

Karl Rahner SJ
„Mysterium Ecclesiae“

Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche

Unter dem 24. Juni 1973 hat die „Kongregation für die Glaubenslehre“ eine „Erklärung (Declaratio) zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist“, veröffentlicht mit der Bemerkung, Papst Paul VI. habe die Erklärung am 11. Mai 1973 bestätigt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Es besteht kein Zweifel, daß sich die Erklärung vom zweiten bis zum fünften Abschnitt gegen einige der Thesen wendet, die Hans Küng in den letzten Jahren vorgebracht hat. Diese Absicht des Dokuments wird auch deutlich durch Erklärungen aus Rom und von Seiten der deutschen Bischöfe; sie wird ferner von Hans Küng in seinen Stellungnahmen zu dem römischen Erlaß nicht bestritten. Auf der anderen Seite nennt das Dokument selbst seinen Namen nicht. Wir haben darum in einem zwangsläufig kurzen Aufsatz das Recht, diesen Aspekt der Erklärung nicht in seinem ganzen Umfang aufzugreifen. Wir müßten sonst auf die Positionen Küngs in deren gar nicht leicht darstellbaren Differenziertheit eingehen; wir müßten die vielfältigen Reaktionen auf Küngs Theorie in der theologischen Welt untersuchen; wir müßten den Briefwechsel zwischen der römischen Glaubenskongregation und Küng analysieren und kritisch beurteilen. Wenn sich der Leser interessiert, wie der Verfasser dieses Aufsatzes, der mehrmals in die Kontroverse über Küngs Auffassungen eingegriffen hat, diese Fragen heute beurteilt, dann sei er auf den im „Publik-Forum“ vom 1. Juni 1973 veröffentlichten Briefwechsel hingewiesen; in dem Küng und der Verfasser ihre Positionen nochmals dargestellt haben.

Zu dieser engeren Frage hat der Verfasser nichts Neues hinzuzufügen, eigentlich auch nicht nach Erscheinen des römischen Dokuments. Er würde wünschen, daß Küng dieses Dokument mit dem gebührenden Respekt behandelt, den ja auch Küng den Erklärungen des römischen Lehramts grundsätzlich zubilligt. Andererseits meint der Verfasser immer noch, daß die römische Erklärung nicht notwendig in dem Sinn angewendet werden müsse, daß Küng ausdrücklich durch eine von Erzbischof Schröffer ihm nahegelegte Unterschrift unter das Dokument seiner bisher vertretenen Theorie einfachhin „abschwört“. (Dies zumal, da ein Theologe ganz gewiß nicht alles, was in diesem Dokument steht, mit der gleichen Zustimmung annehmen muß, eine pauschale Unterschrift unter eine so lange Erklärung also schon von daher eine problematische Sache ist.) Der Verfasser hat ein solches Vertrauen auf die innere Macht der katholischen Lehre und auf die Möglichkeit, in einer nach vorn gerichteten theologischen Ent-

wicklung zu einem Konsens zu kommen, daß er hier und jetzt disziplinaire Maßnahmen, die unvermeidlich primitiv ausfallen müssen, nicht für angebracht halten kann. Mit dieser Meinung wird nicht bestritten, daß Küng den römischen Behörden die hier empfohlene Großzügigkeit und Weite des Geistes nicht gerade immer leichtgemacht hat, auch wenn Küng nicht ganz zu Unrecht auf Vorkommnisse hinweist, die ihm das Vertrauen auf die römische Behörde und auf eine faire Behandlung seines „Falls“ schwermachen.

Die „Declaratio“ ist selbstverständlich, trotz ihrer Approbation durch den Papst, ein Akt der vom Papst verschiedenen Instanz der Glaubenskongregation. Als solche Erklärung kann sie nichts enthalten, was von einem katholischen Christen mit einer absoluten Glaubenzustimmung entgegenzunehmen wäre; sie ist keine „unfehlbare Definition“ des Lehramts und will es nicht sein. Das schließt natürlich nicht aus, daß viele Aussagen, die Dogmen des ordentlichen oder außerordentlichen Lehramts wiedergeben, eine solche absolute Glaubenzustimmung auf Grund ihres Inhalts und ihrer von außerhalb dieses Dokuments kommenden Verbindlichkeit fordern können. Mit dieser allgemeinen Feststellung bleiben natürlich viele konkrete Fragen offen, zumal das in der Erklärung oft zitierte Zweite Vatikanum keine neuen Glaubenssätze aussagen wollte. Trotz der Berufung auf definierte Sätze des Ersten Vatikanums bleibt daher in vielen anderen Fällen die genaue „theologische Qualifikation“ eine offene Frage.

Die Erklärung ist also eine „authentische“ Äußerung des römischen Lehramts. Was dies genauer bedeutet, muß hier nicht noch einmal erklärt werden. Es sei dafür auf das Lehrschreiben der Deutschen Bischofskonferenz vom 22. September 1967 über das kirchliche Lehramt hingewiesen. Von da aus darf bei aller Anerkennung einer positiven Verpflichtung des Dokuments gesagt werden, daß in ihm Irrtümer nicht von vornherein unmöglich sind und daß eine diesbezügliche Frage von der katholischen Theologie auch dann unbefangen untersucht werden darf, wenn für sie feststeht, daß bei Definitionen oder Dogmen des ordentlichen Lehramts (wo diese wirklich gegeben sind und richtig interpretiert werden) nicht auf Irrtum im eigentlichen Sinn erkannt werden darf. Jene Interpretationsmöglichkeiten, die das Dokument für kirchenlehramtliche Erklärungen, auch für Dogmen, ausdrücklich zugesteht, gelten natürlich auch für dieses Dokument selber.

