

Hans Küng
Im Interesse der Sache

Antwort an Karl Rahner*

Unfehlbare Sätze?

Rahner sucht „die Notwendigkeit absolut bejahbarer Sätze“ (R 370) zu begründen aus „jener letzten freien Grundentscheidung und Grundbefindlichkeit, in der man in der Wahrheit ist“: diese „letzte Grundentscheidung, die den Menschen (durch die Gnade Gottes) in die Wahrheit setzt“, drücke sich „immer und notwendig“ in „irgendwelchen wahren Sätzen (von natürlich noch einmal sehr verschiedener Reflexheit) aus“ (R 370).

Man hätte von Rahner, der so ausführlich zu schreiben weiß, was andere „hätten“ tun sollen, gerne ein ganz klein wenig mehr über diese Grundentscheidung gehört. Ist es so ganz selbstverständlich, daß „Wahrheit“ von daher begründet wird? Ist die „praktische Vernunft“ (R 371), von der hier so selbstverständlich die Rede ist, im Sinn Kants, der neuen Linken oder einer bestimmten Neuscholastik (der „Geist“ des Menschen, der als Verstand und Wille durch seine Transzendentalität und so durch seine unausweichliche Verwiesenheit auf Gott gekennzeichnet ist) zu verstehen? Und lebt nun der Mensch in der Wahrheit „nur (?) durch wahre Sätze“ (370) oder „objektiviert sich die in die Wahrheit setzende Grundentscheidung“ – wie es auf der folgenden Seite auffällig anders heißt – „auch (!) irgendwie (!) in Sätzen“ (R 371)?

Aus diesen sehr vagen und wenig konsistenten Aussagen ist dann Rahner unvermittelt bei der Behauptung, es gäbe „verbal formulierte Sätze, die als eindeutiger Ausdruck gewisser Grundentscheidungen (oder der einen Grundentscheidung des Daseins, darauf kommt es jetzt nicht an) erfahren und mit jenem absoluten Engagement (und damit *als* indiskutabel wahr) vollzogen werden, wie dies in dieser Grundentscheidung selbst geschieht“ (R 371). Gerade der Sprung von jener „Grundentscheidung“ (oder wie es jetzt plötzlich wiederum sehr viel vager heißt: „gewissen Grundentscheidungen“) zu den „verbal formulierten Sätzen“, die mit demselben „absoluten Engagement (und damit *als* indiskutabel wahr) vollzogen werden“ müssen, leuchtet in dieser Form mindestens nicht ein. Rahner postuliert hier einfach, was zu beweisen wäre: danach erkenne ich „die Pflicht und die Berechtigung eines absoluten (?) Assenses zu diesem

* Der erste Teil des Aufsatzes erschien im Januarheft (187 [1971] 43–64). Die Abkürzungen bedeuten: R = K. Rahner, Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze, in dieser Zschr. 95 (1970) 361–377; U = H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich, Einsiedeln, Köln 1970). – Eine abschließende Stellungnahme von Karl Rahner wird im nächsten Heft erscheinen. (Anm. der Redaktion.)

Satz (?) und ich setze ihn (den Satz?) von der Absolutheit der praktischen Vernunft (?) her als selber infallibel (?) wahr“ (R 371). Rahner: „Solche Sätze gibt es“ (R 372). Und beinahe drohend folgt: „Ich hoffe, daß Küng das nicht bestreitet“. Sonst? Rahner: „Würde er es tun, könnte man sich mit ihm wie mit einem skeptischen Philosophen unterhalten“ (R 372).

Nun, selbst auf die Gefahr hin, vor Rahner von einem immerhin getauften „liberalen Protestanten“ auch noch zum „skeptischen Philosophen“ abzusinken, muß ich schüchtern bekennen, daß es mir trotz allem einfach nicht eingehen will, inwiefern seine „praktische Vernunft“ – es wäre dies ja in vielfacher Hinsicht so praktisch! – solche „infalliblen Sätze“ zu produzieren vermag, die als *Sätze* einen „absoluten Assens“ fordern. Vermutlich dürfte es anderen ebenso gehen, nachdem man's bei Rahner auch schon anders gelesen hat.

Früher hatte Rahner weniger von einer unbestimmten „praktischen Vernunft“ als von der „existentiellen Erkenntnis“ und dabei besonders von der „ungegenständlichen“ Gotteserfahrung gesprochen. Von dieser hat er im Gegensatz zu der in seinem Artikel vorgetragenen Auffassung und in Übereinstimmung mit meinen sprachphilosophischen Reflexionen über den Satz „Gott existiert“ (U 129–131) geschrieben: „Man beachte: es handelt sich nicht um eine begriffliche Vorstellung von Gott, um ein begrifflich gefaßtes Theorem über Gott, nicht um einen Satz (!) über Gott, der hergestellt wäre mit menschlichen Begriffen, die notwendig, wenn sie auch Gott meinen, erbaut sind aus dem Material endlicher und innerweltlicher Begriffe und Vorstellungen unter einer *conversio ad phantasma*, bei welcher begrifflicher Gegebenheit und Gemeinheit Gottes natürlich genauso Irrtum (!) und Mißdeutung gegeben sein kann wie bei irgendeinem anderen Satz (!), bei irgendeinem andern Gegenstand einer freien Liebe.“¹ Also: in der Wahrheit gehalten *trotz* aller Irrtümer in den Sätzen!

Nun ist Rahner in seinem Beweis für unfehlbare Sätze ohne Grundangabe von den theoretisch-theologischen auf die ethisch-praktischen ausgewichen (vgl. R 370–372). Aber was für die theoretisch-theologische Perspektive gilt, gilt ebenso für die ethisch-praktische. Wie man von einer wahren „ungegenständlichen“ Gotteserfahrung sprechen kann, die sich unter Umständen in irrigen Sätzen objektiviert, so von einer wahren „ungegenständlichen“ ethischen Grundentscheidung, die sich in unter Umständen irrigen Sätzen durchhält. Der mögliche Irrtum liegt auch hier gerade im Urteil, im Satz. Von H. E. Hengstenberg werde ich darauf aufmerksam gemacht, daß das sittliche Urwissen (Urintuition, Urintention) um „sittlich gut“ und „sittlich schlecht“, daß die sittliche Grundentscheidung und Vorentscheidung (für oder gegen „Sachlichkeit“ oder ähnlich), daß schließlich im Vollzug dieser Grundentscheidung auch das Gewissen in den Bereich der *ganzheitlichen* und *ungegenständlichen* Erkenntnis gehören und daß solcher Grundentscheidung und solchem Gewissen eine bestimmte „Unfehl-

¹ K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (Freiburg 1958) Kap. III: Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, S. 129.

barkeit“ oder „Untrüglichkeit“ zugeschrieben werden kann. Aber diese Untrüglichkeit des Gewissens in bezug auf die Qualität der eigenen personalen Grundentscheidung und der durch diese aufgerichteten Grundhaltung ist eine Untrüglichkeit, die im Bereich des Urteilens wie auch des Wollens und Wertens den Irrtum nicht ausschließt, sondern mit ihm durchaus zusammengehen kann (Problematik des sogenannten „irrenden Gewissens“). Diese Untrüglichkeit des Gewissens ist somit auch nicht eine Satz Wahrheit. Das Gewissen ist vielmehr so wie eine Magnetnadel ein Richtungsanzeiger für unsere Grundentscheidung und Grundhaltung: grundrichtig in der Ausrichtung auf Sinnerfüllung, aber doch Irrtümer im konkreten Urteilen, Entscheiden und Verhalten keineswegs ausschließend. Wie es anlagemäßige Willensschwächen und schuldhafte Wollensdefizienzen, wie es unverschuldete und verschuldete Wertungsirrtümer des Gefühlsvermögens gibt, so gibt es auch Defizienzen im Erkenntnisbereich. Die Richtung von Grundentscheidung und Grundhaltung stimmt dann noch immer, aber das Urteil kann falsch sein: entweder weil dem Urteil unseres Intellekts unüberwindliche Hindernisse entgegenstehen (unverschuldeter Irrtum) oder weil es durch eine schlechte Vorentscheidung zur Trübung des Intellekts kommt (verschuldeter Irrtum)². Vergleiche Rahner selber im Widerspruch zu seiner transzendentalen Ableitung unfehlbarer Sätze: daß „grundsätzlich auch derjenige in der Wahrheit sein kann, der viele irrige Sätze bejaht und deren Widerspruch zu jener letzten freien Grundentscheidung und Grundbefindlichkeit, in der man in der Wahrheit ist, nicht bemerkt“ (R 370). Also auch hier: ein Gehaltensein in der Wahrheit *trotz* aller Irrtümer in den Sätzen!

