissionsminderheit hielt. Und daß es auch hier in einem qualifizierten Sinn um das „Glaubensbewußtsein der Kirche“ geht, ist aus dem Minderheitsgutachten unzweideutig klar. Die Minderheit argumentiert keineswegs, wie Rahner anscheinend ohne Blick auf den Text des Gutachtens behauptet, „viel vager und allgemeiner mit der kirchlichen Lehrautorität, dem Heiligen Geist und der Gefahr, daß diese Lehrautorität in Mißkredit komme, wenn Paul VI. von der pianischen (?) Lehre abweiche“ (R 366). Die Kommissionsminderheit lehnt eine Änderung der Lehre vielmehr mit der präzisen Argumentation ab, daß man sonst zugeben müßte, „daß der Heilige Geist... den protestantischen Kirchen beigestanden hat und daß er Pius XI., Pius XII. und einen großen Teil der katholischen Hierarchie ein halbes Jahrhundert lang nicht vor einem sehr schweren Irrtum geschützt hat, einem höchst verderblichen für die Seelen; denn es würde damit unterstellt, daß sie höchst unklug Tausende menschlicher Akte, die jetzt gebilligt würden, mit der Pein ewiger Strafe verdammt hätten“ (zit. U 44). Zugleich wird von der Kommissionsminderheit mit erdrückender Dokumentation bewiesen, daß es bei dem sittlichen Verbot künstlicher Geburtenregelung nach dem allgemeinen Konsens des kirchlichen Lehramts mindestens in unserem Jahrhundert um eine allgemeine und unter schwerer Sünde verpflichtende Lehre des kirchlichen Lehramts geht. Die Untersuchung, ob die Enzyklika Pius' XI. „Casti connubii“ eine unfehlbare Lehräußerung gewesen sei oder nicht, lenke nur von der zentralen Frage ab: „Die Wahrheit dieser Lehre stammt aus der Tatsache, daß sie mit solcher Beständigkeit, mit solcher Allgemeingültigkeit, mit solch verpflichtendem Zwang immer und überall als von den Gläubigen zu halten und zu befolgen vorgetragen wurde“ (zit. U 44 f.). Für die Kommissionsminderheit, die den Papst zu überzeugen vermochte, war somit nach römischen Prinzipien völlig klar, „daß diese Änderung einen schweren Schlag gegen die Lehre vom Beistand des Heiligen Geistes mit sich brächte, der der Kirche für die Führung der Gläubigen auf dem rechten Weg zu deren Heil versprochen ist... Denn wenn die Kirche sich so schwerwiegend in ihrer ersten Verantwortung der Seelenführung geirrt hätte, denn wäre das gleichbedeutend mit der ernsthaften Unterstellung, ihr habe der Beistand des Heiligen Geistes gefehlt“ (zit. U 144).

Es geht also in der Frage der Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung um den alltäglichen Lehrkonsens des Papstes und der Bischöfe, also des sogenannten *ordentlichen* Lehramts (*magisterium ordinarius*). Und wenn Rahner daraufhin leichthin sagt, die Auffassung der konservativen Kommissionsminderheit sei „noch nicht dadurch bewiesen, daß eine bestimmte Gruppe ihre Richtigkeit behauptet“ (R 366), so ist bereits deutlich geworden, daß es sich keineswegs nur um „eine bestimmte Gruppe“, sondern um die römische Theologie überhaupt handelt:

1. Der Papst selbst hat sich, wie aufgezeigt, die konservative Auffassung der Kommissionsminderheit offensichtlich zu eigen gemacht.

2. Die Kommissionsminderheit hatte nicht willkürlich entschieden, sondern hatte die römische Theorie des Lehramts und insbesondere des ordentlichen Lehramts vor

Augen: „Die Geschichte liefert den vollsten Beweis dafür . . . , daß die Antwort der Kirche von Anfang an bis in dieses Jahrzehnt immer und überall die gleiche gewesen ist. Man kann keine Periode der Geschichte, kein Dokument der Kirche, keine theologische Schule, kaum einen katholischen Theologen finden, in oder von denen verneint worden wäre, daß Kontrazeption immer schwere Sünde sei“ (zit. U 52 f).

