

## Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit

### I. Der Ausgangspunkt der Diskussion

Die nachkonziliare Diskussion hat sich immer mehr auf die Frage der Autorität und der Strukturen der Kirche konzentriert. Die ererbten Strukturen der Kirche erweisen sich in ihrer Immobilität immer mehr als ein Hindernis für einen sach- und situationsgerechten Dienst der Kirche in der dynamischen Welt von heute. Diese Diskussion hat durch das Buch von Hans Küng „Unfehlbar? Eine Anfrage“<sup>1</sup> ihren einstweiligen Höhepunkt erreicht. Küng greift das kirchliche „System“ genau an dem Punkt an, an dem es sich gegenüber allen Infragestellungen am meisten immun glaubte: an seinem Anspruch auf Unfehlbarkeit. Er will die kirchlichen Amtsträger zwingen, sich nicht mehr länger hinter dogmatischen Unfehlbarkeitsansprüchen, die notwendige Entwicklungen blockieren, zu verschanzen, sondern sich dem Anspruch des Evangeliums und den Nöten der Menschen dieser Zeit offen zu stellen.

Daß dieser Herausforderung eine harte Diskussion folgen werde, war von vornherein zu erwarten. Küng selbst hat bewußt die literarische Form einer Streitschrift gewählt. Am entschiedensten hat ihm bisher Karl Rahner geantwortet. Er sieht zwischen Küng und sich keinen gemeinsamen Boden mehr und kann die Kontroverse um Küngs These nicht mehr als eine innerkatholische theologische Kontroverse betrachten. Verfolgt man jedoch die Auseinandersetzung zwischen Küng und Rahner<sup>2</sup> aufmerksam, dann wird man bald recht verwirrt. Trotz – oder gerade wegen – der geharnischten Artikel und der drastischen Sprache auf beiden Seiten fällt es schwer, den springenden Punkt dieser Diskussion herauszufinden. Auch Rahner sieht nämlich die Problematik der Lehre von der Unfehlbarkeit, auch er sucht – wenn auch in anderer Weise als Küng – nach einer Neuinterpretation, ja er läßt sich sogar auf eine mögliche operative Einigung mit Küng ein. Umgekehrt möchte auch Küng die mit der Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche gemeinte „Sache“ nicht leichthin über Bord werfen, sondern einen konstruktiven Neuansatz versuchen (Unfehlbar?, 101, 141 ff.). Ist der Graben zwischen beiden Positionen also wirklich so unüberspringbar?

<sup>1</sup> Zürich, Einsiedeln, Köln 1970.

<sup>2</sup> K. Rahner, Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze, in dieser Zschr. 186 (1970) 361–377; H. Küng, Im Interesse der Sache. Antwort an Karl Rahner, ebd. 187 (1971) 43–64; 105–122; K. Rahner, Replik. Bemerkungen zu: Hans Küng, Im Interesse der Sache, ebd. 145–160.

Ähnlich unbefriedigt ist man nach der Lektüre des jüngst von K. Rahner herausgegebenen Sammelbands „Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng“<sup>3</sup>. Manche Beiträge stimmen einfach traurig. Sie konzentrieren sich entweder auf für die Hauptfrage unerhebliche Einzelfragen, oder sie ergehen sich in unqualifizierter Polemik, ohne sich um ein wirkliches Verstehen der von Küng aufgeworfenen Problemstellung überhaupt zu bemühen. In vielen historischen Detailfragen sind sie gegen Küng zwar im Recht; aber ist damit auch schon die von Küng aufgeworfene Grundfrage aus der Welt geschafft? Bedauerlich ist es vor allem, daß entgegen den üblichen Gepflogenheiten Hans Küng nicht die Möglichkeit zu einer Antwort auf die gegen seine These erhobenen Einwände eingeräumt wurde. Dennoch wird man bei der unvoreingenommenen Lektüre vieler anderer in diesem Sammelband vereinigten Beiträge finden, daß sich hier keineswegs nur ausgemachte Erzreaktionäre gegen den freiheitlichen Geist in Kirche und Theologie zusammengerottet haben. Y. Congar, dem man wohl weder Kenntnis der kirchlichen Tradition noch kirchliche Gesinnung absprechen kann, anerkennt bei aller Kritik im einzelnen das Gewicht der historischen Argumente Küngs. H. Fries macht unmißverständlich auf die Problematik des Begriffs „unfehlbar“ aufmerksam. K. Lehmann spricht von der Unvermeidlichkeit der Fragestellung, und J. Ratzinger stellt unumwunden fest: „Aus dem Gefängnis des römischen Schultypus herauszukommen, ist eine Aufgabe, von der auch nach meiner Überzeugung die Überlebenschance des Katholischen abhängt“ (105). Worum geht also der ganze Streit?

Der Unterschied besteht zunächst in einem verschiedenen Ausgangspunkt. Die meisten Theologen, die sich kritisch zu Küng geäußert haben, möchten deutlicher als er unterscheiden zwischen der spezifisch römischen, besser: kurialen Schultheologie und der verbindlichen katholischen Lehre. Mit dieser Unterscheidung hat sich die aufgeschlossenerere katholische Theologie seit längerer Zeit die Möglichkeit bewahrt, noch einigermaßen frei atmen zu können. Freilich ist sie mit dieser Unterscheidung immer wieder desavouiert worden. Sie ist im Grund eine höchst esoterische Geheimlehre von Theologieprofessoren geblieben, eine Lehre, welche die „normalen“ Christen nicht kannten und nicht verstanden, um die sich die kirchlichen Amtsträger weitgehend nicht kümmerten und die darum dem einzelnen „armen Teufel“ in der Kirche auch nicht helfen konnte. Wenn Küng deshalb diese Unterscheidung weitgehend ignoriert und dogmatische Lehre und kirchenamtliche Praxis mehr oder weniger identifiziert, dann baut er nicht, wie H. Vorgrimler ihm vorwirft, eine Phantomlehre und ein Scheingebäude auf, um es anschließend gleich wieder zu demolieren (328), dann greift er vielmehr die Theologie an, welche die amtliche Gestalt der Kirche – nicht nur in ihrer obersten Spitze – bestimmt. Muß man sich nicht fragen: Sind die abstrakten Unterscheidungen und dialektischen Interpretationskünste aufgeschlossener Theologen noch

<sup>3</sup> *Quaestiones disputatae* Bd. 54 (Freiburg, Basel, Wien 1971) (im folgenden nur mit Seitenzahl in Klammer zitiert).

wahr, wenn sie mit der Wirklichkeit der Kirche nicht mehr übereinstimmen? So weist das Unfehlbarkeitsbuch von H. Küng nicht nur die Aporien der römischen Position auf, es macht auch die Krise der „progressiven“ Theologie offenkundig.