So ist es denn nicht weiter erstaunlich, daß das einzige Beispiel Rahners für einen angeblich unfehlbaren Satz – merkwürdigerweise hat er einen ethischen Satz gewählt, obwohl er anderswo ethische Dogmen besonders problematisch findet – nicht überzeugt, sondern vielmehr die Auffassung bestätigt, daß Sätze als solche vieldeutig und je nach Kontext wahr oder falsch sein können. Mit dem Blick auf die Lösung des Rassenproblems setzt Rahners „praktische Vernunft“ den folgenden Satz als „infallibel wahr“: „Jeder einzelne Mensch ist in seiner Würde zu respektieren und als der Nächste zu lieben“ (R 371). Selbstverständlich nichts gegen die Grundentscheidung und Grundhaltung des Respekts vor dem Menschen und der Liebe zum Nächsten, die hinter diesem Satz stehen, im Gegenteil! Aber muß ich deshalb auch schon diesen Satz unbedingt und in jedem Fall bejahen? Rahner selber muß zugeben, daß dieser Satz von der „Grundentscheidung zu solchem Respekt und solcher Liebe selbst verschieden“ ist (R 371). Oder umgekehrt gefragt: Habe ich schon diesen Respekt und diese Liebe,

² Vgl. H.-E. Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969) 11–16. 36 f. 64 f. 138–162. Siehe z. B. S. 16: „Dem Gewissen kommt in eben dem Sinne, wie wir es von der sittlichen Urintuition gesagt haben, Unfehlbarkeit zu, ja, beides hängt miteinander unlösbar zusammen. Allerdings gilt die Unfehlbarkeit des Gewissens, wie später zu zeigen ist, nur so weit, als das Gewissen *als* Gewissen in dem ihm eigenen Zuständigkeitsbereich betrachtet wird. Sie gilt nicht für jene rational geleiteten Aktualisierungen menschlicher Vermögen, die zwar vom Gewissen geleitet werden *sollen*, aber auch verdeutend gegen die Stimmen des Gewissens eingesetzt werden *können*, was im Falle des rational ‚manipulierten‘ Gewissens vorliegt.“

weil ich diesen Satz unbedingt und in jedem Fall bejahe? Rahner selbst wagt nur ein „hoffentlich“ (R 371). Es besteht somit auch hier ganz deutlich eine Differenz zwischen der wahren Grundentscheidung und der unter Umständen irrigen Satzwahrheit.

Rahner kommt also nicht darum herum zuzugeben, was für unsere Problematik entscheidend ist, daß auch dieser Satz vieldeutig und mißverständlich ist: Auch er kann ihn nicht „von allen Mißverständnissen abgrenzen, so daß er in meinem oder in einem anderen Bewußtsein von Mißdeutungen völlig sicher wäre und nicht gleichzeitig mit Meinungen über die Lösung des Rassenproblems koexistent sein könnte, die mit dieser Grundentscheidung und diesem Grundsatz an sich inkompatibel sind“ (R 371). Also konkret zum Beispiel: Brauchte etwa ein amerikanischer Gemeindepfarrer jenen angeblich unfehlbaren Rahnerschen Satz nicht zugunsten der armseligen Schwarzen, die unter dem Mietwucher eines weißen Pfarreiangehörigen zu leiden haben; brauchte er ihn umgekehrt – und, wie ich denken würde, zu Unrecht – zugunsten dieses weißen Wucherers, der trotz allem die Pfarrei freigebig finanziell unterstützt und schließlich auch ein Mensch ist und bleibt, der nun einmal auch „in seiner Würde zu respektieren und als der Nächste zu lieben“ ist: dann würde doch in dieser konkreten Situation der angeblich unfehlbare Satz ein Satz, dem der Assens zu verweigern ist, der in seinem Gebrauch falsch wird³. Was nur zeigt: Mit dem Satz „an sich“ ist noch nichts gemacht. Es besteht immer die Möglichkeit der bewußten „Verdrehung“ eines Satzes oder auch der system- und gesellschaftsbedingten strukturellen „Blindheit“ gegenüber bestimmten Grenzen und Mängeln eines Satzes.

Dies war im Buch gemeint, wenn von den Sätzen als Menschensätzen ausgesagt wurde, daß sie hinter der Wirklichkeit zurückbleiben, daß sie immer mißverständlich sind, nur bedingt übersetzbar, ständig in Bewegung begriffen, so leicht ideologieanfällig, und eben auch nie restlos zu klärende Sätze sind (U 129–131). Und wenn dann Rahner eine genaue Unterscheidung zwischen Endlichkeit, Bedrohtheit, Inadäquatheit,

³ Deshalb hat sich denn auch das kirchliche Lehramt gerade in den praktisch kontrollierbaren und verifizierbaren Sätzen (im Gegensatz etwa zu den Mariendogmen) wohl gehütet, in aller Form unfehlbare Definitionen zu machen. Vgl. dazu wiederum an anderer Stelle K. Rahner selbst: „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 Zielnormen 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.“ Und Rahners bemerkenswerte Belege: „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*‘).“ (Zum Begriff der Unfehlbarkeit, a. a. O. 31).

Mißverständlichkeit einerseits und Irrtum andererseits fordert (nicht leistet!), so ist in abstracto nichts dagegen einzuwenden; auch im Buch wird durchaus unterschieden (vgl. U 138). Natürlich kann ich Sätze unterscheiden, die die Wirklichkeit nur beschränkt, nur inadäquat, nur mißverständlich treffen, und andererseits solche, die die Wirklichkeit nicht treffen. Aber in concreto ist die Unterscheidung nicht so einfach, warum denn auch Rahner die mir abgeforderten „Grenzangaben“ (R 369) selber nicht einmal anzudeuten vermag. In der Perspektive dieses Buches jedoch – und es ist ja nicht Rahners Buch – ist der andere Gesichtspunkt wichtiger: daß nämlich bei aller abstrakten Unterscheidung die geschichtliche Endlichkeit in concreto immer auch Irrtumsanfälligkeit besagt und daß deshalb eine von vornherein gegebene Unfehlbarkeit von Sätzen nicht in Frage kommen kann: „Sätze sind anfällig wie für Zwiesinn so auch für Unsinn, wie für Wirrtum so auch für Irrtum“ (U 138).

Bedrohtheit, Inadäquatheit und Mißverständlichkeit einerseits und Irrtum andererseits lassen sich also in concreto bestenfalls unscharf trennen; die Übergänge sind tatsächlich fließend und auch Rahner kann hier mit keiner Unterscheidung helfen. In praxi ist gerade er ein Beispiel für das Gegenteil: Denn manche Denzinger-Sätze, die Rahners Interpretationskunst als nur unvollkommene, mißverständliche, eventuell irrumsbedrohte Formeln hinstellen weiß, wird ein anderer Theologe und jeder, der diese Art von Dialektik nicht mitmacht, für Irrtümer halten (vgl. auch die berückichtigten Distinktionen der traditionellen Apologetik, die die verschiedenartigen Irrtümer der Bibel in Inadäquatheiten, Unvollkommenheiten, Mißverständlichkeiten und Ungewolltheiten umzudeuten wußte).