3. Der Verfasser seinerseits hat gerade an diesem Punkt nichts „so schnell und so apodiktisch behauptet“ (R 366). Vielmehr hat er mit größter Sorgfalt nachgewiesen:

a. daß der Papst und die Kommissionsminderheit gedeckt sind durch die Auffassung der römisch-neuscholastischen Schultheologie (vgl. U 51–54). Als unfehlbare Lehre nach römischer Auffassung ist die Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung anzusehen dann, wenn die in allen neuscholastischen Manualien sich findende These stimmt: „Die Gesamtheit der Bischöfe ist unfehlbar, wenn sie, entweder auf dem allgemeinen Konzil versammelt oder über den Erdbereich zerstreut, eine Glaubens- oder Sittenlehre als eine von allen Gläubigen festzuhaltende Wahrheit vorlegen“ (zit. U 51 f.);

b. daß der Papst und die Kommissionsminderheit überdies gedeckt sind durch die Auffassung des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. U 54–62). Als unfehlbare Lehre nach römischer Auffassung ist die Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung anzusehen dann, wenn der folgende Satz aus der Kirchenkonstitution (Art. 25, 3) stimmt: „Wenn sie (die einzelnen Bischöfe) in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi“ (zit. U 57).

Wenn Rahner gegen alles dies anführt, was in der theologischen Kommission geredet wurde, so ist das so wenig entscheidend wie das, was ich aus einem Gespräch mit dem Papst anführen könnte. Hier entscheidet der Konzilstext selbst. Immerhin gab es auch nach Rahner in dieser Kommission „Theologen und Bischöfe, die meinten, eine solche Lehre sei schon Dogma (wenn auch nicht eigentlich definiert), wenn sie durch längere Zeit allgemein gelehrt und praktisch von allen Katholiken angenommen werde“ (R 366). Und wenn Rahner daraufhin ohne irgendeine Textangabe behauptet, das Konzil selber habe „in dieser Frage anders gelehrt“ (R 367), so muß ihm entgegengehalten werden, daß sich dies aus dem Konzilstext keineswegs klar belegen läßt (abgesehen von dem hier nicht angebrachten und auch vom Konzil selber nicht gebrauchten Ausdruck „Dogma“). Im oben zitierten Konzilstext steht nun gerade nicht, daß ein unfehlbarer Glaubenssatz nur gegeben ist, wenn das Lehramt „ihn *als* mit einem absoluten Glaubenssinn und *als* von Gott geoffenbart eindeutig vorträgt“ (R 367). Nach Art. 25, 2 der Kirchenkonstitution muß eine solche Lehre weder *als* unfehlbar noch *als* von Gott geoffenbart vorgetragen werden (vgl. U 57). Es genügt, daß sie als „definitiv festzuhaltende“ („definitive tenenda“) vorgetragen wird, und dies ist bei der Empfängnisverhütung, die ständig und übereinstimmend unter Androhung ewiger Verdammnis verurteilt wurde, unzweideutig der Fall. Nicht einmal „von einer defi-

nitiv zu glaubenden“, sondern nur von einer „definitiv festzuhaltenden“ Lehre ist die Rede. Und dies heißt, wie Karl Rahner doch 1966 selber kommentiert hatte: „Tenenda – anstatt credenda – wird gesagt, weil nach weitverbreiteter Ansicht unter Umständen eine Definition der Kirche auch möglich ist, die sich nicht auf eine eigentliche Offenbarungswahrheit bezieht, welche allein mit ‚göttlichem Glauben‘ *geglaubt* werden kann (credenda) wegen der unmittelbaren Autorität des sich offenbarenden Gottes“ (zit. U 57). Kohärent zu dieser Auffassung war schon im Vatikanum I das „tamquam divinitus revelata credenda“ nur auf das bezogen worden, was „fide divina et catholica“ zu glauben ist (Denz. 1792).

Aber selbst wenn einer gegen den Text des Vatikanum II daran festhalten möchte, es müsse etwas *als* von Gott geoffenbart vorgelegt werden, damit man von unfehlbarer Lehre sprechen könne, so ändert das an der Sache nichts. Denn die vom Konzil in Übereinstimmung mit der Schultheologie im selben Artikel 25 umschriebene Unfehlbarkeit „reicht soweit, wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung (divinae revelationis depositum), welche rein bewahrt und getreu ausgelegt werden muß, reicht“ (zit. U 58). Und gerade auf die letzten Worte kommt es an, wie wiederum Karl Rahner selbst früher interpretiert hatte. Was heißt: das Offenbarungsgut „rein bewahren“? Rahner 1966: „Dadurch (sancte custodiendum) werden auch solche Wahrheiten in den Gegenstand dieser Lehrautorität einbezogen, die zum Schutz des eigentlichen Offenbarungsdepositums gehören, auch wenn sie nicht formell (explizit oder implizit) selbst geoffenbart sind“ (zit. U 58). Und dies steht völlig in Übereinstimmung mit der Schultheologie, die als Gegenstand der päpstlichen und bischöflichen Unfehlbarkeit nicht nur die formell geoffenbarten Wahrheiten der christlichen Glaubens- und Sittenlehre ansieht, sondern auch alle mit der Offenbarungslehre eng zusammenhängenden Wahrheiten und Tatsachen, nämlich theologische Schlußfolgerungen, geschichtliche Tatsachen (facta dogmatica), natürliche Vernunftwahrheiten, ja sogar die Kanonisation der Heiligen (vgl. U 45) ⁷.

