

Karl Rahner SJ

Replik

Bemerkungen zu: Hans Küng, Im Interesse der Sache*

Hans Küng hat auf meinen Aufsatz über sein Buch: Unfehlbar?, den ich im Dezemberheft dieser Zeitschrift schrieb, geantwortet. Er hat in dieser selben Zeitschrift, und zwar sehr ausführlich geantwortet. Denn seine Antwort ist doppelt so lang wie mein eigener Aufsatz. Es ist gewiß ungewöhnlich, daß eine Zeitschrift, der niemand verwehren kann, eine bestimmte Haltung und Richtung in der Theologie, bei aller Weite, zu vertreten, einer „Antwort“ auf einen Aufsatz in ihr den doppelten Raum zugesteht. Schon von daher wird mir niemand verargen können, wenn ich mich in dieser Zeitschrift zur Frage von Küngs Buch und zu seiner Antwort auf meinen Aufsatz nochmals zu Wort melde, dann aber die Kontroverse als solche zwischen uns beiden von meiner Seite aus beenden möchte. Diese Erklärung bedeutet weder, daß es Küng verwehrt sei, sich weiter der Verteidigung seines Buchs anzunehmen, noch daß wir uns geeinigt haben, noch daß in den eigentlich entscheidenden Punkten Küng mich überzeugt hat, noch daß ich mich mit der Sache selbst, um die es geht, nicht mehr weiter beschäftigen wolle, soweit meine Kraft noch reicht. Für diese letzte Absicht darf ich den Leser hier vielleicht auf meinen offenen Brief an Kardinal Höffner verweisen, der am 21. Januar 1971 in „Publik“ erschienen ist in einer Sache, für die sich jüngst auch Hans Küng selbst eingesetzt hat, so daß es sich zeigt, daß es über letzte christliche gemeinsame Positionen, wie wir sie in Brüssel vertraten, hinaus auch sonst Gemeinsames zwischen uns gibt.

Aber ich kann nicht anders, als wiederum (unter Vorbehalt späterer Ausführungen) seiner Grundthese zu widersprechen. Aber wie soll ich das hier, wo ich einfach nur ein paar Seiten schreiben kann, verständlich machen und begründen gegenüber einem Buch von 200 Seiten und gegenüber einem unmittelbar gegen mich gerichteten Aufsatz, der auch doppelt so groß ist wie das, was ich hier schreiben kann? Ich kann einfach hier nicht auf alles und jedes eingehen, was Küng zugunsten seiner Position und gegen meine Ausführungen sagt. Ich muß auswählen. Ich kann dem Leser nur versichern, daß ich mir bei dieser Auswahl nicht bewußt bin, insofern willkürlich gehandelt zu haben, als ich etwa absichtlich Dinge und Fragen übergangen hätte, die mir selber besonders

* Vgl. diese Zeitschrift 187 (1971) 43–64 und 105–122.

unangenehm und schwierig erschienen wären. Ein Herr Hirschauer wird mir das zwar nicht glauben, aber ich denke, daß Hans Küng mir das abnimmt. Er kann ja, falls er für ihn sehr wichtige Dinge in dieser meiner Replik vermißt, dies immer noch monieren, und ich selber kann ja bei passender Gelegenheit auch ohne Verletzung meines obigen Vorsatzes dazu immer noch meine Meinung sagen.

Ich möchte alles Persönliche in dieser Kontroverse von vornherein übergehen. Ich nehme daher weder zum Lob noch zum Tadel Küngs, die er an mich richtet, Stellung. Vermutlich ist beides leicht übertrieben. Aber, wie gesagt, davon soll hier nicht die Rede sein.

Mögliche „operative Einigung“

Ich kann dem Leser hier nur ohne näheren Beweis – der ein halbes Buch erfordern würde – versichern, daß ich mir eines Widerspruchs nicht bewußt bin zwischen dem, was ich sonst an vielen Stellen und immer wieder über die Geschichtlichkeit jedes Dogmas, über seine unvermeidliche Inadäquatheit gegenüber der gemeinten Sache, über die Notwendigkeit einer immer nach vorne offenen Interpretation (nicht Uminterpretation!) usw. gesagt habe, und dem, was ich als Widerspruch zu Küng in meinem Aufsatz angemeldet habe. Küng zitiert zwar sehr vieles, was vermutlich auf viele Leser den Eindruck macht, ich sage „eigentlich“ dasselbe, was auch Küng sagt, wenn auch etwas massiver. Aber für mich besteht zwischen unseren beiden Positionen (unbeschadet späterer Vorbehalte) ein wesentlicher Unterschied. Einfach deshalb, um es kurz zu sagen, weil für mich ein inadäquates, gefährliches, einseitiges usw. Dogma einerseits und eine *irrig*e Lehre, die dennoch vom Lehramt mit der Forderung eines absoluten Glaubensassensus vorgetragen wird, andererseits zwei wesentlich verschiedene Dinge sind. Vielleicht kann ich an diesem Punkt schon jene Vorbehalte etwas verdeutlichen, die ich eben schon und auch in meinem früheren Aufsatz hinsichtlich meines Dissenses gegenüber Küngs Grundthese angemeldet habe. Ich trage diese Vorbehalte gegen mich selbst mit aller Vorsicht, auch als eine „Anfrage“, sowohl gegenüber dem kirchlichen Lehramt als auch Küng gegenüber vor. Wenn man einmal unterscheiden dürfte (auch wenn es nicht üblich ist) zwischen einer „operativen“ und „theoretischen“ Einigung in einer bestimmten Frage, dann könnte ich sagen: Eine „operative“ Einigung (d. h. eine solche, die aufgrund der Tatsache als gegeben angenommen wird, daß wirkliche oder scheinbare, in der Sache oder in den Begriffen sich widersprechende theoretische Meinungen „operativ“ doch dieselben Effekte haben – und mir erscheint vorläufig eine solche Möglichkeit apriori nicht gänzlich unmöglich, weil gar nicht alles in jedem theoretischen Satz sich schlechthin und greifbar in eine unmittelbar verifizierbare Praxis hinein übersetzt, auch wenn dann dadurch der Satz als theoretischer noch längst nicht für sinnlos oder überflüssig gehalten werden darf) scheint mir zwischen Küng und mir nicht so unmöglich, wie es, vielleicht uns *beiden*, zunächst erscheinen mag.