Nach Rahners Postulaten – schlüssige Beweise haben sich keine gezeigt – darf eben mindestens in bestimmten Sätzen von vornherein kein Irrtum, nichts an Irrtum sein: nur schlimmstenfalls irrumsbedrohte, aber auf keinen Fall irrierte Sätze. Zwar gibt er zu, daß der in allem Menschlichen keineswegs harmlos und beinahe unausrottbar grassierende Irrtum „viel mehr, als man gewöhnlich denkt, amalgamiert (ist) mit Wahrheiten und Dogmen der Kirche“ (R 375). Aber merkwürdigerweise wehrt er sich gegen die Konsequenz, daß dann eben auch die „Wahrheiten und Dogmen der Kirche“ amalgamiert sind mit dem Irrtum! Wie ich es anhand der von Trient *verurteilten* „Rechtfertigung durch den Glauben allein“ aufgewiesen habe: wo eben mindestens heute auch die katholische *Bejahung* der „Rechtfertigung durch den Glauben allein“ möglich ist. Und die in „Unfehlbar?“ vertretene Schlußfolgerung daraus war gerade im Hinblick auf die kirchlichen Definitionen dieselbe, der Karl Rahner als Herausgeber 1962 für „Strukturen der Kirche“ ausdrücklich zugestimmt hatte: „Es ist eine Simplifizierung der Wahrheit zu meinen, jeder Satz in seiner verbalen Formulierung als solcher müsse eindeutig wahr *oder* falsch sein. Jeder Satz kann wahr *und* falsch sein – je nachdem, wie er gezielt, gelagert, gemeint ist.“⁴

⁴ Vgl. H. Küng, *Strukturen der Kirche*, 355; übernommen in: *Unfehlbar?* 140. Zu „sola fide“ sachlich: *Rechtfertigung*, Kap. B 15.

Je nachdem, wie ein Satz gezielt, gelagert, gemeint ist – das heißt: in der *konkreten, geschichtlichen Situation* entscheidet sich, ob und wie weit ein Satz wahr ist! In abstracto, also abgelöst von der lebendigen Wirklichkeit, bleibt jeder theoretische und praktische Satz wie dargelegt zweideutig, vieldeutig. Wie nun wird der in abstracto wahre *und* falsche Satz eindeutig, mindestens relativ eindeutig? Wie wird er wahr oder falsch oder mindestens mehr oder weniger wahr, bzw. falsch? Dadurch, daß er in die *konkrete, geschichtliche Situation* (als dem bestimmten „Zeit-Ort“ des Satzes) eines Sprechenden und Angesprochenen hineingesprochen wird oder ist: daß er dort die Wirklichkeit trifft oder nicht trifft (wahr oder falsch wird und ist), die Wirklichkeit mehr oder weniger trifft (mehr oder weniger wahr, bzw. falsch ist), die Wirklichkeit eindeutig oder nicht eindeutig trifft (eindeutig oder nicht eindeutig wahr, bzw. falsch ist). Es ist also eine schlimme Mißdeutung meiner Gedanken, wenn Rahner dem Verfasser die „für viele Leute verführerische, weil letztlich bequeme These“ unterstellt, „für ihn seien alle einzelnen Sätze, wenn auch in verschiedener Dosierung, immer (!) gleichzeitig(!) wahr und falsch“ (R 369).

In der konkreten Situation also – und insofern sind eben Theorie und Praxis von vornherein aufeinander bezogen – zeigt ein Satz, was er taugt, zeigt er sein wahres Gesicht. Je nachdem, wie der theoretische Satz „Gott existiert“ in der konkreten und praktischen Situation des Sprechenden und Angesprochenen gezielt, gelagert, gemeint ist, wird dieser an sich vieldeutige und eben keineswegs von vornherein unfehlbare Satz wahr oder falsch (oder vielleicht auch mehr oder weniger wahr, bzw. falsch), wird er zum echten Glaubensbekenntnis oder zur verschleiern den Ideologie. Je nachdem, wie der praktische Satz „Jeder einzelne Mensch ist in seiner Würde zu respektieren und als der Nächste zu lieben“ in der konkreten praktischen Situation des Sprechenden und Angesprochenen gezielt, gelagert, gemeint ist, wird auch dieser an sich vieldeutige und wiederum keineswegs von vornherein unfehlbare Satz wahr oder falsch (oder vielleicht auch mehr oder weniger wahr, bzw. falsch), wird er – wie in jenem Beispiel von Rassenkonflikt – entweder zur gerechten Forderung (zugunsten der ausgebeuteten Schwarzen) oder zur heuchlerischen Entschuldigung (zugunsten des ausbeutenden Weißen).

So wird immer wieder neu deutlich: Von einer a priori gegebenen Unfehlbarkeit des Satzes kann keine Rede sein. An der Wirklichkeit ist der Satz so zu messen, ob und wie fern er wahr ist. Der Satz in der konkreten Situation sagt (oder sagt nicht) Wirklichkeit aus, deckt (oder deckt nicht) Wirklichkeit auf, ist (oder ist nicht) wahr. Und insofern wird gerade bei einem praktisch-ethischen Satz – wie dem Rahnerschen – noch mehr als bei einem theoretisch-theologischen Satz die *Praxis* darüber entscheiden, ob dieser Satz ein wahrer oder falscher Satz, ob er Wahrheit oder aber Irrtum, Heuchelei und Lüge ist. Die gute, wirklichkeitsgemäße Praxis kann unter Umständen einen „an sich“ falschen Satz als Wahrheit retten, die schlechte, wirklichkeitswidrige Praxis unter Umständen einen „an sich“ wahren Satz als Irrtum entlarven. In der Praxis verifiziert sich die *veritas* gerade des praktisch-ethischen Satzes!

Dies alles bedeutet: Rahners transzendente Deduktion (oder eigentlich nur Affirmation) der von vornherein unfehlbaren Sätze muß als mißlungen bezeichnet werden. Eine „Absolutsetzung von solchen Sätzen“ ist eben gerade deshalb, weil ich nie „aus meiner und ihrer Geschichtlichkeit herausgenommen werde“ (R 371), unmöglich. Im übrigen muß man in ekklesiologischer Perspektive beifügen: Wäre diese in ihrem Ansatz doch wohl individualistisch zu nennende transzendente Deduktion gelungen und könnte somit jeder Mensch – gewiß wie Rahner bezeichnenderweise in Klammer beifügt „durch die Gnade Gottes“ (R 370) – unfehlbare Sätze machen und solche Sätze absolut setzen, dann entstünde sofort die Frage: Wozu noch einen unfehlbaren Papst (oder Episkopat)? Denn nach Rahner wäre ja „die Indefektibilität der Sätze der kirchlichen Glaubenslehre“ zu verstehen – „was die Schultheologie oft übersieht“ (zu Unrecht?) – als „eine Partizipation und Ableitung (allerdings nach Christus notwendiger Art) der gnadenhaften Indefektibilität des Glaubens als Grundentscheidung der Menschen in der Kirche“ (R 373). Ist nicht die Konsequenz naheliegend: die vielen unfehlbaren Glaubenden machen den einen unfehlbar Definierenden überflüssig? Aber wie immer: Alles, was Rahner über solche unfehlbaren Sätze „auch im Bereich der Kirche“ (R 372) affirmiert und dekretiert (vgl. R 373–376), fällt mit dem Zusammenbruch seiner transzendentalen Begründung für die unfehlbaren Sätze von (gläubigen oder ungläubigen) Individuen.