⁷ Sehr genau und völlig für „*Humanæ vitæ*“ zutreffend der im letzten Konzilsjahr 1965 veröffentlichte Artikel von A. Lang über „Unfehlbarkeit“ in dem von K. Rahner herausgegebenen Lexikon für Theologie und Kirche (X, 486 f.): „Die Theologie rechnet zum ‚objectum primum‘ der Unfehlbarkeit die Offenbarungswahrheiten, und zwar die per se und unmittelbar geoffenbarten Heilswahrheiten (‘res fidei et morum’), zum ‚objectum secundarium‘ aber auch alles, was entweder logisch oder geschichtlich oder in der praktischen Auswirkung so eng mit den Glaubenswahrheiten verbunden ist, daß eine negative oder falsche Einstellung dazu auch den Glauben untergraben oder gefährden müßte. Zu diesen sog. ‚Katholischen Wahrheiten‘ werden gezählt: die philosophischen Voraussetzungen und theologischen Folgerungen des Glaubens (Konklusionstheologie), die ‚facta dogmatica‘ (Dogmatische Tatsachen), die Heiligsprechungen, die ethische und dogmatische Korrektheit der universalen kirchlichen Gesetze. Den endgültigen Entscheidungen der Kirche auf diesem sekundären Gebiet kommt zwar unfehlbare Gewißheit (Gewißheitsgrad) zu, die Gewißheitsqualität göttlichen Glaubens aber nur, soweit sie sich auf die Offenbarung stützen können. Zu beachten ist, daß die Entscheidung über die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes und über die Abgrenzung seiner Unfehlbarkeit nicht dem einzelnen zusteht (das würde die Unfehlbarkeit praktisch unwirksam machen), sondern selbst zum Objekt der Unfehlbarkeit gehört.“ Vgl. auch K. Rahner selbst, Artikel „Unfehlbarkeit“ in: K. Rahner – H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch (Freiburg-Basel-Wien 1961) 396 f.

Und bei einem solch extensiven und von Rahner mindestens früher durchaus bejahten Verständnis des von Gott „Geoffenbarten“ sollten der Papst, die Kommissionsminderheit und die römische Theologie überhaupt noch Schwierigkeiten haben, die seit Jahrzehnten und Jahrhunderten übereinstimmend von Papst, Bischöfen und Theologen als definitiv festzuhaltende Sittenwahrheit der Unsittlichkeit von Empfängnisverhütung als eine unbedingt verbindliche, unaufgebbare, irreformable, eben de facto unfehlbare Lehre zu behandeln? Deshalb hat doch – von anderen bezeichnenden Einzelheiten abgesehen (vgl. U 46–49) – der Papst (wie auch bewußt der „Osservatore Romano“) die Enzyklika nie als fehlbares Dokument bezeichnet, sondern sie als Lehre Christi vorgetragen und sich wie seine Enzyklika in „Angleichung an ihren (der Kirche) göttlichen Stifter ‚zum Zeichen des Widerspruchs‘“ erklärt. Und deshalb hat der Papst wie bei einer unfehlbaren Lehräußerung mit der Berufung auf den Heiligen Geist einen völlig unbedingten Gehorsam gefordert. Also faktisch genau das, was Rahner für einen „absolut verbindlichen Glaubenssatz“ des ordentlichen Lehramts fordert: daß er nämlich „als mit einem absoluten Glaubenssats und als von Gott geoffenbart“ eindeutig vorgetragen wird. Nur am Rand sei bemerkt, daß unsere Auffassung von den gewiß kompetenten und dem Papst nahestehenden Kardinälen Charles Journet und Pericle Felici bestätigt wird. Jemand wie Rahner könnte gemeint sein, wenn Felici sagt: „Tatsächlich schließen einige, da man sich ja nicht einer Definition ex cathedra gegenübersehe, auf die Nicht-Unfehlbarkeit der Lehre“ und er folgert, „daß eine Wahrheit sicher und gewiß und deshalb verpflichtend sein kann auch ohne das Charisma der Definition ex cathedra, wie dies tatsächlich in der Enzyklika ‚Humanae vitae‘ der Fall ist, in welcher der Papst als oberster Lehrer der Kirche eine Wahrheit verkündet, die ständig vom Lehramt der Kirche gelehrt worden ist und die den Lehren der Offenbarung (!) entspricht“ (zit. U 49).