Aus dieser kritischen Situation versucht Hans Küng herauszukommen. Sein konkretes Wahrheitsverständnis, das sich nicht mit abstrakten Unterscheidungen zufrieden gibt, sondern auf praktische Veränderungen hinauswill, entspricht einem gewandelten gesellschaftlichen und kirchlichen Klima. Vereinfacht kann man sagen: Was die politische Theologie im gesellschaftlichen Bereich intendiert, das versucht H. Küng innerkirchlich: die Einheit von Theorie und Praxis. Nicht was dogmatische Sätze an sich bedeuten, vielmehr wie sie gebraucht und verwirklicht werden ist hier die Frage. Die Wahrheit der Sprache entscheidet sich hier im Gebrauch der Sprache. Das Problem der Unfehlbarkeit ist damit neu gestellt.

Dieser neue Ansatz ist von vielen Kritikern kaum zur Kenntnis genommen worden. Viele Einwände stellen Mißverständnisse dar oder rennen offene Türen ein. Der folgende Beitrag möchte deshalb in erster Linie die Problemstellung klären und sie sachlich weiterzuführen versuchen. Es soll deshalb weder auf für die Hauptfrage nebensächliche historische Detailfragen eingegangen werden, noch wird beabsichtigt, einen kritischen Bericht über die bisherige Diskussion und die darin vertretenen Standpunkte zu geben. Es geht ausschließlich um das „Interesse der Sache“.

## II. Die offene Frage

Die ungewohnte Weise, in der H. Küng das Problem der Unfehlbarkeit stellt, war Anlaß zu den verschiedensten Mißverständnissen. Sagen wir deshalb zunächst, um was es nicht geht:

1. Küng leugnet nicht – wie ihm die meisten seiner Kritiker vorwerfen –, daß es wahre Sätze gibt, und er behauptet nicht, daß alle Sätze hinsichtlich ihrer Wahrheit und ihres Irrtums gleichrangig sind. Er betont vielmehr: „Wir meinen nicht, daß Sätze Wahrheit nicht auszusagen vermögen, daß alle Sätze gleich wahr und gleich falsch sind, daß sie nicht an der Wirklichkeit gemessen werden können, die auszusagen sie beanspruchen, daß Verständigung unmöglich ist“ (Unfehlbar?, 131). Wenn er – was ihm immer wieder vorgehalten wird – behauptet, jeder Satz könne wahr und falsch sein (Strukturen der Kirche, 355; Die Kirche, 407; Unfehlbar?, 138), dann ist das im Rahmen seines konkreten, situationsbezogenen Wahrheitsverständnisses gemeint, wonach sich die Wahrheit eines Satzes in der praktischen Funktion, im Sprachgebrauch in der jeweiligen Situation entscheidet. Deshalb fügt er an einer anderen Stelle der von vielen inkriminierten These, jeder Satz könne wahr und falsch sein, hinzu: „... je nachdem nämlich, wie er gezielt, gelagert, gemeint ist“ (Unfehlbar?, 140).

2. Küng leugnet nicht, daß der Glaube sich in Sätzen ausdrückt und daß diese Glaubenssätze einen verbindlichen Charakter besitzen. Er betont sogar ausdrücklich die Nützlichkeit und Notwendigkeit von abkürzend-zusammenfassenden Glaubenssätzen (Glaubensbekenntnisse oder Symbola) und von abgrenzend-definierenden Glaubenssätzen (Glaubensdefinitionen oder Dogmata). Was Küng als illegitim ablehnt, sind lediglich tendenziös-explizierende Sätze (ebd. 116–122). Diese Unterscheidung ist zweifellos nicht sehr glücklich, weil auch das abgrenzende Definieren des Glaubens gegenüber einer Irrlehre eine Tendenz besitzt und eine Explikation darstellt. Es ist zwar von Küngs Ansatz her folgerichtig, wenn er sich gegen Definitionen wendet, welche nicht der Not der Stunde, sondern der bloßen Freude am Definieren entspringen. Ob dies freilich für die von ihm genannten Dogmen zutrifft, ist eine Frage, in der Küng nur behauptet, aber nichts beweist. Doch dies ist hier eine Nebensache.

Das Problem sind also nicht *wahre* Sätze und nicht *verbindliche Glaubenssätze*, sondern allein *unfehlbare* Sätze. Sinn, Nutzen und unter Umständen Notwendigkeit von verbindlichen Glaubenssätzen bejahen heißt für Küng noch nicht auch unfehlbare und unveränderliche Glaubenssätze bejahen. Wodurch unterscheiden sich aber wahre und verbindliche Sätze von unfehlbaren Sätzen? Unfehlbare Sätze sind nach Küng „Aussagen, die auf Grund einer göttlichen Verheißung als von vornherein garantiert irrtumsfrei zu betrachten sind: Sätze, Propositionen, Definitionen, Formulierungen und Formeln, die nicht nur de facto nicht irrig sind, sondern grundsätzlich gar nicht irrig sein können“ (ebd. 122). In dieser Unterscheidung von wahr und unfehlbar wie in der Definition, die Küng dem Begriff „unfehlbar“ gibt, liegt das ganze Problem beschlossen. Worum geht es?