Der Verfasser scheint somit allen Grund zu haben, seine im Buch begründete Auffassung als bestätigt anzusehen: So sehr die Wahrheit der Kirche, wie schon immer betont, auf wahre Sätze angewiesen ist, so wenig ist sie auf von vornherein unfehlbare Sätze angewiesen. Vielmehr: Die Kirche wird – was durch die von Rahner herausgeforderten Präzisierungen noch deutlicher geworden ist – in der Wahrheit erhalten *trotz* aller Satzirrtümer. Und wie von den Sätzen des einzelnen, so gilt auch – bei allen biblischen Verheißungen – von den Sätzen der Kirche: Je nachdem, wie eine an sich vieldeutige und eben keineswegs von vornherein unfehlbare Definition in der konkreten geschichtlichen Situation der Kirche gezielt, gelagert, gemeint ist, wird dieser Satz wahr oder falsch (oder vielleicht auch mehr oder weniger wahr oder falsch). Der christologische Satz etwa von der homo-ousia („gleichen Wesens mit dem Vater“) war als abstrakter Satz vieldeutig (das Wort stammte aus der Gnosis!); er wurde später auch als Satz gerade vom Hauptverteidiger Nikaia Athanasios relativiert zugunsten des Gegen-Satzes von der homoi-ousia („ähnlichen Wesens mit dem Vater“ akzeptabel mit dem Zusatz „in allem“). In der konkreten, geschichtlichen Situation von Nikaia jedoch war dieser in abstracto vieldeutige Satz eindeutig wahr geworden in der Weise, wie er vom Konzil gezielt, gemeint war: nämlich als die scharfe Ablehnung einer Degradierung des göttlichen Logos zu einem Halbgott (man hat es in Jesus mit Gott selbst zu tun!) und jeglichen polytheistischen Momenten im Gottesbegriff (keine Rückkehr zu den Göttern!). Das heißt wiederum, daß dieser selbe Satz, der gewiß auch in unserer Zeit etwas zu sagen hat, keineswegs in jeder beliebigen neuen und sich stets wandelnden Situation nur wiederholt zu werden braucht, um unfehlbar wahr zu sein.

Er kann vielmehr in einer anderen Situation durchaus falsch werden (etwa wenn derselbe Satz später und auch heute zur monophysitischen Überbetonung des gottheitlichen Moments in Jesus gebraucht wird).

Auch die Glaubenssätze der Kirche müssen also geschichtlich verstanden werden. Für den Internationalen Theologenkongreß in Brüssel haben Rahner und ich gemeinsam als Richtlinie formuliert, was als *Propositio 6* vom Kongreß verabschiedet wurde: „Die großen christologischen Bekenntnisse und Definitionen der Vergangenheit haben auch für die Kirche der Gegenwart eine bleibende Bedeutung. Doch sie können nicht außerhalb ihres historischen Kontextes interpretiert oder gar nur stereotyp wiederholt werden. Um Menschen verschiedener Zeiten und Kulturen anzusprechen, muß die christliche Botschaft immer wieder neu ausgesagt werden.“ Auch hier zeigt sich somit gemeinsamer Boden, hier allerdings auch ein nicht geringer Unterschied.

Spekulative Dogmeninterpretation

Rahner lehnt die in der Neuscholastik übliche *positivistische* Dogmeninterpretation ab. Er will die kirchlichen Glaubenssätze nicht einfach wörtlich und buchstäblich nehmen, so wie Juristen ein Gesetz interpretieren und applizieren, ohne zu fragen, woher es kommt, wie es sich veränderte, ob es noch einen Sinn hat, wie man es besser formulieren könnte: ein Dogmenpositivismus, der formal dem Rechtspositivismus entspricht. Rahner macht in seiner ganzen Theologie größte Anstrengungen, um der neuen Situation von Kirche, Verkündigung und Theologie gerecht zu werden und dies eben durch seine *spekulative* Dogmeninterpretation. Aus Gründen der Orthodoxie soll, wie in der positivistischen Interpretation, der Wortlaut der Glaubenssätze beibehalten, ihr aber in denkerischer Neudeutung ein für die Menschen der neuen Zeit verständlicher, assimilierbarer Sinn erschlossen werden. Auf diesem Weg hat Rahner Bedeutendes erreicht; kein katholischer Dogmatiker dieses Jahrhunderts hat jedenfalls mehr dafür getan, um den starren Dogmatismus des neuscholastischen Systems durch Neuinterpretation aufzubrechen. Trotz allem ist dieses Unternehmen, wie nicht zuletzt Rahners Umgang mit dem Unfehlbarkeitsdogma beweist, keineswegs unproblematisch.

Man wird in Rahners Dogmeninterpretation die hohe dialektische Kunst, geschult an Thomas von Aquin, Maréchal, Hegel und Heidegger, zweifellos bewundern. Man wird auch die in dieser Dogmeninterpretation zum Ausdruck kommende Sorge um die Einheit und Kontinuität der Kirche im Glauben bejahen und teilen. Und es darf auch nicht vergessen werden: Gerade in Rahners großer Durchbruchzeit – der letzten Periode Pius' XII. und der Enzyklika „*Humani generis*“ – war es die wohl einzige gerade noch tolerierte Methode, eine Formel dialektisch so zu interpretieren, daß sie für „Orthodoxe“ und „Unorthodoxe“ akzeptabel war. Rahners oft gequälte, gewundene und schwerverständliche Sprache dürfte zum Teil von daher mitgeformt worden

sein. Erreicht wurde jedenfalls: Die Formel – für die „Orthodoxen“ wichtig – blieb; der Inhalt – für die „Unorthodoxen“ entscheidend – wurde optima fide umgegossen.

Doch kann heute auch der systematische Theologe nicht mehr übersehen, was katholische Exegeten und Historiker schon längst beklagten: In manchen Fällen wurden die Sätze und Formeln ungeschichtlich vergewaltigt und in ihr Gegenteil hinein interpretiert. Den alten Termini wurde im dialektischen Prozeß geschickt und geschickt ein neuer Sinn unterlegt, bis schließlich die alte Formel in einem neuen und erstaunlich modernen Glanz wiedererstrahlte. So hat es Rahner schon vor dem Konzil verstanden, etwa aus der Primatsdefinition des Vatikanum I dialektisch eine verblüffende Kollegialität herauszulesen und – was im Vatikanum II viel genützt hat – das „ius divinum“ des Episkopats ohne Rücksicht auf die historischen Schwierigkeiten der apostolischen Sukzession mit neuem Sinn aufzuladen und daraus verschiedenste wichtige praktische Konsequenzen zu ziehen. Und keiner hat besser als er das alte eng-exklusive Axiom „Außerhalb der Kirche kein Heil“ so auszuweiten gewußt, daß die Formel zwar beibehalten wurde, aber nun doch das Gegenteil des ursprünglichen Axioms sagte: ein Universalismus, der alle gutwilligen Menschen als „anonyme Christen“ in die Kirche einbezog. Beinahe jede Distanzierung vom ursprünglichen Sinn der Formel war durch diese Dialektik möglich geworden, solange nur die Formel als solche beibehalten wurde⁵. So ging es Rahner von Anfang an um bestimmte „unfehlbare Sätze“ und ihre „Absolutsetzung“.

Ohne dies in unserem Rahmen noch des näheren zu erläutern, ist jetzt deutlich geworden: Die bohrende Frage „Unfehlbar?“ ist auf den Nerv der Rahnerschen Theologie gestoßen, und die Reaktion ist entsprechend. Obwohl Rahner sich seit seinen frühen Aufsätzen zur Geschichtlichkeit des Dogmas bekannt hat, hat er die Dogmen, von einigen Aufsätzen zur Bußgeschichte abgesehen, immer nur spekulativ und nicht historisch zu betrachten versucht. Wer ist zum Beispiel in der katholischen Theologie kühner als er mit den Dogmen von Realpräsenz und Transsubstantiation umgegangen und hat dabei gemeint, sie spekulativ assimilieren zu können, ohne im geringsten ernsthaft auf Exegese und historische Forschung eingehen zu müssen: „Ich schreibe vielleicht über die Transsubstantiation und weiß herzlich wenig über die Geschichte des Substanzbegriffs und über seine Problematik (obwohl ich weiß, daß es darüber Bücher gibt, die ich nicht gelesen habe und lesen werde, nicht aus Verachtung und Faulheit, sondern aus schlichtem Unvermögen). Ich schreibe vielleicht über die Trinität, und habe noch nicht einmal die Lehre von den Relationen bei Thomas oder Ruiz de Montoya über die Trinität studiert.“⁶ Das eigene wissenschaftlich-unwissenschaftliche „Genus literarium“, das Rahner in diesem aufschlußreichen Geleitwort mit betonter Bescheidenheit für seine Theologie in Anspruch nimmt, dürfte zugleich zuviel und zuwenig besagen.