Die Römer richten sich – dies zeigt sich auch in der neuesten Zeit von „Humani generis“ bis „Humanae vitae“ – bei der Interpretation römischer Lehren nicht nach menschenfreundlich aufweichenden Interpretationen und Uminterpretationen, sondern nach ihren eigenen juridisch-harten Prinzipien. Rahner sollte es bei der Interpretation römischer Lehren nicht besser wissen wollen als die Römer selbst. Er sollte vielmehr – und hier hat tatsächlich auch die progressive Kommissionsmehrheit, so recht sie in der Sache der Geburtenregelung hatte, versagt – die Voraussetzungen der römischen Lehramts- und Unfehlbarkeitstheorie kritisch untersuchen. Oder wenn er dieser Frage ausweichen will, sollte er wenigstens nicht ständig wie in diesem Abschnitt ohne Beweise behaupten, es seien vom Verfasser keine Beweise geliefert worden. Nimmt man die römischen Theorien nicht ernst, kommt es immer wieder wie bei den bekannten neueren und neuesten römischen Lehrentscheidungen zum bösen Erwachen, wo dann kluge Theologen wieder erstaunt zu fragen beginnen, wie so etwas trotz aller ihrer gescheiten Interpretationen noch immer möglich ist. Umgekehrt bleibt man noch keineswegs im Bannkreis römischer Theologie, wenn man deren Theoremata entschleierte und in ihrer Gefährlichkeit aufzeigt, wenn man ihre Stichhaltigkeit überprüft und sie,

falls als unhaltbar erwiesen, entschlossen aufgibt, um dann eine von der ursprünglichen christlichen Botschaft her gerechtfertigte „neue“ Lösung des Problems aufscheinen zu lassen. Geschehe dies im Fall von „*Humanae vitae*“, so würde es auch dem Papst, der gerade in diesen Tagen erneut die traditionelle Lehre bezüglich Empfängnisverhütung ohne alle Abstriche einschärfte, möglich gemacht, seine Lehre kritisch zu überdenken und schließlich zu ändern, weil er nicht mehr gegen eine bessere Einsicht in das Evangelium und die heutige Welt gebunden wäre durch „eine Lehrtradition aus Jahrhunderten, aber auch eine aus neuester Zeit“ (zit. U 38).

Also nochmals: Halte einer letztlich von der Verbindlichkeit von „*Humanae vitae*“, was er wolle: die Hauptthese steht trotzdem. Indes, als erwiesen darf gelten, und dies nach der Entkräftigung von Rahners Einwänden noch mehr als zuvor: Das bedauerliche Festhalten an der Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung erscheint als stringente Konsequenz der römischen Auffassung vom Lehramt, genauer: als stringente Konsequenz der römisch verstandenen „Kontinuität, Kohärenz und Festigkeit“ der Lehre (Kardinal Felici, zit. U 49), ihrer Traditionalität und Universalität; oder neuscholastisch zugespitzt: als die stringente Konsequenz der römisch verstandenen Autorität, Irreformabilität, ja Infallibilität der Lehre, wenn diese nämlich übereinstimmend und konstant vom ordentlichen Lehramt als definitiv festzuhaltende Glaubens- oder Sittenlehre vorgetragen wird. Die ganze Frage ist nur, ob diese römische Lehre wirklich auch die katholische ist. Und sollte darüber ein Gespräch mit Rahner nicht möglich sein?

Wozu eine Theorie des Irrtums?

Wenn wir nun mit Rahner endlich zur zentralen Frage vorstoßen, machen wir folgende Beobachtung: Nach einigen allgemeinen Ausführungen über Wahrheit und Irrtum in Sätzen überhaupt (R 368–370) versucht Rahner einen transzendentalen Beweis für die Notwendigkeit absolut bejahbarer Sätze (R 370–372) und kommt dann schließlich auf die eigentliche Frage, ob es „nicht im Bereich der Kirche“ unfehlbare Sätze gebe (R 372). Aber auf den dann folgenden entscheidenden drei Seiten (R 373–375) wird dafür nicht etwa ein theologischer Beweis geführt, sondern dem Verfasser vorgerechnet, was er eigentlich – nach Rahner – in seinem Buch hätte tun müssen: „Küng hätte recht, wenn er betonen würde, was die Schultheologie oft übersieht...“, „Küng hätte recht, wenn er von der Schultheologie eine bessere und genauere Theorie des Irrtums verlangte...“, „Küng hätte uns einen großen Dienst erwiesen, wenn er eine genauere Theorie der Geschichtlichkeit von Sätzen überhaupt entwickelt hätte...“, „Küng hätte einen theologisch tieferen und radikaleren Begriff von Wahrheit entwickeln können, um wirklich auszusagen, was in der Theologie ‚Irrtum‘ eigentlich bedeutet...“, „Er hätte dies bei seinem Unternehmen tun müssen...“, „Küng hätte (so will mir wenigstens scheinen) dabei ruhig...“, „Er hätte die Wahrheit theologi-

scher Sätze dann durchaus...“, „Er wäre dann einerseits...“, „Andererseits hätte Küng mit einem solchen Begriff der Satzwahrheit aber verständlich machen können...“, „Von da aus hätte Küng nicht leugnen dürfen...“, „Küng hätte dann allerdings auch etwas für seine eigene Fragestellung getan...“ (R 373 f.). Und so weiter (vgl. auch R 377).