Wenn 1. wir in der eigentlichen Grundsubstanz des Christentums einig sind (und das schien doch auch in Brüssel deutlich zu sein¹), wenn 2. wir beide ein wirkliches Verständnis für die Geschichtlichkeit jedes Dogmas haben (und dies scheint mir doch Küng zuzugestehen trotz seiner vehementen und einseitigen Kritik an meiner angeblich bloß spekulativen und unhistorischen Theologie, wenn er auf der ersten Seite seines Aufsatzes sagt, *ich* habe ihn gelehrt, das Dogma geschichtlich zu verstehen), wenn 3. Küng weiterhin die lehramtlichen Erklärungen der Kirche in ihren Konzilien und Päpsten wirklich, gegen sich selbstkritisch, ernst nimmt² und ihnen eine echte Chance gegenüber seinem eigenen Denken einräumt, wenn 4. er entsprechend seiner eigenen Erklärung wirklich damit ernst macht, daß das bischöfliche Lehramt, wo es „um Sein oder Nichtsein der Kirche des Evangeliums geht“, ein verpflichtendes Wort sagen kann, wenn 5. er fernerhin diese seine Erklärung nicht wieder praktisch dadurch ineffizient macht, daß er *zu schnell* sich selber gegenüber der Kirche der Bischöfe und des Papstes das Recht zuerkennt, darüber zu entscheiden, wann die Kirche der Bischöfe und des Papstes die Kompetenz überschreite, die auch Küng ihnen zuerkennt, dann könnte ich mir denken, daß im praktischen Effekt auch unter den Voraussetzungen der Küngschen Position Sinn und Ziel des Lehramts erreicht wird, wie es im Ersten und Zweiten Vatikanum umschrieben und von mir verteidigt wird, jenes Ziel, das der Existenzgrund dieses Lehramts ist: das Bleiben der vollen Botschaft des Evangeliums. // Diese These oder Hypothese der Möglichkeit einer „operativen“ Einigung möchte ich sowohl verstehen als eine Bitte an Küng (die ich ihm auch nach meinem Aufsatz schon einmal mündlich vorgetragen habe), sich zu bemühen, und zwar mehr als in seinem Buch, dem konkreten Glaubensbewußtsein eines durchschnittlichen katholischen Christen verständlich zu machen, daß dessen bisherige Haltung gegenüber dem Dogma seiner Kirche nicht einfach auf einem fundamentalen Irrtum beruht, wenn Küns These richtig ist. Und diese meine Hypothese von der Möglichkeit einer „operativen“ Einigung möchte ich gleichzeitig als eine „Anfrage“ an das Amt in der Kirche verstehen, ob es schon beim augenblicklichen Stand der Diskussion so genau wisse, wie es auf die „Anfrage“ Küns in der heutigen kirchlichen Situation zu antworten habe, damit der Wahrheit des Evangeliums sachgerecht und auch *wirksam* gedient werde. Im übrigen meine ich, daß die von mir gegen Schluß meines früheren Aufsatzes angedeuteten Etappen eines Gesprächs zwischen Hans Küng und den Theologen, die sich in ihrem Glaubensgewissen an die Erklärungen des Ersten und Zweiten Vatikanums gebunden wissen, für einen guten Gang eines solchen Gesprächs immer noch nützlich sein könnten.

¹ Vgl. den Text Küns von Brüssel in: Publik vom 2. 10. 1970.

² Küng scheint mir dies in seinem Buch z. B. S. 169 nicht zu tun, da er hier den Konzilien überhaupt nur eine Autorität zuzuerkennen scheint, wenn sich ihre Aussage hinterdrein faktisch in der Kirche durchsetzt. Damit wird eine Theorie der „Rezeption“ so verstanden, daß eine wirkliche Rezeption gar nicht mehr gegeben ist, wenn „rezipiert“ wird. Es müßte doch mindestens gefragt werden, welche Gründe und Motive, zu denen eben auch das Konzil selbst im voraus zur geschehenen Rezeption gehört, bei einer solchen Rezeption wirksam werden.

Bleibender theoretischer Dissens

Mit dem eben Gesagten ist der grundsätzliche Dissens zwischen Hans Küng und mir natürlich noch nicht aus dem Weg geräumt und auch nicht zu einem müßigen Theologienstreit degradiert, der für den konkreten Christen in seinem Leben von keiner Bedeutung mehr wäre. Dies schon darum nicht, weil die obige Unterscheidung zwischen einer „operativen“ und „theoretischen“ Einigung von mir nur mit höchster Vorsicht vorgetragen wird und sicher nicht wenige Bedenken in sich birgt.

Was diesen theoretischen Dissens angeht, so möchte ich zu seiner Verdeutlichung zunächst etwas sagen über die von Küng geforderte *Methode* für die Austragung unseres Konflikts. Küng sagt mir und auch Karl Lehmann, daß die Beweislast nicht auf seiner, sondern auf unserer Seite liege³. Wir hätten aus der Schrift usw. zu beweisen, daß die Bischöfe ein Lehramt haben, daß dieses Lehramt unter bestimmten Voraussetzungen Erklärungen abgeben könne, die „infallibel“ sind, daß das Erste Vatikanum in einer Frage entscheiden könne, in der weder die eine noch die andere der auf dem Vatikanum sich gegenüberstehenden Richtungen jene dritte Möglichkeit überhaupt gesehen hätte, die Küng jetzt anbietet usw. Ich meine, hier in dieser Methodenfrage begeben sich Küng in eine gefährliche Situation und zeige, daß ich offenbar doch nicht so unrecht gehabt habe, wenn ich zu Beginn meines früheren Aufsatzes erklärte, ich könne nicht mehr sehen, daß es sich zwischen ihm und mir um eine *innerkatholische* Kontroverse handle (was ich unter ganz bestimmten Vorbehalten gesagt habe, die in diesem früheren Aufsatz genannt sind und auf die ich hier nicht mehr zurückzukommen brauche).

Es gibt doch für die katholische Theologie, so wie sie mir allein bekannt ist, offenbar zwei wesentlich verschiedene Argumentationsverfahren: ein fundamentaltheologisches und ein dogmatisches. Fundamentaltheologisch kann der Fundamentaltheologe hinsichtlich des ganzen Christentums nichts voraussetzen und hat für alles die Beweislast. Selbstverständlich hat auch der Dogmatiker in einem dogmatischen Beweisverfahren die Aufgabe, die Legitimität eines vom Glaubensbewußtsein der bischöflich-päpstlichen Kirche vorgetragenen Satzes in dessen Konformität mit Schrift und Tradition darzutun (wie, in welchem Umfang und unter welchen Voraussetzungen so etwas zu geschehen hat, warum ein solches Verfahren sich sehr grundsätzlich von einem fundamentaltheologischen Argumentationsverfahren unterscheidet, darüber scheinen mir zwischen Küng und mir auch Meinungsverschiedenheiten zu bestehen, auf die ich hier aber nicht weiter eingehen kann). Aber es ist nun einmal für jede katholische Theologie, die ich kenne und immer vorausgesetzt habe, nicht so, daß das heute in der Kirche sich aussprechende Glaubensbewußtsein dort, wo es einen absoluten Glaubenssinn fordert, für mich erst *dann* und nur dann eine verpflichtende Bedeutung hat, wenn ich als einzelner Theologe mir oder anderen den historischen Nachweis geführt habe, daß

³ Siehe in: Publik vom 29. 1. 1971.

diese Glaubensforderung der heutigen Kirche vor der Schrift und der früheren Tradition bestehen kann. Das aktuelle Glaubensbewußtsein der heutigen Kirche ist für mich selber eine theologische Instanz, und zwar so, wie dieses sich in den einen absoluten Glaubensassens fordernden Lehrentscheidungen des ordentlichen oder außerordentlichen Lehramts der Kirche ausspricht. Für mein theologisches Verständnis gehörte und gehört dies zu den Grundlagen einer katholischen Theologie.