⁵ Vgl. schon ohne Bezugnahme auf Rahner H. Küng, *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1968, ⁸1970), Kap B VIII: Manipulation der Wahrheit?

⁶ K. Rahner, Geleitwort zu: Peter Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz* (Freiburg/Schweiz 1970), S. XII.

Es geht hier nicht um eine umfassende Würdigung der theologischen Methode (oder gar des theologischen Werks) Karl Rahners, bei der man sehr viel weiter ausholen müßte. Ich möchte nur – vom vehementen Angriff Rahners auf meine katholische Rechtgläubigkeit und christliche Demut gezwungen und wie eingangs bemerkt mit schmerzlichen Gefühlen – ein wenig begreiflich machen, warum Rahner gerade in dieser für viele gewiß erstaunlichen Weise auf mein Buch reagiert hat, wenn auch *nicht* reagieren *mußte*. Er kann ja seine Methode, die uns allen so vieles erbracht hat, weiter üben und doch die meine (die nicht nur die meine ist) zugleich als katholisch akzeptieren, wie ich dies immer von meiner Seite her mit größtem Respekt für Rahner und seine Theologie zu tun versuchte. Ja, er kann meine Methode sogar ohne dialektische Künstelei als die legitime Konsequenz seiner eigenen verstehen: meine *geschichtliche* Interpretation der Geschichtlichkeit des Dogmas als die Konsequenz seiner *spekulativen* Interpretation der Geschichtlichkeit des Dogmas. Er kann mich somit meines Weges ziehen lassen, ohne – nachdem er einen so weiten Weg, mich und andere tragend, gegangen war – ihn auch noch selbst mitzugehen. Aber statt den Jüngeren zu segnen, versucht er ihn zu halten mit dem Ruf: Nicht weiter als ich, sonst fehlt uns der gemeinsame katholische Boden! Ja, was ist denn eigentlich dieser gemeinsame katholische Boden?

Der gemeinsame Boden

Rahners ganze Theologie kreist um die Dogmen, gründet auf dem Boden der Dogmen. „Genauere und für uns heute assimilierbare Interpretation“ von „Dogmen“ scheint für ihn weithin mit dem „Geschäft der Theologie überhaupt“ ineinzufallen (R 377). Und tatsächlich, einem Laokoon gleich, hat Karl Rahner, nachdem er von der Philosophie zur Theologie gekommen war, durch sein ganzes Leben hindurch unter höchstem spekulativen Einsatz und mit allen Mitteln der Dialektik mit den Dogmen gerungen, um doch nie wahrhaft frei zu werden. Von diesem Bemühen kann man sagen, was man seit alten Tagen von manchen heroischen Taten der Heiligen sagte: *admiranda*, aber nicht unbedingt *imitanda*.

Ist denn das Geschäft der Theologie überhaupt wirklich die Interpretation von Dogmen? Schwankt die ganze Kirche, wenn einer ihrer Sätze schwankt, wie Rahner fürchtet? Kein ernsthafter christlicher Theologe wird um die kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit den Dogmen der großen christlichen Tradition herumkommen. Aber die Kirche Jesu Christi gründet trotz allem nicht auf den Dogmen. Die Dogmen haben, wie im Buch ausgeführt und wie auch von Rahner nicht grundsätzlich bestritten, eine defensive Hilfsfunktion. Sie sind Damm, nicht Fundament der Kirche. Die Kirche Jesu Christi gründet auf Jesus Christus selbst, wie er in der christlichen Botschaft, die im Neuen Testament (auf dem Hintergrund des Alten) ihren ursprünglichen Niederschlag gefunden hat, uns entgegentritt. Dieser Jesus Christus der ur-

sprünglichen christlichen Botschaft ist der große kritische „Partner“, der „einem selbst kritisch in einer spezifischeren Weise gegenübertreten“ kann (R 365): das große kritische Gegenüber nicht nur für mich und Rahner als Theologen, sondern auch für die von Rahner hier herbeizitierte „römisch-katholische Kirche“, die ich angeblich „nach eigenem Belieben konstruiere“ und deshalb „eigentlich keinen Partner mehr habe“ (R 365).

Nun, ich meine nicht weniger als Rahner in dieser sichtbar-unsichtbaren katholischen Kirche zu stehen (eine „römisch-katholische“ Kirche ist für mich freilich eine *contradictio in adiecto*). Ich meine auch die Dogmen dieser Kirche nicht weniger als Rahner ernst zu nehmen und mich vielleicht in der geschichtlichen Interpretation, die sich die exegetische und historische Forschung nicht erspart, sogar noch ein wenig mehr um sie zu bemühen. Aber zuzugeben ist: In der katholischen Kirche, ihren Dogmen und ihrer Theologie ist für mich dieser Jesus Christus, wie ihn die ursprüngliche christliche Botschaft bezeugt, das kritische Gegenüber für die Theologie, für die Dogmen und für die Kirche! Und die *christliche Botschaft selbst* ist auch der gemeinsame christliche und katholische Boden, den ich allerdings auch Karl Rahner niemals abstreiten würde. Ich kann es nur nicht verstehen und doch aufgrund seiner ungeschichtlichen Methode nur zu gut verstehen, wie er so undifferenziert mit der Heiligen Schrift die konziliaren und päpstlichen Definitionen als „norma normans“ bezeichnen kann (R 364 f.). Hier muß ich schon deutlich sagen: Für mich (und nicht nur für mich) ist die biblische Botschaft *norma normans*; die konziliaren und päpstlichen Definitionen aber sind von dieser ursprünglichen christlichen Botschaft her die *norma normata*⁷. Und ich meine, daß gerade dies die ursprüngliche große katholische Tradition ist, währenddem die andere Auffassung sich als letzter Ausläufer der gegenreformatorischen Theologie erweist – Rahner in umgekehrter Form bestätigend: „einer wenn auch weit verbreiteten und seit der Reformation bis zu Küng (?) herrschenden Meinung der Theologie“ (R 365). Die Frage liegt nahe, ob nicht Rahners Theologie letztlich eben doch eine – „Denzinger-Theologie“ geblieben ist.

Das eigentliche Geschäft der Theologie ist von daher gerade nicht, entweder positivistisch oder spekulativ oder auch geschichtlich die Dogmen zu interpretieren. Nie braucht der Theologe aus Dogmenangst nervös zu werden oder gar zu fürchten, ins Bodenlose zu versinken. Kirche und Theologie verlieren nicht den Boden unter den Füßen, wenn der eine oder andere ihrer Sätze sich nicht – oder nicht mehr – halten läßt. Kirche und Theologie stehen auf dem verkündigten Jesus Christus selbst, auf dem Evangelium, auf der ursprünglichen christlichen Botschaft. Diese Botschaft auch nach 2000 Jahren zu verstehen – sie ist, wie dargelegt, keineswegs einfach identisch mit bestimmten Sätzen der Schrift –, ist gewiß nicht ganz leicht. Das eigentliche Geschäft christlicher Theologie ist deshalb, die ursprüngliche christliche Botschaft mit allen Mitteln und Wegen der biblischen und theologischen Hermeneutik aus dem Damals

⁷ Vgl. dazu H. Küng, *Die Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1967, 31969) Kap. A I, 2–3.

für die Menschen ins Heute und Morgen hinein zu übersetzen. Ich darf vielleicht auch hier an unsere gemeinsame Richtlinie von Brüssel erinnern: „Die christliche Botschaft ist Jesus Christus selbst. Jesus Christus selbst, der Gekreuzigte und Auferstandene, ist das Kriterium für die Verkündigung und das Handeln der Kirche Christi!“ (Propositio 4).