Das nenne ich mir, auch wenn ich als jüngerer Theologe von älteren und erfahreneren Kollegen und gerade von Rahner stets gerne Ratschläge entgegengenommen habe, eine reichlich merkwürdige Wunschzettel-Theologie. Merkwürdig in dem Moment, wo der Kritiker 1. mit dem vielen im Buch Gebotenen offensichtlich nicht fertig wird und zu seiner eigenen Entlastung gleich im zweiten Satz seines langen Artikels feststellt: „Die Materie, die Küng behandelt, und die Weise, wie er dies tut, sind an und für sich so, daß man ein mindestens ebenso großes Buch schreiben müßte, wollte man auf alles eingehen, worüber Küng spricht“ (R 361); wo er 2. der vom Verfasser gestellten zentralen Frage, wie noch zu zeigen sein wird, ausweicht; und er 3. in bezug auf die dem Verfasser zugeschobenen Hausaufgaben selber zugeben muß, daß „eine *wirklich genügende* Theorie darüber, wie Irrtum einerseits und geschichtliche Endlichkeit, Inadäquatheit und Mißverständlichkeit eines menschlichen Satzes andererseits genau unterschieden werden können, nicht zur Verfügung steht, ja diese Unterscheidung... in der kirchlichen Schultheologie sicherlich nicht gegeben ist“ (R 369 f.), weiter somit ein „bedauerliches Ungenügen theologischer Gnoseologie und Hermeneutik innerhalb der katholischen Schultheologie“ festzustellen ist (R 370; vgl. 373) und daß „in der traditionellen Schultheologie (von einigen Großen wie Augustinus, Thomas usw. abgesehen) wenig Vorarbeit geleistet ist“ (R 374).

Trotz alledem also „hätte“ der Verfasser in seinem nach Rahner inhaltlich schon so ausgelasteten Buch auch noch eine „Theorie des Irrtums“ liefern müssen. Nun, von Irrtum ist ja im Buch von der ersten bis zur letzten Seite zum Unmut Rahners schon sehr viel die Rede. Und da muß ich nun sagen: So gerne ich bereit bin, meinem Nachbarn auf Bitte in der Not zu helfen, so ungern lasse ich mich von ihm auf sein eigenes Grundstück abkommandieren, um dort den Gartenweg vom Schnee freizuschaufeln, weil ich angeblich nur so die Straße erreichen könne. Einen eigenen Weg habe ich bereits mit exegetischer, historischer, philosophischer und theologisch-systematischer Mühe freigeschaufelt, auch wenn ich mich gerne auffordern lasse, noch Salz zu streuen und wenn nötig erneut zu schaufeln. Oder um es mit etwas weniger „rhetorischem Schwung“ (R 361) zu sagen: ich denke gar nicht daran, die weder von der Schultheologie noch von Rahner selber erarbeitete „Theorie des Irrtums“ zu liefern. Warum ist denn Rahner plötzlich so angelegentlich an einer ganz bestimmten „Theorie des Irrtums“ interessiert? Er möchte, wie wir hörten, exakt sagen können, „wie Irrtum einerseits und geschichtliche Endlichkeit, Inadäquatheit und Mißverständlichkeit eines menschlichen Satzes andererseits genau unterschieden werden können“ (R 369). Und zu welchem Zweck? Er möchte auf diese Weise für ein kirchliches „Lehramt“ jene a priori unfehlbar wahren Sätze retten, die unter dem konzentrierten Feuer der exegetischen,

historischen, philosophischen und theologischen Kritik sich anscheinend nicht halten lassen.

Um diese a priori unfehlbar wahren Sätze halten zu können, wäre Rahner bereit, unverhältnismäßig viel preiszugeben. Beinahe wie ein Kapitän in Seenot, der alles Gepäck über Bord gehen läßt, um die Barren aus angeblich reinem Gold zu retten. Er möchte – und er fordert, wie wir hörten, mindestens die katholische Theologie eindringlich dazu auf – ganz anders „über die Tatsache nachdenken, daß es in der Kirche und in ihrer Theologie sehr viel Irrtum gegeben hat und gewiß auch heute noch gibt“ (R 375). Eine Tatsache, die man nicht – nicht mehr – „verharmlosen“ darf. Denn: „Dieser Irrtum ist nicht immer sehr harmlos, er bezieht sich nicht bloß auf nebensächliche Fragen, die unter Theologen strittig sind, er greift vielmehr sehr oft und vielfältig und fast unausrottbar in das konkrete Leben der Christen ein. Dieser Irrtum ist auch viel mehr, als man gewöhnlich denkt, amalgamiert mit Wahrheiten und Dogmen der Kirche, die dadurch in ihren praktischen Konsequenzen selbst bedroht und geschädigt werden“ (R 375).