Diese Überzeugung brachte mich zum Zweifel darüber, ob es sich in diesem Punkt zwischen Küng und mir noch um eine innerkatholische Kontroverse handelt. Und dieser Zweifel scheint sich mir zu bestätigen durch die Erklärung Küngs, die Beweislast für meinen Widerspruch gegen ihn liege bei mir. Mir scheint, daß Küng gar nicht bestreitet, daß er sich mit dem Ersten und Zweiten Vatikanum schlicht und einfach im Widerspruch befindet. Er scheint mir nur den Versuch zu machen, zu erklären, *wie*⁴ es zu dieser irrigen Meinung des Ersten Vatikanums damals, verzeihlicherweise, kommen könnte, die dann vom Zweiten Vatikanum einfach wiederholt wurde. Natürlich kann der Nachweis, daß ein Konzil bei einer Definition ein bestimmtes Problem überhaupt gar nicht gesehen habe (weder durch die eine noch durch die andere Partei), u. U. durchaus ein legitimes hermeneutisches Prinzip dafür sein, daß ein Konzil über eine bestimmte Frage gar keine Entscheidung habe treffen wollen, weil die betreffende Sache gar nicht zur Debatte stand.

Aber dieses hermeneutische Prinzip scheint mir in dem vorliegenden Fall schlechterdings nicht anwendbar zu sein. Die Kirche hat immer in Sätzen gesprochen, hat für viele ihrer Sätze einen absoluten Glaubensassens gefordert, den sie bei anderen Sätzen nicht verlangt; sie erklärt im Ersten Vatikanum, daß solche Sätze unter bestimmten Voraussetzungen „infallibel“ seien. Ich sehe nicht ein, was die Kirche in diesem Fall nicht gewußt habe oder nicht bedacht habe, was sie wissen und bedenken muß, um den Satz genügend zu verstehen, den sie ausspricht. Wenn man nämlich von jemand verlangen dürfte, er müsse schlechterdings *alle* Umstände, Beziehungen und Zusammenhänge explizit von der Sache wissen, von der er rede, könnte im Grund niemand eine von ihm selbst genügend verstandene und für andere verbindliche Aussage machen. Wie kann man übrigens so genau wissen, daß jene höhere Alternative, die Küng vorschlägt, beiden Parteien im Ersten Vatikanum unbekannt gewesen sei, wenn diese Lösung Küngs für mein Verständnis sich nicht wesentlich von der Theorie Calvins unterscheidet, deren ungefähre Kenntnis man wenigstens den Theologen des Ersten Vatikanums nicht von vornherein absprechen muß, auch wenn sie darauf nicht explizit eingehen?

⁴ Ist z. B. diese psychologisch und geistesgeschichtlich monokausale Erklärung der vier letzten Dogmen wissenschaftlich nachgewiesen in dem Sinn, daß wirklich nur die von Küng verabscheuten Motivationen am Werk waren und sonst gar nichts? Ist das wirklich historisch sicher bewiesen? Ja, wie kann man überhaupt so etwas eindeutig beweisen? Was aber das Wichtigste ist: Will Küng mit einer solchen monokausalen Erklärung sagen, diese Dogmen seien für und in dem Augenblick der Erkenntnis solcher Monokausalität schlechterdings unverbindlich geworden? Vgl. Küngs Buch S. 120 f. und seinen Aufsatz in: Publik vom 29. 1. 1971.

Küng wird natürlich sagen, *ich* selber (Rahner) helfe mir bei schwierigen Definitionen durch Umdeutungen und Interpretationskünste, während er (Küng) schlicht und ehrlich diese oder jene Definition als falsch bezeichne, weil ja alle Definitionen mindestens grundsätzlich als menschliche Sätze irrig sein können. Ich aber kann erstens auch bei den Beispielen, die Küng mir vorhält, nicht erkennen, daß ich die fraglichen Dogmen wirklich in einem Sinn interpretiert habe, der mit dem ursprünglich gemeinten nichts mehr zu tun hätte, daß ich also künstlich alte Formeln mit einem ihnen ursprünglich fremden Inhalt gefüllt habe. Das müßte mir Küng viel genauer nachweisen, als er es bisher auch nur versucht hat. Dies zumal ich gänzlich unabhängig von der Kontroverse mit Küng immer schon betont habe, daß in concreto auch Definitionen von dem geschichtlich bedingten Verständnishorizont her, innerhalb dessen sie formuliert werden, mit Meinungen amalgamiert sind, die mit dem eigentlichen Dogma nichts zu tun haben, deren Unterschied vom eigentlichen Dogma selbst aber vielleicht erst durch einen späteren Reflexionsprozeß ausdrücklich erfaßt wird. Ich habe immer schon betont, daß auch Dogmen in der Geschichte bleiben und ihre Interpretation nach vorne offen ist. Das gehört zum ursprünglichen Sinn des Dogmas selbst. Solche Wesenseigentümlichkeiten des Dogmas in seiner konkreten Interpretation im einzelnen wirksam werden zu lassen, bedeutet noch lange keine Uminterpretation. Natürlich kann man, ohne es zu wollen und sich dessen bewußt zu sein, im einzelnen Fall eine Interpretation eines Dogmas vortragen, die seinem ursprünglichen Sinn wirklich nicht mehr gerecht wird. Aber dies ist eben doch nicht schon dadurch nachgewiesen, daß man sagt, die ursprünglich Definierenden hätten sich bei dieser bestimmten Definition auch noch dieses und jenes dazugedacht, das heute nicht mehr akzeptabel ist⁵. Überdies habe ich schon früher die These vertreten, daß die Kontinuität eines bestimmten Glaubensverständnisses in der Geschichte bei deren nur zu deutlichen gleichzeitigen Diskontinuitäten und bei aller Möglichkeit eines gewissen Aufweises von Kontinuität letztlich noch einmal Sache des Glaubens selbst und nicht der bloßen historischen Forschung allein sei.

Worauf es aber bei dieser immer notwendigen Interpretation des Dogmas, die Küng mir als spekulativen Trick vorwirft, *letztlich* ankommt, ist doch dieses: Eine solche Interpretation des Dogmas durch den einzelnen Theologen wird nach meinem Verständ-

⁵ Freilich muß man bei solchen Verdicten auf heutige „Inakzeptabilität“ doch sehr vorsichtig und selbstkritisch sein. Küng müßte dies eigentlich aus eigener Erfahrung selber wissen. Hat er noch keine Studenten getroffen, die ihm erklären, *seine* Theologie und *sein* Christentum seien für sie völlig „unassimilierbar“? Ein selbstkritisches Bemühen kann doch auch in einem Dogma unter der nötigen Bemühung Zugänge für ein Verstehen usw. finden, die man auf den ersten Blick gar nicht gesehen hat, kann Bedeutsamkeiten entdecken in einem solchen Dogma, die einem bisher völlig entgangen waren. Gegen eine in allerletzter Konsequenz lernunfähig machende Identifizierung mit seinem eigenen, letztlich unreflektiert bleibenden Selbstverständnis hilft uns gerade der Respekt vor einem kirchlichen Glaubensbewußtsein, das uns zunächst einmal „schockiert“ und gerade so etwas für uns „Neues“ lehren kann. Der hermeneutische Zirkel zwischen Gelehrigkeit und Kritik, der freilich gar nicht für den konkreten Fall adäquat theoretisierbar ist in nur noch simpel anzuwendende Prinzipien hinein, gehört nun einmal zu der katholischen Grund-Mentalität.