Wenn Küng erklärt, durch die Erklärung habe sich die Glaubenskongregation „juristisch und theologisch . . . disqualifiziert“, so halte ich diese Einschätzung für voreilig und ungerecht. Eine solche Beurteilung kann dem Dokument seine Qualität als authentische Lehräußerung der römischen Kongregation nicht nehmen. Wenn man das Dokument nach den üblichen Normen der Interpretation solcher Texte beurteilt, halte ich die Behauptung Küngs, es enthalte „lauter Behauptungen ohne stichhaltige Begründungen“, für unsachlich und ungerecht. Mit solch pauschaler Einschätzung praktiziert Küng das, was er der Glaubenskongregation vorwirft: er macht sich zum Kläger und Richter in einer Person.

Das Dokument hat nach einer Einleitung sechs Abschnitte, die teilweise nur lose aneinandergereiht sind, mit folgenden Themen: 1. Die einzige Kirche Christi, 2. die Unfehlbarkeit der ganzen Kirche, 3. die Unfehlbarkeit des Lehramts der Kirche, 4. Warnung vor einer Abschwächung der Unfehlbarkeit der Kirche, 5. Warnung vor einer Verfälschung des Begriffs der Unfehlbarkeit, 6. die Kirche und ihr Priestertum (das allgemeine und das ministeriale Amtspriestertum). Wir versuchen im folgenden, eine kurze Inhaltsangabe und eine kritische Würdigung dieser Abschnitte vorzutragen, wobei wir uns das Recht zubilligen, im jeweiligen Fall längere oder kürzere Ausführungen zu bieten.

Die einzige Kirche Christi

Unter Übergehung der Einleitung wenden wir uns sofort dem ersten, gemessen an seiner Thematik reichlich kurz ausgefallenen Abschnitt über die römisch-katholische Kirche als die „einzige Kirche“ Christi zu. Im großen und ganzen werden hier nur Aussagen des Zweiten Vatikanums wiederholt. Insofern sollte man auf diesen Abschnitt nicht gleich allergisch reagieren. Auch wenn es selbstverständlich zur Glaubensüberzeugung eines römisch-katholischen Christen gehört, daß er den verschiedenen christlichen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften nicht einfach und schlechthin gleichberechtigt die Qualität zuerkennen kann, die Kirche Christi zu sein (welchen ekklesiologischen Indifferentismus die anderen christlichen Kirchen untereinander ja auch nicht praktizieren und praktizieren können), so hätte man doch von einem ökumenischen Willen zu wirklichem Fortschritt auf die Einheit der Kirchen hin mehr erwartet und erwarten dürfen.

Die Herkunft der römisch-katholischen Kirche von Jesus und seinem Petruswort her wird, so wenig sie bestritten werden darf, historisch gesehen zu einfach ausgesagt. Wenn es heißt, in der römisch-katholischen Kirche sei „die ganze Fülle der Heilmittel“, der „ganze Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit“, „die unverfälschte, lebendige und ursprüngliche Ordnung und Lehre der apostolischen Gemeinde“ gegeben, dann wäre mindestens auch ein Wort darüber am Platz gewesen, daß in der konkreten katholischen Kirche die ganze „Fülle“ dessen, was die Kirche in sich birgt, in seinen verschiedenen Teilen und Momenten in sehr verschiedenem Grad aktualisiert und sehr vieles nur potentiell gegeben ist, gerade wenn man solche nur potentiell gegebenen Momente vergleicht mit dem Aktualitätsgrad, den sie in anderen Kirchen besitzen.

Warum wird in dem Text ausgewichen auf den Satz, die Kirche sei eine Kirche mit vielen Sündern, was in diesem Zusammenhang gar nicht interessant ist? Warum wird nicht davon gesprochen, daß diese Sündigkeit, wenn sie richtig gewertet wird, im Lauf der Geschichte auch schrecklich viele Irrtümer und Verzerrungen des christlichen Geistes in „Haupt und Gliedern“ hervorgebracht hat, daß die Kirche nicht bloß eine sündige, sondern auch eine irrende Kirche ist, auch wenn sie dort, wo sie mit einer

absoluten Glaubenszustimmung lehrt und glaubt, nicht aus der Wahrheit Christi herausfallen kann?

Warum wurde die Abgrenzung zwischen der römisch-katholischen Kirche und den anderen Kirchen nicht auch unter dem Gedanken konzipiert (davon ist jedenfalls nichts zu spüren), daß sich das konkrete Verhältnis zwischen den Kirchen in den Jahrhunderten seit dem Eintritt der Spaltung erheblich geändert hat? Wenn gesagt wird, ein Katholik dürfe nicht einmal sagen, die Kirchen seien „noch irgendwie eins“, dann ist das einfach nicht richtig. Die Kirchen sind auch heute „noch irgendwie eins“, und eben dies bedeutet die Möglichkeit und die Pflicht, nach einer vollen Einigung zu streben.

Wenn man von diesem Punkt absieht, mag all das, was in dem ersten Abschnitt gesagt wird, für einen Katholiken verbindlich sein. Aber vieles ist nicht gesagt, was hätte gesagt werden müssen, wenn man Geist und Herz der „getrennten Brüder“ wirklich erreichen will. Im Geist, wenn auch nicht im Buchstaben, bleibt dieser Text hinter dem Zweiten Vatikanum zurück, obwohl man aus diesem Geist heraus mit den theologischen Überlegungen über die Einheit und Getrenntheit der Kirchen und über das Selbstverständnis der katholischen Kirche hätte weiterkommen können. Gerade nach diesem Selbstverständnis ist die katholische Kirche erst dann das, was sie nach dem Willen Christi sein soll, wenn sie das aus ihrer Geschichte „aufgearbeitet“ hat, was, mit Schuld oder ohne Schuld, zu der Spaltung der Christenheit beigetragen hat (daß sie das schon genügend getan hat, kann auch ein orthodoxer Christ bezweifeln), und wenn alle Kirchen wieder eins geworden sind. Der erste Abschnitt hätte nicht viel länger werden müssen, wenn in dieser Richtung etwas Deutliches und Zukunftsträchtiges gesagt worden wäre.