Und deswegen, meine ich, kommt mindestens heute (und, wie noch der Systematiker und Exeget Thomas von Aquin zeigt, schon früher) auch der systematische Theologe nicht darum herum, die Schrift als *norma normans* auch methodisch ganz ernst zu nehmen und somit einerseits die Exegese und andererseits die Dogmen- und Theologiegeschichte so gründlich wie irgendwie möglich zu studieren, sich in ihren Methoden auszukennen und ihre grundlegenden Resultate zu übernehmen und fruchtbar zu machen. Der Dogmatiker wird dann vielleicht etwas bescheidener werden und nicht zu allem und jedem ohne Rückfrage bei Exegese und Historie gleich bedenklich-apodiktisch Stellung nehmen können. Und er wird mehr intensiv um einzelne große Themen kreisen als extensiv alles dogmatisch beurteilen zu wollen. Aber dies alles wird der systematischen (und der praktischen) Theologie nur zugute kommen.

Verrät man ein Geheimnis, wenn man sagt, daß hier die durchgängigen Schwächen der Rahnerschen Theologie liegen? Vielleicht ist es nur noch nie so deutlich geworden wie auf den ersten beiden Seiten seiner „Kritik an Hans Küng“. Da ist also ein Buch geschrieben worden, gewiß beschränkt und mangelhaft in vielfacher Hinsicht, aber doch konzentriert auf dieses eine Thema der Unfehlbarkeit. Und dafür sind in einem für katholische Dogmatik nicht ganz gewöhnlichen Ausmaß die mannigfaltigen Resultate sowohl der exegetischen wie der historischen Forschung – dabei gründend auf den langen Kapiteln von „Strukturen der Kirche“ und „Die Kirche“ – aufgenommen und kritisch verarbeitet worden. Die These des Verfassers gründet wesentlich in den positiven und (insbesondere bezüglich der exegetischen Grundlagen einer Satzunfehlbarkeit) negativen Ergebnissen der Exegese und Dogmengeschichte. Und da kommt nun Karl Rahner und erklärt dies alles kurzerhand als für die „eigentliche These“ – und sogar für den Verfasser! – „nicht entscheidend“ (R 361). Er greift die „Hauptthese“, die er in der üblichen transzendentalen Weise zu widerlegen hofft, auf und erklärt: „wir . . . lassen alles andere an exegetischem und historischem Detail beiseite, das Küng zur Illustration seiner These und der Argumentation dafür hinzufügt“ (R 361). Es ist decouvrierend, daß Rahner die gesamte exegetische und historische Begründung unserer Auffassung, die deren integrierenden Teil ausmacht, als „exegetische oder historische Details“ beiseite schiebt. Und wenn jemand denkt, das sei nicht so wörtlich zu nehmen, so hört er es vor Rahners Eintritt in die Diskussion noch deutlicher: „wenn wir all das historische Beiwerk und die ganze ‚Orchestrierung‘ beiseite lassen“ (R 364). Es ist wohl nicht mehr zu übersehen: Rahner meint, wie so manche andere Fragen so auch gerade diese für ihn grundlegende Frage nach der Unfehlbarkeit beantworten zu können ohne alle Rücksicht auf die exegetische und historische Forschung, ja muß man schon sagen, überhaupt ohne jeglichen ausdrücklichen Bezug auf das Neue Testa-

ment und die Dogmen- und Theologieggeschichte. Und dies alles, obwohl es sich ihm vom Buch her förmlich aufdrängte und ihn ja auch offensichtlich ärgerlich stimmte⁸.

So glaubt Rahner für die Frage nach der Unfehlbarkeit sogar davon absehen zu können, „wie sich der Primat des Papstes im Lauf der Geschichte entwickelt hat, ob er eine Stütze im Neuen Testament besitzt, ob eine ‚unfehlbare‘ Lehrautorität des Papstes sich aus der Schrift beweisen lasse, welche biblische Begründung der Episkopat habe usw.“ (R 361). Aber anders als im Geleitwort zu P. Eicher sagt er nicht etwa, daß er vielleicht von diesen exegetisch-historischen Fragen nicht genug weiß (was ja keine Schande ist, solange man es nicht als Tugend hinstellt). Vielmehr wirft er dem Verfasser vor – „ohne meine Meinung näher begründen zu können“ (R 361) –, er „frisiere“ die „historischen Details“, und dies paradoxerweise für „den Leser, der sonst von diesen Dingen nicht viel weiß“ und an den „sich Küng“ – nach Rahner – „doch vor allem wendet“ (R 361)! Und statt sich den gewichtigen theologischen Fragen zu stellen, die sich im Zusammenhang der Geschichte des päpstlichen Primats und insbesondere der wahrhaft „ungeheuerlichen Fälschungen der Pseudo-Isidorischen Dekretalen“ ergaben – vor kurzem noch nannte sie der wohl beste Kenner der Materie, der Historiker Horst Fuhrmann im Gefolge von J. Haller den „größten Betrug der Weltgeschichte“⁹ –, wirft Rahner mir vor, daß ich die genaue Zahl der total (115) oder teilweise (125) gefälschten Dokumente angebe, was er genauso bei dem auf der folgenden Seite gegen meine Überheblichkeit zitierten Congar hätte lesen können.

Daß hinter all dem „offenbar“ nicht, wie Rahner mir ebenfalls ohne Beweis nachsagt, ein „im Grund rationalistisches Verhältnis zur Geschichte“ (R 362 vgl. 363) steht, hätte er spätestens in den von ihm dann anscheinend als zu fromm („pietistisch“) empfundenen Kapiteln über „Die Kirche auf dem Weg zur Wahrheit“ und „Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit“ merken können. Weder „eine echte Selbstigkeit der Kirche und ihrer Wahrheit in der wirklichen Geschichte“ (R 362) noch eine echte Entwicklung der Kirche, ihrer Lehre und Verfassung habe ich je bestritten. Nur geht es mir gegenüber Rahners Abwehr der Geschichte darum, daß selbst in der Geschichte des päpstlichen Primats zu unterscheiden ist zwischen einer *evolutio secundum evangelium* (die zu fördern ist), einer *evolutio praeter evangelium* (die unter Umständen zu tolerieren, aber jedenfalls nicht zu verabsolutieren ist) und einer *evolutio contra evangelium* (gegen die mit allen legitimen Mitteln anzukämpfen ist)¹⁰. Mit dieser

⁸ Man erinnert sich, daß K. Rahner einen Entwurf „Zur Neuordnung der theologischen Studien“ (in dieser Zschr.) 181 [1968] 1–21 vorlegte, in dem die Exegese keine Rolle spielt! Dagegen der Exeget N. Lohfink mit dem bezeichnenden Titel und Untertitel: „Text und Thema. Anmerkungen zum Absolutheitsanspruch der Systematik bei der Reform der theologischen Studien“ (ebd. 120–126): „Aber eines gibt es (in Ihrem Reformentwurf), was alles andere diskreditiert. Sollte es Ihnen entgangen sein? Sie haben die Exegese vergessen“ (S. 120). Dazu die nachträgliche Apologie Rahners: „Die Exegese im Theologiestudium. Eine Antwort an N. Lohfink“ (ebd. 196–201).

⁹ Vgl. H. Fuhrmann, Neuerungen in Praxis und Theorie des römischen Primats, demnächst in Concilium 7 (1971) Heft 4.

¹⁰ Vgl. H. Küng, Wahrhaftigkeit, Kap. B IV: Institutionelle Kirche – Hindernis für wahrhaftiges Christsein?

„Methode“, für die nach Rahner „die Gegner Küngs“ (R 362) noch keine Abhilfe gefunden haben, kann ich meinerseits die „verpflichtende Identität zwischen Vergangenheit und Gegenwart“ (R 362) feststellen, von der Rahner behauptet, ich würde sie bestreiten. Daraus ergibt sich aber auch, daß diese Identität der Menschenkirche zugleich immer auch mit einer Nichtidentität gegeben ist. Mit Rahner könnte ich sagen: immer zugleich heilige Kirche und sündige Kirche. Ist dies alles der „Rationalismus“, der „für die Argumentation des Buches grundlegend“ (R 362) sein soll, wie Rahner meint?