Es ist nicht leicht zu sagen, was Küng mit Sätzen, die von vornherein gar nicht falsch sein können und deshalb a priori irrtumslos sind, meint. J. Ratzinger gesteht rundweg, daß ihm der Sinn dieser Redeweise bis zur Stunde nicht klar geworden ist (110). Die zutreffendste Interpretation gibt in diesem Punkt wohl O. Semmelroth (204–206). Von vornherein und insofern a priori irrtumslose Sätze sind solche Sätze, deren Irrtumslosigkeit auf Grund formaler Kriterien gesichert ist. Wenn der Papst etwa erklärt, daß er in einer Glaubensfrage als oberster Lehrer der Kirche letztverbindlich spreche, dann ist ein solcher Spruch nach der gängigen Theorie a priori irrtumslos, d. h. er bedarf keiner weiteren aposteriorisch-verifizierenden Nachprüfung in der Schrift und Tradition oder am Glaubensstand der Kirche. Ein solcher Spruch bürgt, wenn die dafür notwendigen formalen Bedingungen erfüllt sind, für sich selbst, material-inhaltliche Kriterien spielen dann keine Rolle mehr. Die formale Tatsache, daß der Papst so gesprochen hat, genügt, um die Wahrheit des Satzes von vornherein zu garantieren. Mit seiner These geht es H. Küng also u. a. um die Ablösung eines rein formalen Autoritätsverständnisses durch Sachautorität. Daß diese Sachautorität im Bereich des Glaubens anderer Art ist als die eines Experten in naturwissenschaftlich-technischen Fragen, ist selbstverständlich auch ihm klar (vgl. Unfehlbar?, 153 f.). Es geht ihm durchaus um eine geistliche Bewahrheitung, um einen „Beweis des Geistes

und seiner Kraft“. Letztlich geht es um die Selbstevidenz und die Selbstdurchsetzungskraft des Evangeliums in der Kirche, denn „nemo infallibilis nisi Deus ipse“. „Gott sorgt dafür, daß es immer wieder Glaube und Kirche gibt“ (ebd. 152).

Zunächst ist es relativ leicht mit den meisten Kritikern nachzuweisen, daß Küng damit den Begriff „unfehlbar“ in einer Weise definiert, die der traditionellen Theologie und dem Vatikanum I fremd ist, und es ist erstaunlich, daß sich K. Rahner ohne weiteres auf diese Problemstellung eingelassen hat und seinerseits völlig selbstverständlich von unfehlbaren Sätzen spricht. Die Tradition und das Vatikanum I sprechen nämlich gar nicht von unfehlbaren *Sätzen*, und schon gar nicht beziehen sie Unfehlbarkeit und Unveränderlichkeit auf die *Formulierung* von Sätzen, sondern lediglich auf deren *Sinn* (DS 3020). Das Konzil spricht nicht von der Unfehlbarkeit von Sätzen, sondern vielmehr von der Unfehlbarkeit von ganz bestimmten *Akten* von Personen oder Instanzen (Papst, Konzil, Kirche). Mit der Bestreitung von unfehlbaren Sätzen ist also zunächst etwas geleugnet, was das Konzil in dieser Form gar nicht lehrt. Doch diese an sich richtige – und wie noch zu zeigen sein wird – wichtige Unterscheidung hilft zunächst nicht sonderlich viel weiter. Denn das Konzil und die Tradition leiten aus der Unfehlbarkeit solcher Akte die Irrtumlosigkeit der durch sie proklamierten Sätze ab. Küng dagegen behauptet: solche Sätze *können* irren, sie sind nicht a priori irrtumslos. In der Konsequenz leugnet Küng damit nicht nur a priori irrtumslose Sätze, sondern auch a priori unfehlbare Akte, die zu a priori irrtumslosen Sätzen führen.

Mit dieser Fragestellung spitzt Küng das Problem der Unfehlbarkeit auf höchst ungemütliche Weise zu, und es ist nur allzugut verständlich, daß sich fast alle Kritiker um diesen heiklen Punkt drücken und sich auf die ihnen von Küng zugespielte Frage gar nicht einlassen. Denn wie will man beweisen, daß die Unfehlbarkeit ganz bestimmten Akten garantiert ist, die von nicht unfehlbaren Akten klar und eindeutig abzuheben sind? Man muß der kurialen Theologie und Praxis, die es mit solchen Unterscheidungen nicht sonderlich ernst nimmt und mehr oder weniger alles unter einen sehr weit gespannten Mantel der Unfehlbarkeit bringen will, zumindest ein sicheres theologisches Gespür für die Unhaltbarkeit solcher Unterscheidungen zubilligen. Mit einem Minimalismus, der die unfehlbaren Akte und irreformablen Sätze auf möglichst wenige Fälle beschränken will, ist gar nichts gewonnen; im Gegenteil, damit wird die ganze Angelegenheit nur um so miraculöser. J. Alfaro macht völlig zu Recht darauf aufmerksam, daß die Unfehlbarkeit auf einige privilegierte Momente, gleichsam auf Ausnahmefälle zu beschränken, letzten Endes zur Annahme außerordentlicher Erleuchtungen oder privilegierter Erfahrungen des Geistes zwingt und damit in einen unhaltbaren Illuminismus hineinführt (271 f.). Nicht Vergesetzlichung, sondern Enthusiasmus müßte man dann dem Vatikanum I zum Vorwurf machen. Bekanntlich war Luther scharfsinnig genug um dies zu sehen<sup>4</sup>, während die Minorität auf dem Vatikanum I,

<sup>4</sup> M. Luther, Schmalkaldische Artikel, in: WA 50, 245.

die die unfehlbaren Akte nur beschränken und an genau definierte Bedingungen knüpfen wollte, hier das eigentliche Problem übersehen hat.