Die Unfehlbarkeit der Kirche

Der zweite Abschnitt des Dokuments ist in zwei Teile gegliedert. Der erste handelt von der „Unfehlbarkeit der ganzen Kirche“. Im zweiten Teil wird die besondere Funktion des hierarchischen Lehramts für den Glauben der Gesamtkirche hervorgehoben, und so auf die drei folgenden Abschnitte übergeleitet. Was den ersten Teil angeht, so ist zunächst mit Genugtuung die Tatsache hervorzuheben, daß die Behandlung des unter bestimmten Voraussetzungen unfehlbaren kirchlichen Lehramts erst hinter der Aussage über die Bleibendheit der ganzen Kirche in der (natürlich auch satzhafte artikulierten) Wahrheit Christi kommt. Das ist ein Fortschritt, den man würdigen muß. Er sei ausdrücklich und mit Dank anerkannt.

Wenn freilich gesagt wird, daß das neue Gottesvolk in einer gewissen „Teilhabe“ (die mit diesem Wort gegebene Einschränkung darf nicht übersehen werden und müßte von den Theologen viel genauer reflektiert werden!) an der Unfehlbarkeit Gottes im Glauben unfehlbar ist, wenn „das ganze Gottesvolk der *festen Überzeugung* ist, daß eine bestimmte Lehre dem Bereich der Glaubens- und Sittenfragen angehört“, dann

hätte man eine präzisere und vorsichtiger Formulierung gewünscht. Gab es nicht auch im „ganzen Gottesvolk“ (soweit es eine empirisch faßbare Größe ist und so für die Feststellung des Glaubens überhaupt erst in Frage kommt) nicht „feste Überzeugungen“, daß dies und jenes zum Glauben gehöre, obwohl eine solche „feste Überzeugung“ irrig war? Statt „feste Überzeugung“ hätte man schreiben sollen: „absolute Glaubenzustimmung“.

Natürlich hätte sich dann noch deutlicher die Frage aufgedrängt, wie man eine solche absolute Glaubenzustimmung im Unterschied zu anderen „festen Überzeugungen“ und Meinungen empirisch feststellen könne; denn auch „feste Überzeugungen“ in „allgemeiner Übereinstimmung“ können irrig sein. Die Schwierigkeit, um die es sich hier handelt, ist darum sehr groß, weil man bei bestimmten dogmatischen Sätzen aus früherer Zeit zwischen Glaubenzustimmung und sonstigen „allgemeinen“ und „festen“ Überzeugungen unterscheiden muß, weil man aber heute diesen Unterschied als früher auch schon im Bewußtsein vorhanden mit historischen Mitteln allein nicht eindeutig feststellen kann. (Wie sollte man z. B. für die Zeit von Trient historisch den Unterschied feststellen zwischen der Glaubenzustimmung über die – richtig verstandene – Erbsünde und der festen Überzeugung vom Monogenismus?) Es wird diese Schwierigkeit hier betont, weil man der Problematik Hans Küngs nur gerecht werden kann, wenn man (neben vielem anderen) sich auch diesem Problem deutlich stellt. Aber nochmals: Wir sind dankbar, daß das Dokument mit Paul VI. feststellt, daß die Lehre des Amts der Kirche „genährt wird vom Leben des ganzen Gottesvolks“, daß also kein einbahniges Verhältnis zwischen beiden Größen besteht, sondern ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis.

Der zweite Teil des zweiten Abschnitts beschäftigt sich mit der besonderen Funktion des kirchlichen Lehramts in Papst und Bischöfen gegenüber dem Gesamtglauben der Kirche. Selbstverständlich sind Papst und Bischöfe nicht bloße „Experten der katholischen Lehre“. Selbstverständlich kann der Papst nicht bloß einen schon vorhandenen ruhigen Konsens in der Kirche repräsentieren. Selbstverständlich kann er in bestimmten Situationen und nach bestimmten Normen (von denen in diesem Abschnitt schon zu reden niemand verlangen wird) in einer strittigen, aber wirklichen Glaubensfrage eine Entscheidung treffen, die auch letztverbindlich sein kann.

Aber muß man diese Selbstverständlichkeiten so formulieren, daß man sagt, die Hierarchie habe „allein“ die Aufgabe, das Evangelium „authentisch“ zu lehren? (Schon G. Philips hat auf dem Konzil anlässlich einer Intervention der „höchsten Autorität“ vor solchen „allein“-Formeln gewarnt.) Natürlich kann man die spezifische Aufgabe des hierarchischen Lehramts so bestimmen, daß diese ihr „allein“ zukommt. Aber es gibt auch in der Kirche eine Autorität der Sache, der theologischen Wissenschaft, der Charismatiker usw., ohne die eine „authentische Lehre“ des Lehramts und die Autorität des hierarchischen Lehramts nicht sein und erst recht nicht wirksam werden kann, weil alle Momente in der Kirche sich immer gegenseitig bedingen. Die „wertvolle Hilfe“, von der im fünften Abschnitt gesagt wird, sie werde dem Lehramt

von den Theologen geboten, ist, historisch und theologisch gesehen, eine unerläßliche Hilfe, die der Würde und der spezifischen Funktion des Lehramts in keiner Weise abträglich ist. Der konkrete Vollzug des hierarchischen Lehramts ist nie „allein“ und ist nicht einbahnig, ist nie bloß „von oben“, weil er ja das Leben und das „Bleiben in der Wahrheit“ des ganzen Gottesvolks voraussetzt.

Von daher ist ein grundlegendes Desiderat zu verstehen: die Funktion des Lehramts wird mit dem unfehlbaren Glauben der ganzen Kirche nicht deutlich in einen inneren Zusammenhang gebracht. Für eine heutige Theologie und für eine lebendige Anerkennung der Autorität des hierarchischen Lehramts wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Autorität des Lehramts nicht bloß auf eine formaljuristische Bevollmächtigung des Petrus und der übrigen Apostel und von daher der „Oberhirten“ begründet worden wäre, sondern wenn sie in Existenz und Eigenart auch vom Wesen der Kirche als der eschatologisch unüberwindlichen Glaubensgemeinschaft verständlich gemacht worden wäre.