Nun wäre es selbstverständlich gut, über den Irrtum mehr nachzudenken, als ich dies im Rahmen meines Buchs tun konnte. Es gibt ja tatsächlich kaum gute neue philosophische oder erst recht theologische Monographien über den Irrtum⁸. Unvoreingenommen zu untersuchen, was genau den Irrtum zum Irrtum macht, was den an sich zweideutigen Satz eindeutig macht, was so in concreto den wahren Satz vom falschen Satz unterscheidet, könnte gerade für unsere Frage höchst wertvoll sein und

⁸ Das von K. Rahner herausgegebene Lexikon für Theologie und Kirche hat neben einem 12-Spalten-Artikel „Papst“ (LThK VIII, 36–48; Lehramt und systematisch von K. Rahner) und einem 5-Spalten-Artikel „Unfehlbarkeit der Kirche“ (LThK X, 482–487; von A. Lang) eine Spalte über „Irrtumslosigkeit“ (ebenfalls von K. Rahner, LThK V, 770 f.) und nur je eine halbe Spalte über „Irrtum, moraltheologisch“ (von Ch. Robert) und „Irrtum, kirchenrechtlich“ (von M. Kaiser), aber keine Zeile über Irrtum theologisch oder philosophisch, und abgesehen von kanonistischer Literatur auch keine einzige andere bibliographische Angabe. Aufschlußreich ist ebenfalls, daß der Artikel „Irrtum, moraltheologisch“ sich auf die möglichen Ursachen von Irrtümern und andererseits auf pastorale Regeln zur Überwindung des Irrtums beschränkt. Wenn man liest, wie da „schon beim Kind“, aber offensichtlich nicht nur beim Kind, dem Irrtum paternalistisch-autoritär „abgeholfen“ werden soll, wundert man sich nicht mehr, warum der erwachsene Katholik und die Kirche selbst solche Schwierigkeiten haben, sich mit dem Irrtum positiv abzufinden: „Die Seelsorge muß schon beim Kind abhelfen: 1. anleiten zur ruhigen, persönlichen Anwendung der Gebote auf den Einzelfall (Situation); durch den Hinweis, daß unüberlegtes Handeln ein Fehler ist; durch Anleitung zu logisch-klaarem Schlußfolgern und zu Ehrfurcht vor den Geboten; 2. durch Einübung des richtigen Verhaltens in der Pflichtenkollision; 3. durch kindliches Vertrauen zur Kirche, die dem Menschen nicht nur allgemeine Satzungen, sondern praktische Anweisungen vermittelt (so in Fragen der Ehe, der Geschäftsmoral usw.). Dieses Vertrauen ist auf den Seelsorger und auf christliche Laien zu übertragen. Zurechtweisung des Irrenden ist strenge Pflicht des Vorgesetzten und Tat der Nächstenliebe bei allen“ (LThK V, 769). – Im LThK nicht vermerkt, wenn auch relativ wenig ergiebig für unsere Thematik: E. Mach, Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung (Leipzig 1905, 41920) (vor allem aus der Sicht des Naturwissenschaftlers); J. E. Heyde, Wege zur Klarheit. Gesammelte Aufsätze (Berlin 1960) (vor allem die Aufsätze aus den Jahren 1928 und 1933: Logik des Irrtums – Relativität der Wahrheit? S. 123–175); K. Jaspers, Von der Wahrheit (München 1958) (bes. Teil 3, 1: Wahrheit und Falschheit, S. 475–600).

dürfte, so ist zu erwarten, die Schwierigkeiten gegen a priori unfehlbare Sätze nur noch verschärfen. Also nichts gegen eine Theorie des Irrtums, verstanden als eine Reflexion über das Wesen von Wahrheit und Irrtum. Nur etwas gegen eine Theorie des Irrtums, die von allem Anfang an im Sinn Rahners mit einer Apologie für unfehlbare Sätze schwanger geht!