Es geht mir in der Tat um mehr als das exegetische oder historische Detail, wiewohl ich mich, falls gezwungen, gerne aufs Detail einlasse. Es geht mir nach diesen Klarstellungen darum, ohne alle Zweideutigkeiten das Entscheidende für die weitere Diskussion festzuhalten:

1. Rahner hat sich der entscheidenden Frage, wie eine Satzunfehlbarkeit im Neuen Testament, in der ursprünglichen christlichen Botschaft, zu begründen sei, nicht gestellt. Und nachdem, wie nicht genügend betont werden kann, derjenige die Beweislast hat, der die Möglichkeit von unfehlbaren Sätzen behauptet, so darf mindestens bis auf weiteres an der begründeten Auffassung des Verfassers festgehalten werden, daß eine solche Satzunfehlbarkeit aus den Aussagen des Neuen Testaments nicht bewiesen werden kann¹¹.

2. Rahner hat sich der bedrängenden Frage, wie es in der Geschichte der Kirche schließlich zur Lehre der Satzunfehlbarkeit kam, nicht gestellt. Es darf somit an der Auffassung des Verfassers festgehalten werden, daß das im Neuen Testament und in der katholischen Tradition wahrhaft Begründete die Infallibilität oder besser Indefektibilität und Perennität der Kirche in der Wahrheit (trotz aller Satzirrümer) ist¹².

¹¹ Wie leicht der katholische Theologe hier in einen Zirkelschluß gerät, hat Rahner in seinem Jubiläumsartikel selber bemerkt: „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... Das Infallibilitätsdogma ist ein einzelner, system-immanenter Satz, nicht die Grundlage des Systems selber... Dieses Dogma ist nicht unfehlbar (d. h. nicht durch die infallible Autorität der Kirche quoad nos getragen), sondern macht nur andere Sätze unfehlbar... 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... Das bedeutet, daß man logisch ein glaubender Christ schon sein muß, ‚ohne‘ bereits die Infallibilität des Papstes (oder der Kirche, des Konzils) zu glauben“ (a. a. O. 25 f.). Tatsächlich, ein seltsamer Satz! Und Rahner versucht denn auch in diesem Jubiläumsartikel gar nicht aufzuzeigen, wie der Infallibilitätssatz im „System“, in den „grundlegenden Wirklichkeiten und Offenbarungswahrheiten“ begründet ist. Diese Begründung im „System“ hat er in der Kritik an meinem Buch versucht; aber dieses „System“ ist offensichtlich etwas von der neutestamentlichen Botschaft recht Verschiedenes.

¹² Daß hier die Berufung auf das Vatikanum I, aber damit auch die Berufung auf einen „Widerspruch“ zum Vatikanum I (vgl. R. 364) wenig hilft, hat Rahner in seinem Jubiläumsartikel noch deutlich gesehen: „Das Dogma des Ersten Vatikanums kann sich im Unterschied zu allen dogmatischen Sät-

3. Rahner versuchte eine Satzunfehlbarkeit durch eine transzendente Deduktion abzuleiten, welche Ableitung jedoch hier als mißlungen erwiesen wurde. Es stellt sich somit an Rahner selber die Frage nach der Geltung dieser von J. Maréchal übernommenen und für eine philosophisch-theologische Anthropologie gebrauchten transzendentalen Methode. Dieser Methode haftet, mindestens wenn Rahner sie zur Stützung bestimmter Dogmen gebraucht, oft eine gewisse Beliebigkeit an. Und man fragt sich, ob Rahners Ingenium in manchen Fällen nicht auch die gegenteilige Ableitung hätte leisten können¹³. Das Fehlen der kritischen *norma normans* macht sich jedenfalls auf Schritt und Tritt bemerkbar.

4. Rahner versucht, mit den Irrtümern im kirchlichen Lehramt spekulativ fertigzuwerden: indem er nicht zugibt, daß es sich faktisch um einen Irrtum handelt (vgl. R 653); indem er versucht, unfehlbare und irreformable Entscheidungen als fehlbar und reformabel zu deuten (vgl. R 366–368); indem er zwischen reflex Vorgetragenem und unreflex Vorgetragenem (vgl. R 368), zwischen absolut gesetzten und notwendigen, aber nicht in gleicher Weise absolut gesetzten Sätzen (vgl. R 371), zwischen „Randdogmen“ und der „letzten Substanz des christlichen Glaubens“ (vgl. R 375) unterscheidet; indem er, ohne mit dem Irrtum zu rechnen, betont, daß jeder Glaubenssatz „grundsätzlich und notwendig nach vorn offen bleibt für eine weitere Interpretation“ (nicht Korrektur) und so „die Geschichte der Interpretation auch des ‚infallibelsten‘ Satzes immer noch andauert“ (R 373); indem er sich auf diese Weise ständig, ohne mit einem Irrtum zu rechnen, fragt, „ob, in welchem Sinn, in welchem Grad, unter welchen Bedingungen und mit 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.); indem er schließlich von vornherein, wenn auch mit einer gewissen Vorsicht, darauf vertraut, daß sich bei einer genaueren Interpretation von der „echten Substanz des christlichen Glaubens“ her „doch (!) wohl (!) immer (!) ein Sinn ergibt, der es einem echten Glauben nicht verwehrt (!), sie für

zen 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“ (a. a. O. 26).

¹³ Daß der transzendentalphilosophische Ansatz der Rahnerschen Theologie sich – auch abgesehen von der gegen Individualismus und Intellektualismus reagierenden „politischen Theologie“ – sich wachsender Kritik ausgesetzt sieht, zeigen mit verschiedener Intensität und Blickrichtung die aufschlußreichen Arbeiten von E. Simons, Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes“ von Karl Rahner (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966): zu unserer Thematik vgl. bes. S. 125 bis 131; weiter A. Gerken, Offenbarung und Transzendenz Erfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie (Düsseldorf 1969): Auseinandersetzung mit Rahners anthropologischem Ansatz S. 11–75, zum Thema Satz Wahrheit, anonymer Glaube und Personalität bes. S. 28–40. 73; und neuestens das bereits genannte umfangreiche Werk von P. Eicher, der Rahners philosophischen Denkweg in seinem geschichtlichen Zusammenhang, seinem Fortgang und in seiner Beziehung zur Theologie mitgeht und mit kritischen Betrachtungen begleitet (vgl. bes. S. 388–415).

infallibel zu halten“ (R 375). Eine lange Reihe von Möglichkeiten¹⁴, die aber an Rahner selbst doch die Frage stellen läßt, ob sich statt dieser doch heute kaum noch überzeugenden Interpretationskünste¹⁵ (zur Rettung mindestens einiger weniger von vornherein unfehlbarer Sätze) nicht doch die geschichtliche Interpretation der geschichtlichen Glaubenssätze und Dogmen empfiehlt, welche die Inadäquatheiten, Unvollkommenheiten, Unrichtigkeiten und auch die Irrtümer so nehmen darf, wie sie fallen, ohne dabei das glaubende Vertrauen auf die Verheißung aufzugeben, daß Gottes Geist selbst dafür besorgt sein wird, daß die Gemeinschaft der Glaubenden trotz aller Irrtümer und durch alle Irrtümer hindurch (und auch ohne alle schlaun Interpretationen der Theologen) ihren Weg weitergeht und ihre Wahrheit weiterträgt.

Das Risiko

Auf diesem Weg haben auch die Theologen genug zu tun, um ihren Dienst an der christlichen Botschaft und den Menschen von heute zu erfüllen. Ob „die Küngsche Position apologetisch nützen“ kann oder nicht (R 376), interessiert mich dabei allerdings wenig, da es mir nicht um Apologetik geht. Ob die aufgrund meiner Position geforderte „Glaubenzustimmung“ vielleicht „leichter“ oder, wie Rahner vermutet, auch „nicht leichter“ ist als seine Art der Glaubenzustimmung zu unfehlbaren Sätzen (R 376; vgl. 377), hat mich nie gekümmert und steht von vornherein nicht in unserem Verfügen. Mir ging es nur darum, in dieser Schicksalsfrage für die katholische Kirche heute und die eine Christenheit so entschieden und bescheiden, wie ich es so schlecht und recht fertigbringe, der Wahrheit Zeugnis zu geben.