In der Kirche waltet ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis, wie es in einer Einheit aus pluralen Elementen notwendig gegeben sein muß: Die Glaubensgemeinde wäre nicht, wäre sie nicht auch institutionell verfaßt; insofern ist der Glaube der ganzen Kirche wesentlich mitbedingt durch die spezifische Funktion der authentischen Lehrer in der Kirche. Umgekehrt ist deren Funktion nur denkbar als ein Moment der eschatologisch unzerstörbaren Glaubensgemeinschaft; sie tritt nicht von außen durch eine bloß juridisch gedachte Bevollmächtigung hinzu. Ein richtiges Verständnis der Unfehlbarkeit der Kirche, das mit Küngs Problemen fertigwerden kann, ist nur bei Beachtung dieses Verhältnisses zwischen Autorität des Lehramts und unüberwindlicher Glaubensgnade der Gesamtkirche möglich, aus der auch die Amtsträger in ihrer spezifischen Aufgabe leben.

Die Unfehlbarkeit des Lehramts

Im dritten Abschnitt wird in aller Kürze die traditionelle Lehre wiederholt über das „Charisma der Unfehlbarkeit“, das die Aussage von „notwendig irrtumsfreien“ Sätzen ermöglicht. Eine Begründung der Definition des Ersten Vatikanums über diese Unfehlbarkeit wird nicht versucht. Man kann natürlich unter Hinweis auf den ersten Absatz der Schlußerklärung des Dokuments sagen, daß so etwas nicht beabsichtigt war und bei der notwendigen Kürze auch nicht angestrebt werden konnte. Aber wenn es sich nicht um eine einzelne Glaubenslehre handelt, die durch die Berufung auf die allgemeine formale Autorität eines Konzils oder einer päpstlichen Definition abgesichert werden kann, sondern um die formale Autorität von Konzilien und Papst selber, dann müßte man gegen Gegner, Bezweifler und Interpreten dieser Lehre mehr tun, als nur Aussagen dieser Autorität über sich selber zitieren, zumal heute die unfehlbare Autorität nicht nur des Papstes, die das Erste Vatikanum als Konzil lehrte,

sondern auch der Konzilien selbst bestritten oder begrenzt wird. Für die Bekräftigung der Lehre der beiden Vatikanischen Konzilien ist ein solcher Abschnitt wenig hilfreich, zumal er von einer Instanz ausgeht, die selber als geringere unter dem Papst und den Konzilien steht.

Damit ist eine Frage berührt, die im Bewußtsein des kirchlichen Amts noch keine genügend deutliche Antwort gefunden hat. Um es ehrlich und nüchtern zu sagen: die römischen Behörden gehen offensichtlich von der Voraussetzung aus, sie müßten mit Berufung auf ihre formale Autorität die richtigen Lehren sagen und die richtigen Anordnungen erlassen, dann hätten sie ihre Aufgabe erfüllt. Sie setzen immer noch voraus, sie hätten eine selbstverständlich gehorsame Herde vor sich. Aber heute müßten sie mehr als früher dafür sorgen, daß sie nicht nur Recht haben, sondern auch Recht bekommen; sie müßten ihre Autorität lebendiger und ursprünglicher aus der Mitte des christlichen Glaubens darstellen; sie müßten ihre Autorität werbend den heutigen Gläubigen nahebringen, bei denen sie eben nicht voraussetzen dürfen, sie seien von der Autorität des römischen Amts und der Bischöfe schon deswegen überzeugt, weil sie in der katholischen Kirche leben wollen.

Auf diese Anmahnung sagte mir einmal ein römischer Theologe, der als Konsultor der Glaubenskongregation sicher bei der Abfassung dieses Dokuments beteiligt war, solche Dinge seien Aufgabe der Theologen und der Verkündiger, nicht des Lehramts selbst. Natürlich haben Theologen Aufgaben, die ihnen das Lehramt nicht abnehmen soll und nicht abnehmen kann. Das entbindet aber das Lehramt nicht von der Pflicht, selbst nach Kräften nicht die alten Formeln zu wiederholen, sondern sie zeitgemäß und werbend vorzutragen. Sonst wäre ein Fortschritt in der Lehre des kirchlichen Amts überflüssig, aller Fortschritt könnte im Bereich der Theologie allein liegen. Das widerspräche aber dem Dokument selbst und setzte eine reinliche Unterscheidung zwischen Glaubenssätzen und theologischen Aussagen voraus, die es nicht gibt und nicht geben kann.

Noch auf eine Aussage dieses Abschnitts sei aufmerksam gemacht: Das kirchliche Lehramt müsse „geeignete Mittel“ anwenden, um sich im konkreten Fall zu vergewissern, daß seine Lehre wirklich die Offenbarung Gottes wiedergibt. Es empfange ja bei einer solchen Aufgabe keine „neuen Offenbarungen“, also auch keine Offenbarung darüber, daß eine bestimmte, schon gegebene Lehre Offenbarungsgut ist. Es ist gut, daß dies gesagt wird, wie es schon in den Verhandlungen des Ersten Vatikanums und im Text des Zweiten Vatikanums gesagt wurde. Aber könnte das Lehramt nicht deutlicher sagen, wie diese „geeigneten Mittel“ genauer zu denken sind, an welchen Prozeß der Urteilsfindung es gebunden ist oder sich unter den gegenwärtigen geistigen und gesellschaftlichen Voraussetzungen selber binden will?

Solange die Struktur solcher notwendigen Prozesse der Urteilsfindung vor Lehr-entscheidungen noch so sehr im Dunkel bleibt, hat der normale Christ und Theologe nur zu leicht den Eindruck, man habe in Rom uneingestanden die Überzeugung, mit neuen Offenbarungen (mindestens über das Enthaltensein eines bestimmten Satzes in

der Offenbarung) arbeiten zu können. Daß man dann störrisch gegen das Lehramt wird, ist nicht verwunderlich. Um seine Autorität effizient zu machen, müßte heute das Lehramt die im Dokument als notwendig erklärten Prozesse der Entscheidungsfindung transparenter machen. (Man hat bei „*Humanae vitae*“ durch päpstliche Bestellung von Kommissionen von Bischöfen und Theologen so etwas versucht und dann die Entscheidung ganz an diesen Kommissionen vorbei getroffen. Schon der Kirchenlehrer Bellarmin hat eindringlich vor einem solchen Vorgehen gewarnt.)