So scharfsinnig Küng die Problematik der „durchschnittlichen“ Lehre von der Unfehlbarkeit aufweist, so sehr vergrößert er die Position des I. Vatikanischen Konzils, wenn er schreibt: „Aber das ist nun einmal die Lehre des Vatikanum I: Wenn der Papst nur will, so kann er alles auch ohne die Kirche“ (Unfehlbar?, 84). „Alle Bestimmungen auch des Vatikanum II hindern den Papst in keiner Weise, im Alleingang unfehlbare und natürlich erst recht fehlbare Proklamationen, wann und worüber er immer will, abzugeben“ (ebd., 83). Diese vergrößemde Interpretation bestreite ich mit H. Fries, K. Lehmann und vielen anderen Kritikern ganz entschieden<sup>5</sup>. Das Konzil hat die Unfehlbarkeit des Papstes (1.) ganz eindeutig auf Glaubensfragen beschränkt, und es hat sie (2.) an die Unfehlbarkeit der Kirche rückgebunden. Ausdrücklich erklärt das Konzil, der Papst sei dann unfehlbar, wenn er *ex cathedra*, d. h. als oberster Lehrer der gesamten Kirche letztverbindlich spricht, er besitze dann die Unfehlbarkeit, die Christus seiner Kirche gegeben hat (DS 3074). Die Frage ist freilich: wann spricht der Papst *ex cathedra*? Genügt es, daß er dies nur behauptet und beansprucht? Oder spricht er nur dann *ex cathedra*, wenn er tatsächlich Mund und Stimme des Glaubens der Kirche ist? Diese Frage nach den Bedingungen einer *ex-cathedra*-Entscheidung ist vom Vatikanum I geflissentlich ausgeklammert worden. Das Konzil hat nicht nochmals definiert, wann und wie der Papst eine *ex-cathedra*-Entscheidung fällt. Hier liegt das ungelöste und in dieser Form auch unlösbare Problem der gesamten Unfehlbarkeitslehre. Die Theologie ist deshalb nicht gehalten anzunehmen, daß es ganz genau bestimmbare päpstliche Akte gibt, die gleichsam „*ex opere operato*“ unfehlbar sind. Auch die höchst mißverständliche Aussage, päpstliche *ex-cathedra*-Entscheidungen seien aus sich („*ex sese*“) und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche irreformabel, kann bei einer nüchternen historischen Interpretation diese Meinung nicht decken.

Die Folgerung aus dem Gesagten kann nur sein: Küngs Infragestellung von *a priori* unfehlbaren Akten und daraus folgenden *a priori* irrtumslosen Sätzen betrifft eine Frage, welche das Vatikanum I offengelassen hat. Trotz seiner einseitigen und übertriebenen Interpretation des Konzils ist Küng deshalb der Sache nach historisch im Recht, wenn er sich nicht in direktem Gegensatz zum Vatikanum I sieht. Auf die Frage, ob sich das Konzil geirrt habe, antwortet er nämlich vorsichtig und zweideutig: „Besser wird man sagen: es war der Grundproblematik gegenüber blind“ (ebd., 123). Küngs Anfrage – das will sein Buch in erster Linie sein – ist darum als Frage in einem innerkatholischen Dialog durchaus möglich. Sie ist geeignet, das Problem um einen entscheidenden Schritt weiterzuführen.

<sup>5</sup> Zur Interpretation des Vatikanum I vgl. den Beitrag des Vf., Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I, in: Theologische Quartalschrift 142 (1962) 47–83; abgedruckt in: Glaube und Geschichte (Mainz 1970) 415–441 und in: *De doctrina Concilii Vaticani primi* (In Civitate Vaticana 1969) 383–409.

### III. Unbefriedigende Antwort

Das Buch von H. Küng ist nicht nur eine Anfrage, es versucht auch eine Antwort. Es ist eine in eine Frage gekleidete These. Küng ist nämlich der Meinung, man könne die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche trotz ihrer immensen Probleme der Sache nach nicht aufgeben, wenn man nicht gleichzeitig die Verheißung Christi, daß er immer bis ans Ende der Welt mit seiner Kirche sein werde, aufgeben will. Es gilt deshalb, „eine Kurzschlußlösung nach rechts oder links zu vermeiden“ (Unfehlbar ?, 101) und durch die Aufhebung der Alternativen auf einer höheren Ebene eine Überwindung des Dilemmas zu versuchen. Die Lösung Küngs lautet: „Die Kirche wird in der Wahrheit erhalten, *trotz* aller immer möglichen Irrtümer“ (ebd., 143). Es gibt „ein grundlegendes Bleiben der Kirche in der Wahrheit, das auch von Irrtümern im einzelnen nicht aufgehoben wird“ (ebd., 148). Küng interpretiert die Infallibilität (Unfehlbarkeit) der Kirche also als Indefektibilität (Unzerstörbarkeit) und als Perennität (Fortdauer) der Kirche. Er fügt jedoch ausdrücklich hinzu, daß es ihm dabei um eine Unzerstörbarkeit der Kirche und um eine Fortdauer der Kirche in der Wahrheit geht. „Sein und Wahresein der Kirche können gar nicht voneinander getrennt werden. Ist die Kirche nicht mehr in der Wahrheit, so ist sie überhaupt nicht mehr Kirche“ (ebd., 148 f.).

Diese Lösung Küngs begegnet im wesentlichen zwei Mißverständnissen, hinter denen sich freilich zwei ernste Probleme verbergen:

1. Es ist ein Mißverständnis zu meinen, Küng beschränke die Unfehlbarkeit auf Gott und kenne (wenigstens der Sache nach) keine analoge Teilnahme der Kirche an der Wahrheit Gottes. Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit setzt der Sache nach eine solche Teilnahme voraus. Man kann Küngs Theorie also nicht auf eine (früh-)barthianische Dialektik von Gott und Welt festlegen und einem katholischen Analogie- und Partizipationsdenken gegenüberstellen. Küng lehnt nur ab, daß man die Teilnahme der Kirche an der Wahrheit Gottes auf ganz bestimmte Akte und Sätze „festnageln“ kann. Der einzelne Satz kann nach ihm irren, ohne daß dadurch das Bleiben der Kirche in der Wahrheit aufgehoben wird.