Auch unter einigem Risiko! Das habe ich schon früh in meinen römischen Studienjahren im Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum gelernt. Rahner stellt es mir in seinem „Ausblick“ (R 376) deutlich vor Augen mit der Frage: „Welches Verhältnis Küng zur Kirche und ihrem Lehramt einnehmen will oder logisch einneh-

¹⁴ Rahner verzichtet darauf, hier als weitere Möglichkeit die merkwürdige These seines Jubiläumsartikels zu wiederholen, die in auffälligem Kontrast zu seiner „Absolutsetzung“ des Satzes *und* der Verabschiedung aus dem „innerkatholischen Gespräch“ steht: „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“ (a. a. O. 29).

¹⁵ Einen doch wohl peinlichen Eindruck macht es, wie Karl Rahner auch noch in allerneuester Zeit „interpretierend“ mit dem Erbsündendogma, der Verurteilung des Polygenismus, der Authentie des „Comma Johanneum“ umgeht. Dabei werden einerseits Dogmen wie das tridentinische Erbsündendogma völlig uminterpretiert (Adam wird ersetzt durch eine „humanitas originans“), andererseits Lehren wie der Monogenismus, die Rahner noch vor wenigen Jahren mit Berufung auf römische Dokumente als theologisch sicher und unbedingt festzuhaltend mit allen Mitteln bewiesen hat, jetzt mit einigem Hin und Her als für den Glauben irrelevant aufgegeben werden. Vgl. K. Rahner, Exkurs Erbsünde und Monogenismus, in: K.-H. Weger, *Theologie der Erbsünde* (Freiburg-Basel-Wien 1970) 176–223, bes. 177–185. Dazu H. Haag, *Die hartnäckige Erbsünde. Überlegungen zu einigen Neuerscheinungen* (Fortsetzung), in: *Theologische Quartalschrift* 150 (1970) Heft 4.

men muß, wenn er sein Buch doch nicht bloß als Anfrage, sondern als dezidiert verteidigte These versteht, ist hier nicht zu untersuchen“ (R 376). Rahner weiß sehr wohl, daß es anderswo untersucht wird. Immerhin gesteht er mir zu, daß ich „die Kirche, die institutionell verfaßte Kirche“ (für die ich mich in meiner theologischen Arbeit ständig und vielleicht zu sehr eingesetzt habe) „bestehen lassen und anerkennen“ will (R 376). Gegen Ende seiner „Kritik an Hans Küng“ erinnert er sich, daß mein Kampf dem Legalismus und nicht dem Gesetz, dem Juridismus und nicht dem Recht, dem Immobilismus und nicht der Ordnung, dem Autoritarismus und nicht der Autorität, der Einförmigkeit und nicht der Einheit gelte. Natürlich gebe es „einen legitimen Kampf gegen die falschen Ausgestaltungen jener Wirklichkeiten, die Küng grundsätzlich und – wie ich meine – inkonsequent zu seiner Grundthese zugibt“ (376).

Aber lassen wir offen, wer hier konsequent ist. Bleibt noch immer Rahners Frage nach dem „Konfliktsfall, der gar nicht immer vermeidbar ist“ (R 376). Ich hoffe, daß er auch, nachdem er von meinem ersten bis zu meinem (vorläufig) letzten Buch ständig drohte, auch dieses Mal wieder vermieden wird. An die Inquisition in ihren verschiedenen Formen – in Italien wurde die zweite Auflage des Buchs bereits unterbunden (es ist bereits in einem anderen Verlag herausgekommen) – habe ich mich nachgerade etwas, wenn auch keineswegs völlig, gewöhnt. Viel wird davon abhängen, ob einerseits die Kirchenleitungen wie bisher Kurzschlußhandlungen vermeiden, die zweifellos *allen* Beteiligten teuer zu stehen kämen, und ob andererseits auch meine Kollegen in der Theologie sich der nun einmal nicht mehr zu unterdrückenden Frage nach der Unfehlbarkeit mit etwas größerer Offenheit stellen, als dies Karl Rahner getan hat.

Aber Rahner möchte mehr wissen: „die Frage, die mir Küng immer zu umgehen scheint, wer im Konfliktsfall . . . das letzte Wort einer mindestens zunächst praktischen Entscheidung, die aber unvermeidlich ihre theoretischen Implikationen hat, fällen soll, der Professor oder der Bischof“ (R 376). Ob die Frage mit „der Professor oder der Bischof“ von einem Professor nicht etwas zu einfach gestellt ist, lasse ich dahingestellt. Ich spreche allgemeiner von kirchlicher Leitung. Und hätte Rahner mein Buch aufmerksam bis zum Ende durchgelesen, hätte er gemerkt, daß ich dort die Frage nicht umgehe, sondern direkt angehe.

Ich bejahe auch dort mit Nachdruck die „vertrauensvolle Zusammenarbeit“ (U 194) zwischen Leitungsdiensten und Lehrdiensten in der Kirche, zwischen Kirchenvorstehern und Theologen, eine Zusammenarbeit, an der es mir, der ich ja nicht aus der Sicht eines päpstlichen oder bischöflichen Hoftheologen spreche, immer noch schwer zu mangeln scheint. Bezüglich der verschiedenen Kompetenzen von Kirchenleitern und Theologen habe ich grundsätzlich festgestellt: „Durch das Wort sollen die Vorsteher die Kirche wirksam leiten: *Leadership by proclamation*. Über das Wort sollen die Theologen wissenschaftlich nachdenken: *Scholarship by investigation*. Die Vorsteher sollen nicht als Theologen agieren wollen, indem sie sich in die komplexen Probleme der theologischen Wissenschaft einmischen. Die Theologen aber sollen nicht Bischof spielen wollen, indem sie die schwierigen Fragen der Kirchenleitung selber entscheiden. Beide Seiten

haben allen Grund, einander zu hören, zu informieren, zu kritisieren, zu inspirieren“ (U 194).

Auf unsere Frage angewendet: Gerade die Auseinandersetzung mit Rahner dürfte gezeigt haben, daß es hier nicht so simpel um eine „Glaubensfrage“ geht, sondern um ein „komplexes Problem der theologischen Wissenschaft“. Die Kirchenleitung würde danach ihre Kompetenz überschreiten, wenn sie diese Diskussion mit irgendwelchen administrativen Maßnahmen steuern oder gar unterdrücken wollte.

Allerdings gibt es wie eine Not der Kirchenleitung (wo die Theologen unter Umständen subsidiär tätig werden müssen) so auch eine Not der Theologie: „Wenn die Theologen mit ihren eigenen Problemen nicht mehr fertig werden“ und es „um Sein oder Nichtsein der Kirche des Evangeliums geht“, dann sollen die Kirchenleiter subsidiär tätig werden (U 195). Aber dieser Status confessionis dürfte in unserer Frage wohl noch längst nicht gegeben sein und vermutlich auch nie kommen, gerade wieder unter der Voraussetzung, daß die theologische Diskussion verständnisvoll und selbstkritisch geführt wird. Und auch in einem solchen Notfall hätte die Kirchenleitung ihre Entscheidung in Zusammenarbeit mit allen gutwilligen Theologen zu treffen, eine Entscheidung „in kirchlicher Verbindlichkeit *und* situationsbedingter Vorläufigkeit und im klaren Bewußtsein, *nemo infallibilis nisi Deus ipse!*“ (U 195). Also: weder der Professor noch der Bischof wird hier das letzte Wort haben. Das letzte Wort gehört dem, der allein Unfehlbare ist und dessen Wort sich in der Geschichte und in der Kirche als Ganzer – sie ist wichtiger als alle ihre Bischöfe und Professoren – durchsetzen wird.