nis immer dem Glaubensbewußtsein der Kirche (der institutionell verfaßten Kirche!) angeboten, damit sie selbst darüber urteile, ob sie ihr eigenes Glaubensbewußtsein in einer solchen Interpretation wiedererkennen könne (mit einer positiv deutlichen Identität oder wenigstens mit einer genügenden Verträglichkeit, die diese Interpretation als freie, wenn auch umstrittene Lehre in der Kirche zu gestatten erlaubt). Für diese Haltung, für diese bleibende und immer neue Unterstellung der eigenen Theologie, die man auf eigene Rechnung und Gefahr zu betreiben gar nicht vermeiden kann, unter das Glaubensbewußtsein der Kirche ist aber gerade die Lehre, daß es in der Lehre des Lehramts auch infallible Sätze gebe, die Garantie. Denn nur so scheint mir für das innerkirchliche Gespräch und das gemeinsame Bekenntnis die Garantie gegeben zu sein, daß der einzelne Theologe sich nicht von vornherein in der normativen Bedeutung des Glaubensbewußtseins der Kirche im konkreten Fall mit der Erklärung entziehen könne, auch der entschiedenste Widerspruch der Kirche gegen das in ihrer Öffentlichkeit geäußerte eigene Verständnis der Sache des Christentums sei unerheblich, weil ja ein solcher Widerspruch auch irrig sein könne und nach der Meinung des betreffenden Theologen de facto irrig sei. Für extreme Notfälle, wo es sich um die Sache des Christentums selber handelt, scheint mir Küng ein solches absolutes Nein der Kirche zu gestatten. Aber ich sehe wirklich nicht, wie man dann noch einem solchen Nein der Kirche den, allerdings richtig verstandenen, Charakter der „Infallibilität“ verweigern könnte: Die Kirche würde sich doch absolut von der Sache Christi distanzieren und also auch nicht mehr „indefektibel“ sein, wenn ein solches *absolutes* Nein einerseits sich auf die Grundsubstanz des Christentums selbst bezieht und andererseits irrig wäre. Dann aber sehe ich auch nicht mehr ein, wenn es wenigstens in diesen Fällen eine nicht mehr vermeidbare Irrtumslosigkeit der indefektiblen Kirche gibt, wieso die Berufung auf den allein unfehlbaren und irrumslosen Gott durchschlagend sein kann, da diese Berufung dann *jedwede* Forderung auf einen absoluten Glaubensassens ausschlosse, der aber in der Kirche gar nicht immer „vermeidbar“ ist, gleichzeitig aber die Supposition ausschließt, der so bejahte Satz könne grundsätzlich irrig sein.

Um noch einmal auf den Ausgang dieser letzten Überlegungen zurückzukommen, so scheint mir zu sagen zu sein, daß die Grundforderung methodischer Art bei Küng gegen mich und gegen Lehmann schon den ganzen Dissens zwischen ihm und uns enthält: die mir wesentlich scheinende Verschiedenheit in der Interpretation der normativen Bedeutung des aktuellen Glaubensbewußtseins der Kirche, wie es sich in ihren Dogmen äußert. Natürlich kann Küng fordern, daß dieses Selbstverständnis der katholischen Kirche und ihres Lehramts auch fundamentaltheologisch nachgewiesen werde und nicht nur als Voraussetzung eines innerkatholischen dogmatischen Gesprächs von mir behandelt werde. Aber in dem Zusammenhang der Kontroverse mit Küng habe ich diese fundamentaltheologische Aufgabe gewiß nicht wahrzunehmen. Sie zu erfüllen ist gewiß schwierig. Aber bevor man diese Schwierigkeit ausnützt, sollte man sich als Christ und Theologe darüber klar sein, daß die Aufgabe, die absolut normative Bedeutung Jesu Christi fundamentaltheologisch darzutun, mehr oder weniger ebenso schwer ist.

Theologie innerhalb des „Systems“

An diesem Punkt sei mir eine persönliche Bemerkung gestattet, selbst wenn ich mich durch sie vor Küng und vielleicht noch mehr vor anderen „unmöglich“ mache. Küng hat mir zwar in sogar viel zu lobender, ja fast pathetischer Weise bescheinigt, daß ich mir in der Auflockerung oder Überwindung einer römischen Schultheologie große historische Verdienste, ja sogar um ihn selbst, erworben habe. Nun, ob das stimmt oder nicht, ist im Augenblick nicht so wichtig. Ferner weiß ich auch, daß ein katholischer Theologe eine fundamentaltheologische Aufgabe hat, d. h. nach Kräften denen, die nicht glauben oder meinen, nicht zu glauben, die Glaubwürdigkeit des Christentums nahezubringen hat. Ich denke, unbescheiden, wie ich bin, daß ich in meinem Theologenleben auch ein klein wenig dieser fundamentaltheologischen Aufgabe nachgekommen bin. Aber (und jetzt kommt das schockierende Geständnis, das aber für jeden, der meine Theologie kennt, doch wieder selbstverständlich ist) ich habe mich immer als einen „systemimmanenten“ Theologen gefühlt und wollte nie etwas anderes sein. Ich habe immer wieder gegen Verengungen und unglaubliche Interpretationen dieses „Systems“ (das natürlich im philosophischen Sinn und im Sinn einer Abschließung gegenüber dem immer größeren Gott und seinem Christus in sich selber kein „System“ ist) gekämpft. Aber gerade im Namen des „Systems“ selbst, unter Anrufung der Prinzipien, die dieses „System“ als seine eigenen bekennt. Wenn man aber auch in den letzten und entscheidenden Sätzen, mit denen sich dieses „System“ absolut zu identifizieren erklärt, grundsätzlich Irrtümer finden kann (auch wenn man hinzufügt, die meisten solcher Sätze seien natürlich durchaus richtig), dann tritt man außerhalb dieses Systems. Ich aber bin und bleibe als Dogmatiker ein „systemimmanenter“ Theologe. Mir ist im Lauf des Lebens als Theologe in diesem „System“ kein Satz begegnet, der, als für das „System“ von ihm selbst als absolut verbindlich erklärt, mich nicht in die Freiheit des unendlichen Geheimnisses, das Gott in Christus ist, entließe. Ich wüßte somit nicht, warum ich nicht ein „systemimmanenter“ Theologe bleiben sollte.

Ich fühle mich durch diese Eigenschaft gerade in besonderer Weise vor etwas geschützt, was ich noch mehr als das „römische System“, an dem Küng, und sehr oft mit Recht, leidet, fürchte: die Beliebigkeit meiner eigenen Subjektivität. Ich weiß zwar, daß man seine Subjektivität letztlich gar nicht überspringen kann, weil der dauernd neue Eintritt in das „System“ selbst nicht noch einmal sekundäre Funktion des „Systems“ ist⁶. Aber wenn und insofern man sich einer Wahrheit übergibt, die nicht bloß im eigenen Kopf, sondern in der Konkretheit der Geschichte und der Gesellschaft eine gegen die eigene subjektive Beliebigkeit real handeln könnende Instanz sein kann, fühle ich mich freier, als wenn ich, statt dem größeren „System“ der Kirche anzugehören, einfach dem „System“ ausgeliefert wäre, das ich mir selber bilde. Küng wird sagen, daß die ge-

⁶ Dieser „Eintritt“ in das System ist natürlich nicht ein punktförmiges, vergangenes Ereignis, sondern ein dauernd zum Glauben selbst gehörendes Geschehen. Denn dieser Glaube an Jesus Christus, seine Kirche und deren auch formale Autorität ist und bleibt ein immer angefochtener, eine (je nach der individuellen Situation verschieden geschehende) fundamentaltheologische Auseinandersetzung.

schilderte Alternative zu einfach sei. Aber daraufhin würde ich wieder verweisen auf die Bedingungen, die ich oben für eine wenigstens „operative“ Einigung genannt habe, und Küng fragen, ob er mir deutlich machen könne, sie so zu erfüllen, daß eine wenigstens „operative“ Überbietung der eben genannten Alternative zwischen Freiheit durch Institution und in ihr einerseits und Freiheit durch einen letzten Vorbehalt gegen sie andererseits gewährleistet sei.