Hier setzt unsere kritische Nachfrage ein. In extremen Notfällen, wo es um Sein oder Nichtsein der „Sache Christi“ und damit der Kirche geht, soll die Kirche ja auch nach Küng „ein klares Wort sprechen, was da christlicher Glaube ist und was nicht“ (ebd., 195). Könnte sich jedoch die Kirche in einer solchen Situation, wo die Grundsubstanz des Christentums selbst in Frage steht, irren, könnte sie sich also von Christus distanzieren, dann wäre sie doch wohl nicht mehr die Kirche Christi, dann wäre sie auch nicht mehr indefektibel. Müssen also nicht wenigstens die entscheidenden grundlegenden Bekenntnisaussagen der Kirche bleibend in der Wahrheit gehalten sein? Etwas allgemeiner formuliert: Küng hat für seine Lösung zu wenig von Hegel gelernt und die Dialektik des Ganzen und der einzelnen Teile nicht beachtet. Zwar sind die einzelnen Teile, d. h. hier die einzelnen dogmatischen Sätze nur wahr, wenn und insofern sie im Ganzen „aufgehoben“ sind (vgl. DS 3016); eine Theorie der Unfehlbarkeit kann

also nicht von einzelnen a priori irrtumslosen Sätzen ausgehen; umgekehrt kann aber auch das Ganze, hier die Kirche, nicht in der Wahrheit sein, wenn dieses Ganze nicht wesentliche und entscheidende einzelne Sätze in sich aufnehmen kann. Ist das nicht der Fall, verliert das Bleiben der Kirche in der Wahrheit seinen konkreten Ernst, man kann dann, wenn man will, immer ausweichen und muß sich nie konkret entscheiden. Das Christentum wird dann in letzter Instanz zu einem Mythos (vgl. 263 f). Deshalb gilt der Satz Luthers: „Tolle assertiones et Christianismum tulisti.“<sup>6</sup>

2. Es ist ein Mißverständnis zu meinen, Küng spiele das Bleiben in der Wahrheit gegen die Satz Wahrheit und gegen verbindliche Glaubenssätze aus. Küngs drastische Sprache legt dieses Mißverständnis zwar an manchen Stellen nahe. Es gibt aber ganz eindeutige Aussagen, die erkennen lassen, daß es auch für ihn wahre und als wahr erkennbare Sätze gibt, die nicht gleichrangig neben anderen Sätzen stehen (vgl. Unfehlbar ?, 131). Dennoch steckt hinter seinem pragmatischen Wahrheits- und Dogmenverständnis ein schwerwiegendes Problem. Auf Grund dieses Ansatzes kann nämlich Küng die Dogmen nur noch „als eine Maßnahme auf Zeit“, als „eine situationsbedingte pragmatische Sprachregelung“ (ebd., 120) „in kirchlicher Verbindlichkeit und situationsbedingter Vorläufigkeit“ (ebd., 195) verstehen. Die Frage ist freilich: Wie kann eine nur vorläufige Formel „ein endgültiges Ja oder Nein“ (ebd., 120) fordern, wie kann sie zu einer „definitiven und obligatorischen Formel“ (ebd., 119) werden? Unbedingte Zustimmung ist doch nur gegenüber unbedingter Wahrheit verantwortbar. Alles andere wäre, wie J. Ratzinger und K. Lehmann mit Recht sagen, eine „totalitäre Zwangsmaßnahme“ (115), „etwas grauenhaft Willkürliches, Absolutistisches und Gewalttätiges“ (354). Deshalb setzt die Verbindlichkeit der Glaubenssätze deren Irrtumslosigkeit voraus.

An dieser Stelle werden die Grenzen eines rein funktionalen, pragmatischen und situationsbezogenen Wahrheits- und Sprachverständnisses offenkundig. Philosophisch geht es hier, wie L. Scheffczyk herausgestellt hat, um nichts weniger als um die Einheit von Satz Wahrheit und Seinswahrheit (166 ff.) und um die ontologischen Implikationen geschichtlicher Aussagen. Theologisch geht es darum, daß uns – was Küng mit seiner eindrucksvollen Betonung des Primats des Evangeliums gegenüber der Kirche an sich durchaus sagen will, aber hinsichtlich des Dogmas nicht konsequent durchhält – in der Verkündigung nicht nur menschliches Pragma, sondern schlechterdings vorgegebene und unverfügbare Wahrheit begegnet. Wäre das Dogma nur noch situationsbedingte kirchliche Sprachregelung, dann wäre es keine Gestalt des freimachenden Evangeliums mehr, sondern tiefste Versklavung unter das Gesetz der jeweiligen Stunde. Hier steht in der Tat alles auf dem Spiel.

Zusammenfassend: H. Küng wendet sich zu Recht gegen einen Dogmatismus, d. h. „eine undialektische und unkritische Isolierung und Verabsolutisierung“ des Dogmas, bei der die Funktionalität und Sachgebundenheit einer Definition übersehen und mit

<sup>6</sup> M. Luther, *Der servo arbitrio*, in: WA 18, 603

dem „Dogma in Geschichte“ nicht ernst gemacht wird (ebd., 140). Zumindest latent besteht jedoch in seinem Buch die Gefahr, daß der absolut verpflichtende Ernst des Anspruchs des Evangeliums zugunsten vorläufiger pragmatischer Lösungen und eines u. U. recht konturenlosen Bleibens in der Wahrheit relativiert wird. Hans Küng will diese Konsequenz keineswegs. Sie liegt jedoch in der logischen Verlängerung mancher seiner Ansätze. Will man, was bei H. Küng der Fall ist, ein Christentum mit konkreten Verbindlichkeiten, dann muß man auch sagen: Einen letztverbindlichen Anspruch ohne letzten Wahrheitsanspruch kann und darf es um der Verantwortbarkeit des Glaubens willen nicht geben.