Hier ist gegen Vergröberungen und Mißverständnisse Rahners nochmals die Position des Verfassers zu bekräftigen:

a. Der Verfasser sagt keineswegs, 1. „daß Sätze Wahrheit nicht auszusagen vermögen“, 2. „daß alle Sätze gleich wahr und falsch sind“, 3. „daß sie nicht an der Wirklichkeit gemessen werden können, die auszusagen sie beanspruchen“, 4. „daß Verständigung unmöglich ist“ (U 131).

b. Der Verfasser bejaht vielmehr nachdrücklich, 1. daß der Glaube der Kirche ganz allgemein „angewiesen ist auf Sätze des Glaubens“ (U 116), ja „auch auf *gemeinsame* Sätze des Glaubens“ (U 117); 2. daß der Glaube der Kirche im besonderen „angewiesen ist auf zusammenfassende Bekenntnisse des Christusglaubens: auf abbreviativ-rekapitulierende Sätze (Glaubensbekenntnisse oder Glaubenssymbole)“ (U 117); 3. daß der Glaube der Kirche schließlich sogar „angewiesen ist auf polemische Abgrenzungen gegenüber dem Unchristlichen: auf defensiv-definierende Sätze (Glaubensdefinitionen oder Glaubensdogmata)“ (U 118).

Wiederum auch hier die Frage: Gibt es wirklich keine gemeinsame katholische Gesprächsbasis? Aber Rahner interessiert in diesem Zusammenhang allein das eine, was er anscheinend zum articulus stantis et cadentis Ecclesiae catholicae zu machen gedenkt: die Kirche ist angewiesen nicht nur auf im obigen doppelten Sinn *verbindliche* Sätze des Glaubens, sondern darüber hinaus auf von vornherein *unfehlbare* Sätze des Glaubens. Was nun allerdings zu beweisen wäre.

Im Widerspruch zum katholischen Glauben?

In seinem Jubiläumsartikel zur Unfehlbarkeitsdefinition unmittelbar vor dem Erscheinen meines Buchs hatte Rahner den articulus stantis et cadentis Ecclesiae noch ganz anders bestimmt: „So wie der Christ Jesus Christus, den Herrn, als den absoluten Heilsmittler 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.“⁹

Die Frage von infalliblen Sätzen erscheint hier bei Rahner als durchaus zweitrangig gegenüber der Infallibilität des „Glaubensgrundes“ (= Jesus Christus) und der Zustimmung zum „Ganzen des Glaubens“ (= Jesus Christus). Und zwar sekundär in einem solchen Ausmaß, daß er die Frage nach der „Infallibilität des einzelnen definierten Satzes als solchen“ in seinem Jubiläumsartikel entläßt mit der Bemerkung: „Aber davon kann jetzt nicht gehandelt werden“ (ebd.). Macht nicht dies schon deutlich, daß er in seinem Artikel gegen mein Buch die „Hierarchie der Wahrheiten“ (R 375 nach dem Vatikanum II) auf den Kopf gestellt hat und sich jetzt an einem Punkt versteift, an dem er sich durchaus nicht versteifen mußte?

Rahner behauptet, meine These vom Gehaltensein der Kirche in der Wahrheit *trotz* aller möglichen Irrtümer im Detail (Infallibilität oder besser Indefektibilität der Kirche *trotz* fallibler Sätze) widerspreche „der ganzen katholischen Theologie mindestens seit der Reformation“ und zugleich „der ausdrücklichen Lehre des Ersten und des Zweiten Vatikanum“ (R 364). Im genannten Jubiläumsartikel hatte er sich sehr viel vorsichtiger geäußert. Dort war ihm nämlich an dem gelegen, woran auch mir gelegen ist: das Vatikanische Unfehlbarkeitsdogma – das einzige Dogma von der Unfehlbarkeit bestimmter Sätze – als „geschichtlichen Satz“ darzustellen: „Zunächst einmal ist das Infallibilitätsdogma, bezogen auf den Papst, als expliziter Glaubenssatz 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 Neues passiert sei.“¹⁰

Tönt dies wiederum nicht sehr verschieden von den apodiktischen dogmatischen Aussagen in seinem neuesten Artikel zu meinem Buch, der nur wenige Monate später geschrieben wurde? Die Reaktion Karl Rahners hätte auch anders sein können: Er hätte meine Ausführungen als die konsequente Fortsetzung und Verschärfung dieser

⁹ A. a. O. 19.

¹⁰ A. a. O. 20.

seiner eigenen Gedanken verstehen können. Denn in bezug auf den „geschichtlichen Satz“ des Vatikanum I hat sich aufgrund eingehender Untersuchungen ergeben:

a. Katholische Tradition ist: die Infallibilität oder besser Indefektibilität oder Perennität der Kirche als solcher und nicht die Infallibilität bestimmter Amtsträger (vgl. dazu die Darlegungen nach Congar U 149–151).

b. Das Vatikanum II ist in seinen Aussagen über Unfehlbarkeit vollkommen abhängig vom Vatikanum I (vgl. U 54–69).

c. Das Vatikanum I seinerseits führt weder stichhaltige Schriftzeugnisse noch allgemeine ökumenische Traditionszeugnisse an, die eine Unfehlbarkeit von Sätzen begründen könnten (U 69–100).

d. Die entscheidende Frage, ob die der Kirche (bzw. Petrus) geschenkten Verheißungen bestehen bleiben könnten ohne die Voraussetzung a priori unfehlbarer Sätze ist im Vatikanum I (und II) gar nicht diskutiert worden. Man ging nämlich von der selbstverständlichen, unreflektierten Voraussetzung aus, daß die Infallibilität der Kirche ohne infallible Sätze gar nicht zum Tragen kommen könnte.