Daß der einzelne Theologe, insofern er „systemimmanent“, „innerkatholisch“ denkt und arbeitet, nach meiner Auffassung dem kirchlichen Lehramt eine Art „Blankoscheck“ ausgestellt hat, gegen dessen mißbräuchliche Verwendung durch das Lehramt er keinen rechtlich oder logisch handhabbaren Vorbehalt mehr hat, wenn dieses Lehramt definiert, das ist richtig. Aber dazu sage ich: Ich habe bei eigentlichen Dogmen der Kirche einen solchen Vorbehalt bisher in meinem Leben nicht gebraucht; gegenüber anderen authentischen Lehren der Kirche steht mir nach der Lehre der Kirche selbst ein solcher Vorbehalt zu, ich besitze ihn und habe ihn auch schon unbefangen ausgenutzt, wenn auch gegen eine in der katholischen Theologie nicht selten geübte Praxis, praktisch alle Denzinger-Nummern für verpflichtend zu halten und im Stil einer römischen Schultheologie eine theologische Lehre zu konstruieren, die ungefähr mit allem und jedem im Denzinger positiv versöhnt sein will.

Was das Fehlen des genannten Vorbehalts gegenüber eigentlichen Dogmen der Kirche für den katholischen Christen und den Dogmatiker als solche angeht, so ist weiter zu sagen, daß die Entbehrlichkeit eines solchen Vorbehalts zu meiner eschatologisch begründeten Hoffnung gehört, die ja letztlich bei seinem Kirchenbegriff auch Küng nicht entbehren kann. Und schließlich kommt noch dazu, wie ich schon sagte, daß dieses ganze „System“ von mir in einer freien Wahrheitsentscheidung angenommen wurde und immer neu angenommen werden muß, die in sich gründet (d. h. in Jesus Christus allein und in seiner Gnade) und nicht im „System“ als solchem. Von all dem her kann ich mich auch durch ein Lehramt, wie ich es verstehe, in meiner Freiheit nicht vergewaltigt oder weniger frei fühlen. Auch wenn ich Modernität als solche nicht als Kriterium der Wahrheit anerkenne, so finde ich doch meine Meinung (auch wenn ich keine sonderlich paternalistischen Gefühle dem Lehramt gegenüber habe) nicht einmal sonderlich unmodern in einer Zeit, wo junge Leute bei uns einen bourgeoisien Objektivismus verabscheuen und Hunderte von Millionen in China die Mao-Bibel schwenken⁷.

„Humanae vitae“

Ich möchte nun im folgenden noch diese und jene Bemerkungen zu dem Aufsatz von Küng machen, Bemerkungen, die in einer, wie schon gesagt, in etwa willkürlichen Auswahl und ohne systematische Absichten vorgetragen werden.

⁷ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die neue Kirchlichkeit der Theologie: Gnade als Freiheit (Freiburg 1968) 131–143.

Küng legt zur Erhärtung seiner Grundthese in seinem Aufsatz weniger Gewicht auf seine Ausführungen über „*Humanae vitae*“, als ich bei seinem Buch den Eindruck hatte. Wie dem auch sei, ich möchte noch einmal betonen, daß mich Küngs Ausführungen darüber, daß in *Humanae vitae* eine Lehre vorgetragen werde, die nach römischen Prinzipien irreformabel oder infallibel ist, in keiner Weise überzeugen. Zunächst spielt in *unserem* Zusammenhang der Unterschied zwischen „*tenere*“ und „*credere*“, auf den Küng auch in seinem Aufsatz zurückkommt, gar keine Rolle. Das „*tenere*“ wurde an der fraglichen Stelle im Zweiten Vatikanum (Lumen gentium Nr. 25) gewählt, um damit in den Umkreis des Definierbaren auch solche Sätze einzuschließen, die unter die „*fides ecclesiastica*“ zu rechnen sind, *wenn* es eine solche *fides* überhaupt gibt, was ja z. B. von Congar bestritten wird, ohne daß im Zweiten Vatikanum über diese Frage etwas entschieden ist. Wie dem auch sei: Die einzige Frage ist, ob die Lehre von Pius XII. und von „*Humanae vitae*“ als eine „*definitiv*“ zu bejahende Lehre vorgetragen wird, selbst wenn man die Einsicht, daß es sich *dann* auch um eine „*fides divina*“ handeln müsse, ohne Grund noch anzweifelt. Daß aber ein solcher absoluter Assens gefordert wurde, was etwas ganz anderes ist als eine sehr eindringliche Forderung nach einem Assens, der nicht als absolut definitiv qualifiziert wird (auch durch längere oder lange Zeit hindurch und unter Berufung auf die kirchliche Lehrautorität), und was auch etwas anderes ist als die Behauptung, eine solche theoretische Lehre impliziere eine schwere sittliche Pflicht vor Gott (dieser letzte Gesichtspunkt scheint mir im Buch von Küng eigentlich der einzige Versuch für einen Beweis zu sein), das hat Küng nun einmal nicht bewiesen. Selbst wenn die Minderheitskommission gesagt hätte, es handle sich in dieser Frage um einen absolut definitiven Assens, wäre dies eben die Meinung dieser Minderheit und sonst nichts.

Ich hatte schon betont, daß es für einen Theologen ein häufig vorkommender Fall ist, daß diese Theologen einen Satz als Dogma qualifizieren, jene dies bestreiten, und dann bei Bestehen einer wirklich erheblichen Meinungsverschiedenheit unter den Theologen hinsichtlich einer solchen Qualifikation sogar nach dem geltenden Kirchenrecht kein Dogma vorliegt⁸. Wie hätten sonst die deutschen Bischöfe in dieser Frage so vorsichtig reden können, was ihnen Küng ja auch zum Lob anrechnet und wogegen Rom keinen wirklich amtlichen, die deutschen Bischöfe zu einer Änderung ihrer Meinung zwingenden Widerspruch erhob? Ich habe auch schon betont und meinte dafür auch allgemeine anthropologische Gründe angedeutet zu haben, daß der einzelne und so

⁸ In dem von Küng mehrfach herangezogenen Bericht: Postkonziliare Hintergründe der Enzyklika (Herder-Korrespondenz 22 [1968] 525–536) heißt es dazu auf S. 533 unter ausdrücklichem Hinweis auf die „lang anhaltende Auseinandersetzung um den eventuellen unfehlbaren Charakter dieser Enzyklika“ wörtlich: „Eine Berufung auf die unfehlbare Lehrautorität ist in der Enzyklika nicht beabsichtigt . . . Nach langem Streit über die Bestätigung oder Nicht-Bestätigung von *Casti connubii* hat der Enzyklikatext (Abschnitt 25) das Lehrschreiben Pius' XI. mindestens in dem Sinne abgeschwächt, daß die Übertretung dieser Vorschriften nicht als ‚Todsünde‘ erklärt wird.“ Wie könnte Paul VI. so „abschwächen“, wenn er von dem absolut verbindlichen Charakter der ihm vorausgehenden Lehre überzeugt wäre? Die moraltheologische Qualifikation der Empfängnisverhütung als schwere Schuld war doch vor Paul VI. ebenso deutlich gelehrt wie der Widerspruch einer solchen Praxis gegen das Naturgesetz.