#### IV. Weiterführende Gesichtspunkte

Will man aus dem Engpaß und aus den Aporien der traditionellen Unfehlbarkeitslehre wie aus der verfahrenen Diskussion über dieses Problem herauskommen, dann ist dies nur durch eine grundsätzliche Besinnung auf das theologische Wahrheitsverständnis möglich. Hier können nur zwei in diese Richtung weiterführende Gesichtspunkte angedeutet werden:

1. Theologische Wahrheit ist Zeugniswahrheit. Die Rede von unfehlbaren Sätzen wurde bereits als ein Mißverständnis herausgestellt. Unfehlbarkeit ist keine Qualität von Sätzen, sondern von Personen und Instanzen. Näherhin ist Unfehlbarkeit der Anspruch einer Person oder einer Instanz, mit dessen Hilfe sie bestimmte Aussagen von vornherein als gültig garantieren will<sup>7</sup>. Hier bürgt also die Person oder die Instanz für die Wahrheit einer Aussage. Hinter dem Begriff der Unfehlbarkeit kommt damit eine viel umfassendere Wirklichkeit zum Vorschein, nämlich, daß theologische Wahrheit immer Zeugniswahrheit ist. Sie begegnet uns nur im Akt bezeugenden Sprechens und kann nur auf Grund der Autorität des Zeugen anerkannt werden. So bezeugt sich Gott im Akt der Offenbarung selbst, wir glauben seinem Wort nicht auf Grund innerer Einsicht in das Gesagte, sondern auf Grund der „auctoritas ipsius Dei revelantis“ (DS 3008). In ähnlicher Weise ist Jesus Christus in einem Verkündiger und Verkündigter, Zeuge und Bezeugter; er ist und bringt die Herrschaft Gottes, die er verkündet, in Person; seine „Sache“ läßt sich nicht von seiner Person ablösen. Schließlich ist auch die Osterbotschaft nicht ablösbar von den Erst- und Urzeugen, nur über sie haben wir einen Zugang zum Auferstehungsglauben. Wenn deshalb die katholische Tradition festhält, daß es – freilich anders als bei Christus und den Aposteln – auch in der nachapostolischen Kirche *innerhalb* der gemeinsamen Zeugenschaft *aller* Christen

<sup>7</sup> Vgl. E. Jünger, L'autorité du Christ suppliant, in: L'infalibilité. Son aspect philosophique et théologique, hrsg. v. E. Castelli (Paris 1970) 201. Vgl. auch die Besprechung von E. Jünger, Irren ist menschlich. Zur Kontroverse um Hans Küngs Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage“, in: Evangelische Kommentare 4 (1971) 75–80.

qualifizierte Zeugen gibt, mit denen man in Glaubensgemeinschaft stehen muß, dann wahrt sie damit eine Grundstruktur der gesamten Heilsordnung.

Dieser Ansatz bei der theologischen Wahrheit als Zeugniswahrheit ist geeignet, uns von dem Schreckgespenst von einzelnen a priori irrumslosen Akten und Sätzen zu befreien. Der Zeuge des Glaubens ist nämlich für die Gemeinschaft der Glaubenden da; sein Anspruch, unfehlbar die Wahrheit zu bezeugen, hat nur dann einen Sinn, wenn dieser Anspruch von anderen anerkannt wird. Die Unfehlbarkeit erreicht ihr Ziel nur dann, wenn auch ihre Erkenntnis und Anerkenntnis durch die andern selbst nochmals unfehlbar ist<sup>8</sup>. Deshalb kann die „infallibilitas in docendo“ gar nicht ohne die „infallibilitas in credendo“ sein. Eine Unfehlbarkeit des Papstes ohne die Unfehlbarkeit einer ihm zustimmenden Kirche wäre ein Unbegriff. Der Papst kann nur insoweit unfehlbar sein, als ihn die Kirche als den sprechenden Mund und Zeugen ihrer eigenen Unfehlbarkeit anerkennt. Würde sie ihm diese Anerkennung (nicht zu verwechseln mit der vom Vatikanum I abgelehnten nachträglichen Zustimmung zu einer Kathedralentscheidung, wodurch diese erst ihre juristische Verbindlichkeit erlangt) versagen, dann wäre der Papst im Extremfall häretisch oder schismatisch, dann wäre er gar nicht mehr Papst. Das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes und jeder einzelne unfehlbare Akt des Papstes hat also nur einen Sinn als ein von der Kirche unfehlbar geglaubtes Dogma. Zumindest auf der pragmatischen Ebene sind die Päpste bei den beiden Kathedralentscheidungen von 1854 und 1950 auch entsprechend verfahren: sie haben sich zuerst versichert, was die Kirche glaubt. Was von der Definition von Dogmen gilt, gilt auch von deren Interpretation: sie sind nicht als isolierte a priori klare und irrumslose Sätze wahr und verbindlich, sondern sie sind in der Weise wahr und verbindlich, in der sie in der kirchlichen Gemeinschaft verstanden werden.

2. Theologische Wahrheit ist geschichtliche Wahrheit. Dieser Gesichtspunkt hängt mit dem ersten eng zusammen. Denn als Zeugniswahrheit ist eine Glaubenswahrheit nur im geschichtlichen Akt des Bezeugens inmitten einer konkreten Glaubenssituation „da“. Dieser geschichtliche Aspekt des Dogmas ist vom Verfasser früher ausführlich behandelt worden<sup>9</sup>; deshalb sei es erlaubt, ihn hier in Form einer zusammenfassenden und mehr persönlichen Stellungnahme zur ganzen Unfehlbarkeitsdiskussion darzulegen.

An entscheidender Stelle seines Buchs hat Hans Küng meine Auffassung von der Unfehlbarkeit ausführlich zitiert und sich ganz mit ihr identifiziert (Unfehlbar?, 162 f.). Es heißt dort: „Die Überwindung des kirchlichen Triumphalismus durch das Vatikanum II betrifft also auch das Wahrheitsverständnis der Kirche und fordert eine neue, tiefere Interpretation des so mißverständlichen Begriffs der Unfehlbarkeit. Dieser Begriff gehört wie kein anderer zu der noch unbewältigten Vergangenheit des Vatika-

<sup>8</sup> Vgl. R. Panikkar, Le sujet de l'infaillibilité. Solipsisme et vérification, in: L'Infaillibilité, 427 ff.