Ausdrücklich wurde im Buch die Frage gestellt, ob das Vatikanum I geirrt habe. Die historisch begründete Antwort war: „Besser wird man sagen: es war der Grundproblematik gegenüber blind. Statt die Grundproblematik aufzuarbeiten, übergang es sie“ (U 123). Das Vatikanum I (und zwar die antiinfallibilistische Minderheit ebenso wie die infallibilistische Mehrheit!) sah – und dies aus Gründen, die wir darlegten (U 123–127) – das Problem gar nicht. Was aber ein Konzil als Problem nicht gesehen hat, das hat es auch nicht entschieden! Und wo es keinen „Spruch“ getan, da kann es auch keinen „Widerspruch“ erfahren! Deshalb fällt die ganze Behauptung Rahners, die These meines Buchs sei im „Widerspruch“ zur katholischen Theologie und den beiden vatikanischen Konzilien und somit im „Widerspruch zu einer definierten Glaubenswahrheit“, in sich zusammen.

Aber Rahner ist offensichtlich der Meinung, *er* könne das beweisen, was das Vatikanum I nicht nur nicht bewiesen, sondern überhaupt nicht gesehen hat. Und tatsächlich haben denn auch die Beweise Rahners für unfehlbare Sätze mit den (nicht überzeugenden) Beweisen des Vatikanum I für die (damals nicht weiter reflektierte) Unfehlbarkeit des Papstes bzw. der Kirche kaum etwas zu tun. Früher hatte er noch kurzerhand aus der eschatologischen Endgültigkeit und Sieghaftigkeit der Wahrheit Gottes auf die Unfehlbarkeit bestimmter kirchlicher Lehrsätze geschlossen¹¹. Ich habe zu dieser Ansicht, ohne Namen zu nennen, bemerkt, daß dies unmöglich geschehen kann, „ohne daß zugleich die eschatologische Vorläufigkeit und Bruchstückhaftigkeit der kirchlichen Wahrheit bis hin zu Irrtum und Sünde ernst genommen wird“ (U 116). Während Rahner so früher vor allem theologisch-eschatologisch argumentierte, so argumentiert er jetzt auch in bezug auf unfehlbare Sätze beinahe ausschließlich, wenn auch aufgrund seines

¹¹ Vgl. z. B. K. Rahner, Artikel „Unfehlbarkeit“ in: K. Rahner – H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, 369 f.

ursprünglichen philosophischen Ansatzes, transzendental, was selbstverständlich den Vätern des Vatikanum I nie in den Sinn gekommen wäre.

Man achte auf den Unterschied: Das Vatikanum I argumentierte aus der Schrift; Rahner führt keine Schriftzeugnisse an. Das Vatikanum I argumentierte aus der Tradition; Rahner rekurriert nirgendwo auf Zeugnisse der Überlieferung. Das Vatikanum I argumentiert für die Unfehlbarkeit aus dem besonderen Beistand des Heiligen Geistes; Rahner argumentiert primär aus der Notwendigkeit der praktischen Vernunft. Das Vatikanum I behauptet ausdrücklich eine spezifische Unfehlbarkeit des Papstes und grundlegend der Kirche; Rahner behauptet im Grund die Unfehlbarkeit eines jeden Menschen und so in Konsequenz auch die der Kirche, des Papstes und der Konzilien.

Wollte man hier so dogmatisch wie Rahner ex cathedra urteilen, so ließe sich die Frage nach dem Widerspruch zum katholischen Glauben zurückgeben. Aber dies ist nicht die Absicht. Es sollte nur durch scharfe Kontrastbeleuchtung sichtbar gemacht werden, daß hier einmal mehr bei Rahner nicht Interpretation, sondern Uminterpretation geschieht, daß zwar die Formel beibehalten, der Inhalt aber stillschweigend ausgewechselt wird. Kurz: eine zwar nicht positivistische, wohl aber spekulative Dogmeninterpretation, die im Gegensatz steht zu einer wahrhaft geschichtlichen. Darauf ist zurückzukommen*.

* In der Fortsetzung seines Artikels befaßt sich Hans Küng mit dem Problem unfehlbarer Sätze, mit der spekulativen Dogmeninterpretation und mit der Frage nach dem gemeinsamen Boden. (*Anmerkung der Redaktion.*)