schließlich auch die Kirche gar nicht in *jedem* Fall mit letzter Reflexion wissen müssen, mit welchem größeren oder geringeren Engagement sie einen Satz bejahen. Bedenkt man dies und würdigt man die selbstverständliche theologische Lehre, daß auch ein Papst, wenn er Ansprachen hält, nicht definiert, sondern höchstens eine authentische Lehre vorträgt, ja sogar unter Umständen nur eine Privatmeinung äußert, und daß eine päpstliche Qualifikation einer Lehre, die außerhalb des Vollzugs dieser Lehre vorgetragen wird, die objektive Qualifikation dieser Lehre grundsätzlich gar nicht ändert, dann kann ich auch nicht verstehen, was die Berufung Küngs auf Verhalten und auf Aussagen Pauls VI. nach Erscheinen von „*Humanae vitae*“ für die anstehende Frage entscheidend ausmachen soll, ob in „*Humanae vitae*“ eine irreformable oder nur authentische, aber grundsätzlich reformable Lehre vorgetragen wird.

Was heißt „Irrtum“?

Küng tadelt mich, daß ich in einer „Wunschzettel-Theologie“ von ihm genauere Untersuchungen über den Begriff des Irrtums fordere, die es in der katholischen Theologie in unserem Zusammenhang doch nicht gebe. Letzteres habe ich ja selber festgestellt. Aber von den Voraussetzungen der üblichen, (wenn man will:) dogmatisch systemimmanenten Voraussetzungen der katholischen Theologie her glaubte ich, daß Küng uns diese Forderung zu erfüllen schuldig sei. Denn wenn jemand sagt, ein katholisches Dogma (als Satz) könne inadäquat, mißverständlich, gefährlich usw. sein, dann braucht er gewiß nicht alle Voraussetzungen und Implikationen eines solchen Satzes noch eigens zu erklären. Denn dann spricht er etwas aus, was man vielleicht oft zu wenig deutlich sagt, nicht aber etwas, was andere Theologen einfach als glatten Widerspruch zu kirchenlehramtlichen Erklärungen empfinden müssen, die für sie verbindlich sind. Wenn aber Küng nun weitergeht und erklärt, solche nach der Absicht des Lehramts letztverbindlichen Sätze könnten über die allgemein zugestandenen Begrenztheiten hinaus auch noch *irrig* sein, dann müßte er doch so einem armen, systemimmanenten Schultheologen wie mir auch noch erklären, was mit diesem Irrtum gemeint sei, den die für mich verpflichtende kirchenamtliche Lehre bei definitiorischen Sätzen ausschließt, denen ich sonst ähnliche „schlechte“ Eigenschaften zuschreibe, wie Küng es tut. Vielleicht hätte Küng (ich weiß es nicht) es da gar nicht so schwer gehabt.

Einmal etwas boshaft gesagt: Wenn ich selber Küng wäre und wollte partout seine Grundthese verteidigen, dann hätte ich gesagt: Auch Dogmen können insofern „irrig“ sein, als sie bleibend in der Geschichte stehend, konkret immer auch mit begleitenden Meinungen, Vorstellungsmodellen usw. amalgamiert sein können, die unter Umständen irrig sind; es kann sein, daß die in die Zukunft weitergehende, nicht unter der autonomen Steuerung des betreffenden Dogmas stehende Geschichte der darin verwendeten Begriffe dieses Dogma „irrig“ werden läßt, wenn seine Begriffe von dem späteren Punkt dieser Begriffsgeschichte her verstanden werden, obwohl das betreffende Dogma

in seinem ursprünglich gemeinten Sinn richtig bleibt; es kann auch ein Dogma von einem als „irrig“ verstanden werden, der das Moment der in einem Dogma auch mitgegebenen Sprachregelung nicht versteht oder sich dieser Sprachregelung, gewissermaßen schismatisch, nicht aber eigentlich häretisch, nicht fügt (man denke z. B. an gewisse Formen von bloß scheinbar häretischen Christologien in der Väterzeit).

Aber solche mit einer traditionellen Orthodoxie vereinbaren Deutungen des Worts „Irrtum“ in Küngs These wird Küng vermutlich ablehnen als Ausflüchte eines hartnäckig „systemimmanent“ bleiben wollenden Theologen. Dann aber frage ich, was heißt bei Küng „Irrtum“? Was meint dieses Wort, da doch offenbar der Sinn des Worts in der Theologie nicht an Modellsätzen abgelesen werden kann, die in der Mathematik und ähnlichen Wissenschaften vorkommen? Wenn sich Küng grundsätzlich weigern würde, zwischen Inadäquatheit, Gefährlichkeit usw. von Sätzen einerseits und Irrtümlichkeit solcher Sätze andererseits zu unterscheiden, dann kommt ein Theologe, für den die Lehre der beiden Vatikanischen Konzilien verbindlich ist, freilich in ein gewisses Dilemma: Soll er sagen, Küng meine ja im Grund nur mit einem etwas schockierenden Wort „Irrtum“ das, was man selber ja auch sage und unterstreiche, und verstoße so im Grund doch nicht notwendig gegen mehr als gegen eine Sprachregelung? Oder soll er sagen, Küng meine eben doch sicher und eindeutig mit „Irrtum“ dasjenige, was auch die beiden Konzilien darunter verstanden und von Definitionen ausschlossen, und was auch der normale Leser unter „Irrtum“ (wenn auch nicht in einer adäquat durchreflektierten Weise) versteht, so daß einem nichts übrigbleibe als das Urteil, Küng lehne auch der Sache nach die diesbezügliche Lehre der beiden Konzilien ab? Dann aber sind oder wären wir wieder bei der grundlegenden Frage nach der Grundthese als einem Problem, das nicht mehr in einer innerkatholischen Diskussion bereinigt werden kann.

Zur theologischen Methode

Ich möchte versuchen, einiges zu dem zu sagen, was Küng „meine“ Theologie nennt und als solche zu charakterisieren versucht. Er tut dies, um seinem Leser verständlich zu machen, aus welchen verschiedenen Grundhaltungen heraus der augenblickliche Dissens zwischen uns entstanden sei. An sich interessiert mich „meine“ Theologie als meine herzlich wenig. Ich denke nicht daran, mich mit Thomas von Aquin zu vergleichen. Aber da ich schon zwanzig Jahre älter bin, als er geworden ist, habe ich wohl auch das Recht, über meine Theologie zu sagen: *paleae sunt, frater Reginalde*. Aber das Grundsätzliche an dieser Beurteilung einer Theologie, die Küng „meine“ nennt, ist vielleicht doch von einigem Interesse. Darum verletze ich wohl meinen Vorsatz am Anfang dieses Aufsatzes nicht, wenn ich davon spreche.