Einwände gegen die Thesen Küngs

Der vierte Abschnitt warnt davor, die Unfehlbarkeit der Kirche abzuschwächen. Es wird gesagt, daß es „den Gläubigen in keiner Weise gestattet ist, in der Kirche nur ein grundsätzliches Bleiben in der Wahrheit anzuerkennen, das sich mit Irrtümern vereinbaren lasse, die sich hier und da in den vom Lehramt der Kirche verbindlich gelehrt Glaubenssätzen verstreut fänden oder auch im sicheren Konsens des Gottesvolks in Glaubens- und Sittenfragen“. Hiermit ist eindeutig die These Küngs gemeint. Man wird nicht ohne weiteres sagen können, daß die Grundthese Küngs falsch wiedergegeben sei, daß also die Absicht der Glaubenskongregation, Küngs Lehre zurückzuweisen, ihn gar nicht treffe. Auf der anderen Seite zeigt die Dogmen- und Häresien-geschichte, wie leicht sich die Gegner in theologischen Fragen mißverstehen, wie unter scheinbar gleichen Formulierungen ganz Verschiedenes gedacht und unter scheinbar kontradiktorischen, einander aufhebenden Sätzen im Grund das Gleiche gemeint ist. Es soll nicht darüberbefunden werden, ob es sich hier um einen letztlich nur scheinbaren Dissens zwischen Küng und der Glaubenskongregation handelt. Darüber muß zunächst einmal Küng befinden; er muß sagen, ob die von der Glaubenskongregation hier verworfene These der Sache nach seine Meinung wiedergibt.

Ich habe deutlich und mehrmals der Meinung Küngs widersprochen, und seine Replik arbeitete nicht mit der Behauptung, ich hätte ihn nicht verstanden und polemisiere gar nicht gegen seine wahre Meinung. Aber ich meine doch, bei der Interpretation dieser Thesen vorsichtig sein zu müssen. Auch die im Dokument vorgetragene Lehre über das Wesen der Wahrheit und die Irrtumsfreiheit der Dogmen ist so komplex und nuanciert, sie enthält von ihren ausdrücklich formulierten Sätzen her so viel weitere Problematik, daß ich mir eine ganz eindeutige Überzeugung nicht erringen konnte, daß Küng mit dem „Irrtum“, den er auch bei Dogmen für möglich hält, wirklich und sicher etwas anderes versteht als jene Unvollkommenheit kirchenlehramtlich verbindlicher Sätze, die auch dieses Dokument ausdrücklich zugesteht.

Zu dieser letzten Unsicherheit werde ich durch weitere Umstände bewogen. Küng leugnet natürlich nicht, daß der sich selbst als eschatologisch siegreich und bleibend verstehende christliche Glaube auch mittels Sätzen existiert und solche Sätze formuliert, die er als absolut verbindlich, immer bleibend und bleibend wahr bekennt,

so daß den Leugnern solcher Sätze gegenüber ein absolutes, definitives Nein der Kirche unvermeidlich ist. Er bestreitet auch nicht, daß ein institutionelles Lehramt bei solchen Glaubensentscheidungen eine notwendige, unveräußerliche Funktion hat. Was ihn eindeutig in einen Konflikt mit der Lehre des Lehramts zu bringen scheint, ist seine These, die formale Autorität des Lehramts genüge auch bei einer Inanspruchnahme seiner letzten Autorität nicht für den Glauben, daß jeder Satz, der mit einer absoluten Verbindlichkeit gelehrt wird, auch wirklich irrtumslos ist.

An diesem Punkt ist aber für mich immer noch eine mehrfache Problematik gegeben. Zunächst weiß ich nicht, welchen konkreten dogmatischen Satz Küng als irrig verwirft, von dem ich als Katholik überzeugt sein muß, daß er vom Lehramt der Kirche mit der Forderung einer absoluten Glaubenszustimmung gelehrt wird und daß ich ihn darum als unfehlbar wahr anerkennen muß. Alle Beispiele Küngs für solche irrigen Sätze scheinen mir entweder keine Definitionen zu sein, oder es handelt sich um Sätze, die Küng nur als irrig ablehnt, wenn sie in einer ganz bestimmten, aber nicht eindeutig verpflichtenden Weise verstanden werden. Ist dem so, dann würde sich die These Küngs nur gegen denkbare, nicht aber gegen wirkliche „Irrtümer“ wenden, die von der Kirche als Dogmen betrachtet würden. Der Streit ginge also, wenn man das einmal so formulieren darf, um die „impeccabilitas antecedens“, die von vornherein und prinzipiell gegebene Irrtumslosigkeit des kirchlichen Lehramts, nicht um eine „impeccantia consequens“, eine tatsächliche Irrtumslosigkeit dieses Amtes. Daß man aber so in Probleme hineingerät, die man nicht schnell übers Knie brechen soll, wenigstens was den einzelnen Theologen angeht, dürfte verständlich sein.

Dazu kommt, daß weder Küng, wie ich ihm gegenüber schon monierte, noch das vorliegende Dokument deutlich sagen, was im Bereich der Theologie ein irrtümlicher Satz ist und wie er genau von jenen Sätzen abzugrenzen ist, deren Geschichtlichkeit und Unvollkommenheit dieses Dokument auch dort noch zugibt, wo es sich um Dogmen handelt. Man kann bei dieser Unsicherheit, in der sich in Sachen Küngs ein einzelner Theologe befindet, immer noch sagen, daß Küng gegen eine verständliche kirchenlehramtliche Sprachregelung verstößt, wenn er unter „Irrtum“ mindestens auch etwas versteht, was man nach dem Sprachgebrauch der Kirche geschichtliche und menschliche Unvollkommenheit eines theologischen Satzes nennen soll. Man könnte Küng fragen, ob ein solcher Verstoß gegen eine amtliche Sprachregelung notwendig war, um einen durchaus problematischen römischen Kurialismus und Zentralismus zu bekämpfen samt der Neigung in Rom, Sätze, die zwar authentische Lehre, aber kein Dogma sind, stillschweigend, aber sehr wirksam, mit der Glorie des unfehlbaren Lehramts zu umgeben und Irrtümer zu vertuschen, die vom römischen Lehramt in den letzten hundertfünfzig Jahren begangen wurden, wie die schon erwähnte Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz ehrlich zugestanden hat.