<sup>9</sup> Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965); Geschichtlichkeit der Dogmen?, in dieser Zschr. 179 (1967) 401–416.

num I. Versteht man ihn recht, dann bedeutet er das Vertrauen des Glaubens, daß die Kirche durch den Geist Gottes trotz mancher Irrtümer im einzelnen grundlegend in der Wahrheit des Evangeliums gehalten wird. Unfehlbarkeit wäre dann dynamisch und nicht statisch zu verstehen: in und durch die Kirche vollzieht sich beständig der eschatologische Konflikt mit den Mächten der Unwahrheit, des Irrtums und der Lüge; nach der Überzeugung des Glaubens wird sich dabei die Wahrheit immer wieder durchsetzen und nie endgültig verloren gehen. So kann die Kirche auf Grund ihres Glaubens gerade im Konflikt um die rechte Erkenntnis der Wahrheit ein Zeichen der Hoffnung sein für die menschliche Gesellschaft. Sie muß durch ihr eigenes Beispiel bezeugen, daß es niemals sinnlos, wohl aber beständig notwendig ist, weiterzusuchen und weiterzugehen in der Gewißheit, daß die Wahrheit sich bewähren wird. Der Weg, den die Kirche selbst vom Vatikanum I zum Vatikanum II gegangen ist, ist ein Zeugnis dieser Hoffnung“.

Ich stehe zu diesen Sätzen nach wie vor. Sie stehen der Position von H. Küng sehr nahe. K. Rahner nennt deshalb Küng und mich in einem Atemzug (9). Trotzdem besteht ein entscheidender Unterschied: ich habe mein Verständnis der Unfehlbarkeit auf dem Hintergrund einer Verhältnisbestimmung von Sprache, Wahrheit und Wirklichkeit entwickelt, welche die Satz Wahrheit und das Gehaltenwerden in der Wahrheit in innerer Zuordnung zueinander sieht. Das bedeutet, daß auch der einzelne dogmatische Satz als geschichtlicher und menschlicher Satz zwar mit Meinungen, Vorstellungshintergründen, Motiven usw. vermischt sein kann, die irrig sein können, daß er aber zumindest in der Weise an dem Gehaltenwerden der Kirche in der Wahrheit teilhat, daß er in seiner Grundausrichtung den Zugang zu dieser Wahrheit nicht verunmöglichen kann, sondern – wenn auch in unter Umständen sehr defekter Weise – auf diese ihn je übersteigende Wahrheit hinweist. Während jedoch K. Rahner darauf Wert legt, daß die Infallibilität „auf die Wahrheit des einzelnen definierten Satzes als solchen bezogen ist“ (9), vermag ich die Wahrheit des einzelnen Satzes nur im Zusammenhang aller dogmatischen Sätze, der Geschichte dieser Sätze, ihres Verhältnisses zur Schrift und zur gegenwärtigen Verkündigungssituation zu verstehen. Dieser Zusammenhang ist für mich nichts Statisches, sondern ein ständiger lebendiger Interpretationsprozeß, in dem ein Dogma jeweils nach vorn offen ist. Der einzelne Satz ist wahr, insofern er im Strom dieser Geschichte „mitschwimmt“ und von dort her seinen Stellenwert und seine Sinnausrichtung erhält. Wird er aus diesem Gesamtzusammenhang herausgerissen, dann kann er tatsächlich sowohl wahr wie falsch sein.

Auf diese Weise glaube ich nicht nur der hoffnungslosen Engführung auf einzelne und isolierte a priori als irrumslos garantierte Satz Wahrheiten entgangen zu sein, ich glaube zugleich, daß dieses Verständnis dem biblischen Wahrheitsverständnis entspricht. Für den biblischen Wahrheitsbegriff ist es nämlich charakteristisch, daß die Wahrheit nicht nur gewußt, gesagt, gehört und gegebenenfalls verkannt, verhüllt, verleugnet werden kann, sondern daß sie geschieht. Wahrheit ist, was sich in der Geschichte bewährt und was sich in der Zukunft herausstellen wird. Dieses Wahrheitsverständnis

streift haarscharf an den Pragmatismus und ist doch himmelweit von ihm verschieden. Ist es doch die Grundüberzeugung des Glaubens, daß es nicht das eigene Tun (Pragma) des Menschen ist, das sich in der Geschichte bewährt, dieses steht vielmehr immer unter dem Vorzeichen der Sünde, sondern das Handeln Gottes, das in Jesus Christus ein für allemal geschehen und in und durch die Kirche bleibend gegenwärtig ist. So vertraut die Kirche auf die eschatologische Bewahrheitung ihrer Glaubensbekenntnisse. Dogmen sind damit immer zugleich endgültig und vorläufig. Nur über eine solche Gesamtkonzeption eines theologischen Wahrheitsverständnisses kann man aus den Engpässen der Unfehlbarkeitslehre herauskommen. Nur so kann man verhindern, daß die gesamte Diskussion in einer Sackgasse endet.

## V. Noch katholisch?

Verständlicherwise hat sich das öffentliche Interesse an der Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit weniger mit den Grundlagenfragen als mit der konkreten Frage befaßt: ist Küngs Lehre noch katholisch oder ist Küng ein – Ketzer? Anlaß zu dieser Frage bestand nach dem scharfen Einspruch von K. Rahner, der keine gemeinsame kirchliche Diskussionsgrundlage mit Küng mehr sehen konnte (31 f.), nach den Erklärungen der deutschen, italienischen und französischen Bischofskonferenz und vor allem nachdem bekannt wurde, daß die römische Glaubenskongregation gegen Küng ein Verfahren eröffnet hat.