Einfach gesagt charakterisiert Küng „meine“ Theologie als eine transzendental-spekulative, die eigentlich nur zur Zeit des Pianischen Monolithismus ihre Funktion hatte, weil man da nur mit solchen spekulativen Kunststücken sich gegen die Enge des

römischen Systems wehren konnte; seine eigene betrachtet er als positiv-historisch von den Quellen her arbeitende, die viel unbefangener die geschichtliche Kontingenz der theologischen Aussagen an den eigentlichen Urdaten des Christentums, an Jesus und seiner Sache messen und darum unter Umständen auch auf Irrtum erkennen könne. Küng sagt, ich hätte nur ein paar bußgeschichtliche Aufsätze veröffentlicht, sonst aber nur meiner theologischen Methode gehuldigt, so wie er sie versteht. Nun, wenn man diese bußtheologischen Aufsätze zusammenfassen würde, gäbe es einen stattlichen Band. Wenn man darüber hinaus das noch hinzunähme, was von mir bisher als bloße Vorlesungsnachschrift über die Bußgeschichte existiert oder einstens in der römischen Zensur hängengeblieben ist, dann wäre alles zusammen wohl ebenso viel theologiegeschichtliche Arbeit, wie Küng sie bisher veröffentlicht hat. Aber das ist ja schließlich gleichgültig. Wichtig aber scheint mir zu sein, daß jeder Theologe das Recht hat, sein Themengebiet und seine Methode selber zu wählen, vorausgesetzt, daß die Materie selbst von einiger sachlicher Bedeutung ist und die Methode selber legitim. Die Bedeutsamkeit meiner Fragestellungen hat Küng ja selber zugegeben und gerühmt.

Wie kann aber die Methode, die ich befolgte und dabei nie als die einzig legitime, sondern als *eine* mögliche und vielleicht oft unvermeidliche betrachtete, so schlecht sein oder für eine methodisch unmittelbarer historisch arbeitende Theologie so bedeutungslos sein, wenn Hans Küng selber daran gelernt hat, „das Dogma geschichtlich zu verstehen“? Warum soll eine solche „transzendente“ Theologie so schlecht sein in den Augen eines historisch arbeitenden Theologen, wenn eine solche „transzendente“ theologische Anthropologie ja gerade verständlich machen will, daß der Mensch notwendigerweise auch in seinen letzten Existenzfragen das auf die Geschichte, auf die selber vorurteilslos als einmalige und konkrete zu befragende Geschichte verwiesene Wesen ist, und darüber hinaus auch auf die Gesellschaft (so daß z. B. Wahrheit und Institution von vornherein etwas miteinander zu tun haben)? (Ich habe übrigens die Exegese in meinem Studienplan sachlich nicht so vergessen, wie Küng meint – Anmerkung 20 seines Aufsatzes –, der meine Antwort an Lohfink zwar zitiert, aber in keiner Weise auswertet; vielleicht bin ich der erste deutsche katholische Systematiker, in dessen Hauptvorlesung in diesem Semester ein Fachexeget dauernd sitzt und durch Beiträge und Einreden dafür sorgt, daß meine systematische Christologie vor dem Forum der Exegese einigermaßen bestehen kann; ich weiß – vielleicht ist es unbescheidene Einbildung – keinen modernen christologischen Traktat, der mehr als meiner die Bibeltheologie der neuesten Zeit unbefangen und radikal zur Kenntnis zu nehmen sucht. Aber auch das nur nebenbei.) Jedenfalls halte ich eine solche systematische Rechtfertigung der Geschichtlichkeit des Menschen als Voraussetzung einer historischen Theologie, die selbst nicht naiv ist, für heute unerlässlich. Oder hat Küng noch nicht bemerkt, wie in den letzten Jahren sich das Verhältnis der ganz jungen Theologen zur Bibel so sehr geändert hat noch gegenüber der Zeit, in der Küng selbst Theologe wurde, daß diese jungen Leute auch einer Lehre des Neuen Testaments gegenüber mehr oder weniger gleichgültig gegenüberstehen, wenn diese ihnen sonst, z. B. aus ihrem „Lebens-

gefühl“ heraus, nicht paßt? Hätten wir Theologen mit unseren verschiedenen Methoden somit nicht allen Grund, methodologisch *zusammenzuhalten*, um die eine Sache Christi einer Zeit gegenüber zu vertreten, die ebenso unhistorisch wie unmetaphysisch ist?

Noch etwas sei zu „meiner“ Theologie gesagt. Wenn man sie genau betrachtet, ist sie nicht so sehr eine „transzendental-philosophische“, sondern eher die Anwendung jener vom Ersten Vatikanum empfohlenen Methode, nach der der Sinn eines Dogmas sich eigentlich nur dann, und zwar auch gerade in seiner Rationalität und, wenn man will, Relativität enthüllt, wenn man es immer neu und eindringlich mit Glaubensaussagen konfrontiert, also „*analogia fidei*“ mehr als „*analogia entis*“ betreibt. So etwas scheint mir aber eine legitime theologische Methode zu sein, weil sie den „Gegner“ im innerkatholischen Gespräch noch am ehesten aus dem Juridismus seiner engen Denzingertheologie herauszutreiben vermag, wenn man ihm mit Sätzen zu Leibe rückt (natürlich mit ein bißchen Logik), die er selber in seinem Denzinger vorfindet.

Glaubenswirklichkeit und Glaubenssätze

In diesem Zusammenhang noch eine Nebenbemerkung, die hierher paßt. Meine Argumentation mehr „transzendental-philosophischer“ Art für das Bestehen (richtig verstandener) absolut bejahter Sätze sollte meine frühere, Küng bekannte Argumentation für infallible Sätze in der Kirche aus der (zusammen mit Küng bekannten) eschatologischen Indefektibilität der Kirche selbstverständlich nicht ersetzen, sondern ergänzen. Ich sehe nicht den leisesten Widerspruch zwischen diesen meinen beiden Überlegungsgruppen. Wenn ein Mensch in seiner Existenz an Sätzen gar nicht vorbeikommt, die er mit einem absoluten Assens als mit seiner letzten Grundentscheidung notwendig gegeben annimmt, dann kann es auf jeden Fall nicht von vornherein dem Wesen Gottes als dem allein „unfehlbaren“ widersprechen, daß es solche Sätze auch in der Kirche gibt, natürlich mit all den menschlichen Begrenzungen, die auch solche Sätze noch radikal von dem Wissen des „allein“ unfehlbaren Gottes unterscheiden. Daß ein einzelner Mensch in einem solchen Satz, den er mit einem absoluten Engagement zu setzen meint, sich im einzelnen Fall immer noch irren kann, habe ich nie bestritten. Daß dies dann nicht auch bei der Kirche so sein könne, wenn sie mit einem solchen absoluten Engagement, d. h. mit einem absoluten Glaubensassens, ihre eigene vorbegriffliche Grundglaubensüberzeugung formuliert, das muß darum selbstverständlich noch eigens verständlich gemacht werden. Hierbei muß natürlich dann jene Gruppe von Überlegungen verwendet werden aus der eschatologischen Indefektibilität der Kirche als der Glaubensgemeinde, die ich anderswo schon ausgeführt habe und die Küng in seinem Buch noch nicht kennt. Sie scheinen mir auch immer noch richtig, wenn man sich über das gegenseitige Bedingungsverhältnis im Menschen zwischen Grundentscheidung und Satzwahrheit bei aller Verschiedenheit untereinander genü-

gend Rechenschaft gibt und vielleicht auch (wiederum die grundlegende Methodenfrage!) ausgeht vom heutigen Glaubensbewußtsein der Kirche und *dieses* zu verstehen sucht, d. h. vor allem zunächst, ihm eine echte Chance bei sich zu geben sucht, richtig zu sein.