Kurz und gut: Der zitierte Satz vom Anfang des vierten Abschnitts unseres Dokuments ist richtig, er wendet sich gegen Küngs These, er hat durchaus die Chance, die These Küngs zu treffen, und vermutlich wird Küng das gar nicht bestreiten. Aber

aus den angedeuteter und späteren Überlegungen heraus darf der einzelne Theologe der Meinung sein, er wisse nicht genau, ob er sich wirklich zwischen der für ihn verbindlichen Lehre der Kirche und dem entscheiden müsse, was Küng sagen will. Von daher habe ich Küng zweimal eine „operative“ Einigung angeboten. Aber darüber kann hier nicht mehr gehandelt werden, zumal im jetzigen Stadium der Kontroverse eine solche Einigung zwischen bloß zwei Theologen wohl nicht mehr von großer Bedeutung wäre. Wir kehren zu unserem Text zurück.

Zu dem vierten Abschnitt ist hier nicht mehr viel zu sagen. Es wird die Lehre des Zweiten Vatikanums über die „Hierarchie der Dogmen der Kirche“ wiederholt. Aber wenn dann gesagt wird, alle Dogmen müßten mit demselben göttlichen Glauben geglaubt werden, dann macht man sich die Sache zu einfach, und die existentielle und kirchliche Bedeutung der Hierarchie der Wahrheiten wird illusorisch. Natürlich kann ein katholischer Christ keines der Dogmen mit einem absoluten Dissens leugnen. Aber muß jeder jedes einzelne Dogma als solches mit einer positiven, absoluten Zustimmung bejahen? Wenn man das voraussetzt, hätte die Lehre von der „fides implicita“, die theologische Frage nach dem Umfang dessen, was explizit heilsnotwendig geglaubt werden muß, und eigentlich auch die Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten keine praktische Bedeutung. Daß diese Frage von großer ökumenischer Tragweite ist, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Es soll natürlich nicht gesagt werden, unser Text wolle in dem hier abgelehnten Sinn sagen, jedes Dogma müsse explizit „geglaubt“ werden. Aber hätte man nicht deutlicher solche der Sache des Ökumenismus schädliche Mißverständnisse vermeiden können?

Die Geschichtlichkeit dogmatischer Formulierungen

Der fünfte Abschnitt scheint der beste des ganzen Dokuments zu sein: In seinem ersten Teil beschäftigt er sich mit der geschichtlichen Bedingtheit aller Glaubensaussagen. Hier liest der Theologe Aussagen, die den kirchenamtlichen Lehräußerungen über die Dogmenentwicklung weithin fremd waren. Bisher, eigentlich bis zu Paul VI., wurde zwar eine gewisse Geschichte der dogmatischen Formulierungen zugegeben. Aber es sah im großen und ganzen immer so aus, als ob das Lehramt nur eine frühere Geschichte zugebe, die jetzt einen nicht mehr überbietbaren Höhepunkt erreicht habe und nicht mehr wirklich weitergehen könne. Dabei wurde darauf insistiert, daß die in den jetzigen dogmatischen Formulierungen verwendeten Begriffe klar, eindeutig und dem Verständnis von jedermann zugänglich seien¹.

¹ Es soll hier nicht weiter auf die an sich wichtige Beobachtung reflektiert werden, daß das Dokument stillschweigend voraussetzt, diese Geschichte des Dogmas und der Theologie sei immer aufsteigend, bringe immer bessere Formulierungen hervor. Das aber ist eine sehr problematische Annahme (von der Geschichte im allgemeinen her, von der Würde des NT her, usw.). Grundsätzlich müßte man mit gegenläufig verlaufenden Entwicklungen rechnen oder wenigstens die Dogmengeschichte möglichst ohne ein solches Aufstiegschema zu erfassen suchen.

In dem ersten Teil des fünften Abschnitts hört man Mutigeres und der geschichtlichen Wirklichkeit Entsprechenderes. Daß hier in einem lehramtlichen Schreiben Neues und Besseres gesagt wird als früher, gibt sogar Küng zu. Es wäre bedauerlich, wenn auch nicht ganz fernliegend, wenn man sagen müßte, diese Aussagen über die Dogmenentwicklung wären dem kirchlichen Lehramt durch die Kontroverse mit Küng abgenötigt worden. Aber kann man diesen Eindruck ganz verleugnen? Was hier gesagt wird, hätte doch schon, vom damaligen Stand der Theologie her, in der Enzyklika Pius XII. „*Humani generis*“ (1950) gesagt werden können und müssen. Aber freuen wir uns, daß diese Lehre wenigstens jetzt formuliert wird, wenn es auch sehr spät geschieht.