Mir scheint, daß K. Rahner und K. Lehmann mit ihren kritischen Artikeln alles andere getan haben, als daß sie Küng in Rom ans Messer geliefert hätten. Im Gegenteil, sie haben seine Position eher gestärkt. Durch seinen Sammelband hat Rahner eine Verurteilung Küngs durch Rom eher schwieriger als leichter gemacht. Einmal ist eine solche Verurteilung vom Standpunkt des Lehramts aus jetzt nicht mehr so dringlich erforderlich. Die Theologen haben gezeigt, daß sie die anstehenden Fragen unter sich selbst lösen wollen und können. Eine Komplizenschaft und eine gegenseitige Amtshilfe von Theologieprofessoren besteht offensichtlich nicht. Das Lehramt braucht also nicht von außen eingreifen. Eine direkte Stellungnahme des Lehramts ist durch diesen Sammelband zum zweiten aber auch sachlich schwieriger geworden. Ein bereits vor Küngs Buch erschienener und nunmehr in dem Sammelband abgedruckter Artikel Rahners zeigt, welche sachlichen Interpretationsschwierigkeiten und welch großen Interpretationsspielraum das I. Vatikanische Konzil zuläßt. Für Rahner ist dieser Spielraum so groß, daß er sich – trotz des bleibenden grundsätzlichen Dissenses – sogar zu einer möglichen operationellen Einigung mit Küng verstehen kann. Der Sache nach sind sich beide Theologen viel näher, als es die harte Sprache auf beiden Seiten vermuten läßt.

Das zeigt auch ein dritter Gesichtspunkt: Die Lehre Küngs von der Unfehlbarkeit ist nicht so eindeutig, daß man die Frage mit der Verurteilung von ein paar aus dem Zusammenhang gerissenen Sätzen erledigen könnte. Besonders J. Ratzinger hat auf-

gewiesen, daß diese übliche römische Methode hier absolut nicht ausreicht, da sich das Buch von Küng entgegen dem ersten Eindruck bei genauerer Lektüre als recht „verwinkelt“ herausstellt, mag man das nun als Dialektik, als Differenzieren, als saluatorische Klauseln, als Widersprüche, als Eile oder wie immer erklären. Küng läßt sich auf jeden Fall nicht auf ein eindeutiges Nein zum Vatikanum I festlegen. „Wer das Buch von Hans Küng genau liest, wird mit Verwunderung feststellen, daß hinter seiner dramatischen Sprache sich eine merkwürdige Unentschiedenheit in der Sache verbirgt“ (116). Nach dem geltenden kanonischen Recht muß ein Widerspruch zur kirchlichen Lehre formell nachgewiesen werden. Dieser Nachweis ist bisher weder von Rahner noch von anderen erbracht worden. Solange deshalb das Fragezeichen auf dem Buchumschlag ernst gemeint und ernst genommen wird, steht es niemand zu, die Tür zuzuschlagen (371).

Die Frage, wie das kirchliche Lehramt in dieser Situation handeln kann und soll, ist äußerst schwierig. Eine direkte lehramtliche Verurteilung wäre unter diesen Umständen nicht zu rechtfertigen. Es ist sogar die Frage, ob sie wirksam wäre. Die gegenwärtig geltende Verfahrensordnung der römischen Glaubenskongregation wird heute auch von vielen Katholiken als nicht fair und als nicht dem modernen Rechtsempfinden entsprechend abgelehnt. Deshalb könnten lehramtliche Maßnahmen statt zur Stärkung der römischen Autorität nur zu einem weiteren Autoritätsverlust führen. Das sollte das kirchliche Lehramt veranlassen, seine Methoden gründlich zu überdenken und sich zu fragen, wie es unter den heutigen Verhältnissen seiner pastoralen Verantwortung für den Glauben der Kirche wirksam nachkommen kann.

Die Alternative zu einer Verurteilung ist nicht, gar nichts zu tun. Am ehesten bietet sich die Form der biblischen Paraklese (Mahnung) an. Sie ist „ein Herbeirufen, Anrufen, Aufrufen, des weiteren ein Auffordern, Aufmuntern, Aneifern, Anfeuern, ein Bewegen, Bedrängen, Beschwören, ein Bitten, aber auch ein Ermutigen, Begütigen und Trösten“<sup>10</sup>. Sie verbindet also Autorität und Strenge mit menschlichem und christlichem Verständnis; sie ist die Grundform einer „geistlichen“ Rede. Das Lehramt könnte etwa den Gläubigen das Problem erläutern, das alle Verbindende herausstellen, die verbindlichen Glaubensgrundlagen aufzeigen und kritische weiterführende Fragen stellen. Auf diese Weise könnte es die Gläubigen zu einem verantwortlichen mündigen Urteil befähigen. Die deutsche Bischofskonferenz hat im Unterschied zu den italienischen Bischöfen in ihrer Stellungnahme einen solchen neuen Stil versucht und dabei für ihre in der Sache feste, in der Form jedoch faire und theologisch qualifizierte Stellungnahme mit Recht Anerkennung gefunden. Rom wäre klug beraten, wenn es in gleicher oder ähnlicher Weise reagieren würde.

Fassen wir zusammen: Hans Küng hat in seinem Buch „Unfehlbar?“ eine Frage gestellt, die innerkatholisch möglich ist und sogar hilfreich sein kann; er hat diese

<sup>10</sup> H. Schlier, Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus, in: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II (Freiburg, Basel, Wien 1964) 340.

Frage aber in einer Weise beantwortet, die ernsthafte Bedenken hinsichtlich der konkreten Verbindlichkeit und der „Sachhaltigkeit“ von Glaubensbekenntnissen aufwirft. Diese Fragen lassen sich weder durch kirchliche Verurteilungen noch durch theologische Polemiken lösen. Sie erfordern von der Theologie eine Grundlagenbesinnung auf ihr Wahrheitsverständnis, von der Kirche ein Nachdenken darüber, ob ihre konkreten Strukturen und Methoden der Überzeugungskraft des Evangeliums in dieser Zeit gerecht werden. Würde die Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit dazu führen, dann wäre sie nicht umsonst und alles andere als zum Schaden der Kirche gewesen.