Um diesen notwendigen Zusammenhang zwischen einem Grundverhältnis des Menschen zur christlichen Grundwirklichkeit einerseits und Glaubenssätzen andererseits deutlicher zu sehen, möchte ich noch auf folgendes aufmerksam machen: Küng betont durchaus mit Recht, daß bis ins Neue Testament hinein Jesus und seine Sache einerseits und das, was in Sätzen darüber gesagt werden kann, andererseits immer voneinander verschieden sind und das zweite immer der „Kritik“ der Sache selbst unterstellt bleibt. Dies ist natürlich wahr und ist auch möglich, selbst wenn für uns die Sache gar nicht anders als durch diese Sätze hindurch gegeben ist, wenn also keine „Erfahrung“ der Sache anders gegeben ist als durch diese Sätze hindurch, weil auch der menschliche Satz grundsätzlich immer von sich selbst aus auf die ihn überbietende, ihn weitertreibende Sache offen ist und selbst gewissermaßen über das unmittelbar Gesagte hinaus einen Überschuß in sich enthält, der eine „Kritik“ an dem in ihm ausdrücklich Gesagten möglich macht. Dies impliziert jedoch noch nicht notwendig und überall, daß der Satz darum schon irrig sein müsse, wenn er so kritikfähig ist. Hat Küng dabei genügend gleichzeitig bedacht, daß Jesus und seine Sache ihm und uns gar nicht anders zugänglich sind als durch Sätze, seine absolute Herrschaft über uns, der wir uns bedingungslos unterstellen, darum gar nicht anders gegeben sein kann als durch Sätze, die wir, wenn auch in freier Glaubensentscheidung, als *norma normans non normata*, also als „infallibel“ akzeptieren?

Wiederum nur ganz nebenbei: Ich habe, wenn ich von kirchenlehramtlichen Äußerungen als *norma normans* sprach, nie bestritten, sondern anderswo höchst ausdrücklich gesagt, daß nur die Hl. Schrift *norma non normata* sei, kirchenlehramtliche Aussagen also immer auch an der Schrift zu messen sind. Dabei bleibt natürlich immer noch die methodische Frage offen und ist vermutlich zwischen Küng und mir kontrovers, *wie* genauer diese Rechtfertigung kirchenlehramtlicher Aussagen vor der Schrift zu geschehen habe, d. h. ob jene erste einen normativen Charakter für den katholischen Theologen besitzen, nachdem er für sich allein auf eigene Rechnung und Gefahr diese Rechtfertigung als geglückt erachtet, oder ob diese kirchenlehramtlichen Aussagen für ihn einen – je nach Fall verschiedenen – Grad von Verbindlichkeit schon vor einer durch ihn selbst vorgenommenen Konfrontation mit der Schrift haben.

Dazu noch etwas: Wenn ich den satzhaften Aussagen der Schrift über die Offenbarungswirklichkeit „Infallibilität“ zuschreibe, dann kann die Schrift für mich sogar eigentlich mehr *norma non normata* sein als für Küng, für den auch auf die Heilswirklichkeit zielende Sätze der Schrift irrig sein können und erst noch einmal der offenen Frage unterworfen werden müssen, ob sie Jesus und seiner Sache gerecht werden, der Sache, die Küng doch eigentlich nur durch diese Sätze hindurch erreicht. Mit *diesem* Differenzpunkt zwischen mir und Küng ist auf meiner Seite nicht auch die Ansicht ver-

bunden, sämtliche Sätze der Schrift stünden in gleicher Nähe zu Jesus und seiner Sache selbst, träfen alle in gleicher Weise die Mitte des Evangeliums, gehörten in gleicher Weise zum „Kanon im Kanon“. Wohl aber ist es meine normalkatholische Überzeugung, daß kein Satz im Neuen Testament, richtig verstanden und im Ganzen der Schrift gelesen, die Sache Jesu positiv verrät, also „irrig“ ist in dem Sinn, wie in katholischer Theologie und Terminologie das Wort „Irrtum“ verstanden wird.

Küng sagt, ich hätte noch nie so deutlich über Irrtum im kirchlichen Lehramt gesprochen wie in meinem Aufsatz über sein Buch. Wenn er damit sagen wollte, erst sein Buch habe mich eigentlich zur deutlichen Feststellung solcher Irrtümer veranlaßt, dann muß ich ihm höflich widersprechen. Man lese nur meinen Aufsatz in den „Stimmen der Zeit“ 185 (1970) Heft 2, S. 73–81: „Disput um das kirchliche Lehramt. Zum Problem nicht-unfehlbarer kirchlicher Lehrentscheidungen“ und den 1966 verfaßten Aufsatz „Zur Geschichtlichkeit der Theologie“ (Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 88–110), den Küng nicht zitiert, und man wird feststellen, daß über diese Sache mindestens schon damals ebenso deutlich gesprochen worden ist. Die Übereinstimmung, die und soweit sie zwischen Küng und mir auch in diesen Fragen bei allem Dissens besteht, brauchte also gar nicht noch zu „wachsen“.

Andrerseits fühle ich mich in dieser Hinsicht gar nicht als „Zauberlehrling“, der die Geister nicht mehr los wird, die er rief. Auch Küng wird wissen, daß jeder Mensch in seinem Leben und bei aller Verantwortung, mit der er handelt, Wirkungen hervorruft, die man nicht voraussieht, nicht will, die nicht in logischer Konsequenz aus der eigenen Überzeugung folgen, für die man nicht verantwortlich ist, und die doch faktisch eintreten. Darum ist man noch lang kein „Zauberlehrling“. Und erst die weitere Geistesgeschichte wird darüber entscheiden, ob die Geister, die faktisch ungerufen kamen, wirklich die Geister dessen sind, den man einen „Zauberlehrling“ nennt. Es gab schon oft genug Philosophen und Theologen, die sich als die wirklichen Testamentsvollstrecker eines Vorgängers verstanden hatten, von dem sie meinten, er habe sich selbst nur noch nicht ganz recht verstanden. (Man denke z. B. an das Verhältnis zwischen Kant und Fichte.) Aber ebenso hat sich oft herausgestellt, daß eine solche Meinung über den legitimen Zusammenhang der Geistesgeschichte unrichtig war.

Ich bleibe bei der Lehre, daß bestimmte, genau qualifizierte Sätze der Kirche und ihres Lehramts als solche zwar in der Geschichte stehen und stehen bleiben mit all der Menschlichkeit solcher Sätze, aber dennoch, so sehr ich sie immer neu verstehen, also interpretieren muß, für mich bleibend verbindliche Norm meines Glaubens und meiner Theologie bleiben, in diesem Sinn „infallibel“ sind und von mir nicht abgelehnt werden können mit der Erklärung, sie seien „irrig“. Dabei weiß ich, daß ich eben diesen Satz meines Glaubens in der Freiheit eines Christenmenschen ergreife und mit einer Verantwortung, die ich auf niemanden, auch nicht auf das kirchliche Lehramt, abwälzen kann.