Es wird zunächst festgestellt, daß die Weitergabe der göttlichen Offenbarung durch die geschichtlichen Situationen Schwierigkeiten erfährt; auch dogmatische Formulierungen sind bedingt durch Begriffe, die von der Sprache und der Gesamtsituation einer bestimmten geistigen Epoche abhängig sind. Bei dieser Aussage wird wie selbstverständlich, aber gerade darum bezeichnend, die Voraussetzung gemacht, daß das Lehramt der Kirche nicht einfach von sich allein aus, gleichsam autark, die für seine Aussagen erwünschten Begriffe bilden und festlegen kann. Es wird betont, daß eine dogmatische Wahrheit zunächst unvollkommener formuliert sein kann, und daß sie später, im weiteren Kontext mit anderen Glaubenswahrheiten und anderen natürlichen Erkenntnissen, vollständiger und vollkommener ausgesagt werden kann, um neue Fragen zu beantworten oder die Glaubenswahrheit von neu auftretenden Irrtümern abzugrenzen. Die Erklärung sagt ausdrücklich, es könne geschehen, daß dogmatische Wahrheiten vom kirchlichen Lehramt „in Worten vorgetragen werden, die selbst Zeichen einer solchen begrifflichen Bedingtheit an sich tragen“. Dabei wird seltsamerweise behauptet, so etwas geschehe nur „mitunter“ und es gebe auch Glaubenswahrheiten, die ohne solche geschichtlich bedingten Begriffe ausgesagt werden könnten. Hier stehen die Verfasser offenbar noch unter dem Einfluß der früheren Vorstellung von „natürlichen“ und allgemein menschlichen Begriffen, die immer und überall und unabhängig von einem größeren geistesgeschichtlichen Kontext ohne weiteres verstanden werden können.

Aber letztlich ist das für eine Theologie der Dogmenentwicklung gleichgültig. Wenn es überhaupt dogmatische Formulierungen mit geschichtlich bedingten Begriffen geben kann, dann macht es keine theologische Schwierigkeit, das für alle theologischen Aussagen zuzugestehen; ob es „mitunter“ oder im Grund genommen immer geschieht, ist eine, theologisch nicht wesentlich relevante, Frage der Dogmen- und Theologiegeschichte. Es wird ferner gesagt, daß manche dogmatischen Formeln lebendig und fruchtbar bleiben (vorausgesetzt, daß sie neu erklärt werden), andere aber auch durch neue Formeln ersetzt werden können und ersetzt worden sind, damit das in den alten Formeln Gemeinte deutlicher und vollständiger zum Ausdruck kommt. Dogmatische Formulierungen müssen das eigentlich Gemeinte nicht immer „in gleichem Maß“ gut dem Glaubensverständnis vermitteln.

Alle diese Formulierungen des Textes sind immer noch ein wenig zu „retrospektiv“ abgefaßt und der Blick auf die Zukunft ist nicht sehr ausdrücklich. (Allerdings wird gesagt, daß nicht alle alten Formeln in gleichem Maß bleiben werden.) Aber es ist doch klar: Das Dokument weiß, daß auch heute die Dogmen- und Theologiegeschichte nicht zu ihrem Ende gekommen ist, daß sie weitergehen wird und weitergehen muß, daß das alte Dogma eine nicht voraussehbare weitere Geschichte haben wird.

Natürlich wird auch betont, daß ein solcher Wandel in den dogmatischen Aussagen unter der Kontrolle des Lehramts geschehen muß, daß das wirklich Gemeinte in der geschichtlichen Abfolge der Formulierungen dasselbe bleibt, daß alte Formulierungen immer noch geeignet sind, die geoffenbarte Wahrheit zu erfassen, wenn sie richtig verstanden werden, daß Johannes XXIII. bei der Eröffnung des Zweiten Vatikanums nichts anderes gelehrt hat, auch wenn er und Paul VI. betonen, daß das alte Dogma so ausgesagt werden müsse, daß es wirklich Geist und Herz der Menschen unserer Zeit erreicht. Wenn in diesem Zusammenhang der Satz abgelehnt wird, dogmatische Formulierungen seien nur „commutabiles approximationes“, veränderbare, das Gemeinte nur annähernd wiedergebende Begriffe, so muß man genauer unterscheiden, als es der Text tut, um einen „dogmatischen Relativismus“ abzuwehren. Wenn solche Sätze, wie der Text ausdrücklich sagt, durch neue, bessere und der geistigen Situation entsprechende ersetzt werden können, dann ist eine gewisse, vielleicht notwendige Veränderung ausgesagt. Schlechthin „incommutabiles“ sind also dogmatische Formulierungen nicht. Und wenn ein dogmatischer Satz besser, lebendiger, fruchtbarer, vollständiger und vollkommener als ein anderer denselben Inhalt ausdrücken kann, wie das Dokument sagt, dann hat der Begriff „approximatio“ nicht notwendig den häretischen Sinn eines dogmatischen Relativismus, sondern kann auch das von diesem Dokument Intendierte bezeichnen. Stünde eine dogmatische Formel zur gemeinten Wirklichkeit im Verhältnis einer schlechthin sie erschöpfenden Identität, wäre also in keiner Weise „approximatio“, wie könnte es dann die Dogmengeschichte geben, die das Dokument selber lehrt, wie könnte man dann von besseren, weniger guten oder gar zu überwindenden Formulierungen des Dogmas sprechen?

Die Lehre des Dokuments über die Geschichtlichkeit dogmatischer Formulierungen ist zwar noch abstrakt und formal. Das Dokument hat auch noch nicht ganz die Versuchung überwunden, sich durch die bloße Unterscheidung von Aussageweise und Aussageinhalt (der nie ohne eine bestimmte Aussageweise gegeben sein kann) die Sache leichtzumachen. Es enthält aber wichtige Implikationen, die nicht mehr vermeidbar sind, wenn man diese Lehre mit anderen, unleugbaren Tatsachen und Erkenntnissen konfrontiert. Wir gehen mit dem Dokument von der Überzeugung aus, daß ein „unvollkommener“ Satz noch nicht falsch sein muß und daß eine vollständigere und vollkommene Aussage den durch sie überholten Satz nicht irrig macht. Aber was bedeutet diese gemeinsame Überzeugung genau, wenn man sie auf einzelne dogmatische Sätze anwendet, wenn man diese Sätze in ihrem früheren historischen Kontext liest (was ja das Dokument fordert, um ihren wahren, bleibenden Sinn genau festzustellen) und

wenn man einkalkuliert, daß das kirchliche Lehramt in nicht definierten Sätzen irren kann und oft geirrt hat, daß aber solche Irrtümer als Momente eines geistigen Gesamtbewußtseins auch den faktisch apperzipierten Sinn der Dogmen beeinflussen? Was bedeutet die Aussage, es gebe unvollkommenere und unvollständigere dogmatische Sätze, wenn man voraussetzt (was unvermeidlich ist), daß die Unvollständigkeit eines solchen Satzes nicht so verstanden werden kann, als ob ein Teil des Gemeinten absolut klar, vollkommen und vollständig erfaßt wäre, ein anderer, mit diesem nicht identischer Teil unausgesagt bliebe, wenn man sich also nicht durch eine Quantifizierung des Aussageinhalts aus dieser Schwierigkeit flüchten kann?

Was ist, wenn eine (auch vom Dokument als notwendig betrachtete) neue Aussage, die zu einer alten Formel hinzugefügt werden muß, damit sie lebendig, fruchtbar und in ihrem ursprünglichen Sinn bewahrt wird, vom Lehramt oder von der Mehrheit der Theologen nicht oder noch nicht gegeben wird? So etwas kann nicht a priori ausgeschlossen werden, wenn es eine Dogmengeschichte gibt, die zu neueren, besseren, für eine bestimmte Zeit notwendigen Neuformulierungen führen muß, eine Geschichte, die aber, wie wir es durch viele Beispiele belegen können, zu langsam weitergeht. Was ist dann mit alten Formeln, die in einer späteren Zeit ihren Dienst nicht mehr leisten können? Wenn man mit dem Dokument sagt, sie müßten durch das Lehramt unter der wertvollen Hilfe der Theologen nur in geeigneter Weise erklärt werden, um lebendig und fruchtbar zu bleiben, dann ist das wahr und schön, aber es hilft nur unter der Voraussetzung, daß solche Erklärungen schon gegeben und vom Lehramt der Kirche in irgendeiner Weise genehmigt sind, wenn das neue Bedürfnis wegen der Unangemessenheit der alten Formel auftritt. Aber dies ist sehr oft nicht der Fall. Was ist, wenn alte Formeln, die bleiben oder durch neue, gleichsinnige Formeln ersetzt werden müssen, faktisch mit Irrtümern „amalgamiert“ sind, ohne daß eine solche Verbindung reflex erkannt oder die Auflösbarkeit der Verbindung sofort zugegeben wird, wenn diese Verbindung anfängt, Schwierigkeiten zu machen?

Ein Beispiel für das Gemeinte: Die Inspiriertheit der Schrift hat man lange Zeit so verstanden (und dieses Verständnis ist nur langsam abgebröckelt), daß die Inspiration eine Pseudonymität in Fällen ausschließt, in denen wir heute eine solche Pseudonymität ruhig zugeben. Wir laborieren heute noch – ein anderes Beispiel – an der Frage, ob das tridentinische Dogma der Erbsünde mit einem Polygenismus vereinbar sei, das heißt, ob der mit diesem Dogma amalgamierte Monogenismus abtrennbar sei, obwohl die alte Theologie bei der Formulierung dieses Dogmas an eine solche Möglichkeit weder gedacht hat noch denken konnte.

Schließlich muß noch folgendes bedacht werden. Der fünfte Abschnitt des Dokuments geht irgendwie von der stillschweigenden Voraussetzung aus, man könne das eigentlich gemeinte Dogma und die wechselnden Formulierungen auseinanderhalten und getrennt erfassen, das eine mit dem anderen vergleichen und auf diese Weise die geringere oder größere Geeignetheit einer dogmatischen Formel feststellen. Wenn dies aber nicht der Fall ist, wie ein Vergleich zwischen der „Sache an sich“ und ihrem je-

weiligen Verständnis zeigt, wenn man also die Geschichtlichkeit einer Formulierung nie durch eine nicht geschichtlich bedingte Formulierung feststellen und überwinden kann, wie muß dann diese vom Dokument zugegebene geschichtliche Entwicklung gedacht werden, damit innerhalb ihrer die Gleichheit des Glaubens, die Kontinuität der Glaubensformulierungen und die Legitimität einer neuen Glaubensformulierung erfaßt werden können?

Natürlich kann nicht verlangt werden, daß das Dokument auf alle diese Fragen eine klare und deutliche Antwort gibt, zumal das Lehramt keine neuen Offenbarungen erhält und die Theologie die Antwort bisher auch nicht in einer genügenden und allgemein anerkannten Weise bietet. Aber man sieht aus diesen Überlegungen, wie schwer man genau feststellen kann, wo eine solche „unvollständige“, geschichtlich bedingte Formulierung, die als bleibend wahr zu gelten hat, aufhört und ein eigentlicher Irrtum beginnt. Hinsichtlich der Unterscheidung zwischen unvollkommenen und irrigen Sätzen kommt hinzu, daß grundsätzlich der Verstehenshorizont eines Satzes, von dem aus sein Sinn und also seine Qualität als wahr oder irrig bestimmt werden muß, wenigstens bei „metaphysischen“ und religiösen Sätzen sehr schwer zu bestimmen ist, ja gar nicht adäquat reflektiert werden kann. Das gilt auch für frühere Zeiten. Darum kann von der früheren Verständnissituation her der Sinn einer bestimmten Formel mit historischen Mitteln allein nicht eindeutig festgestellt werden. Man sieht dies auch an der Verschiedenheit der Deutung alter und neuer Formeln durch die verschiedenen theologischen Schulen.

Kurz und gut, Wahrheit und Irrtum lassen sich in der Theologie nicht so leicht eindeutig unterscheiden, ohne daß man auf eine kirchengesellschaftliche Sprachregelung, auf die grundsätzliche Bleibendheit der Kirche in der Wahrheit, auf die übrigen konstitutiven Momente der Einheit der Kirche, auf die Erfahrung einer Einheit zwischen Geisterfahrung und Glaubenssätzen rekurriert. Man darf nicht meinen, die Frage dieser Unterscheidung könne geklärt werden am Modell von (unmittelbar verifizierbaren oder in sich für uns einsichtigen) Sätzen, wie z. B. $2 + 2 = 4$. Es reicht auch nicht der Hinweis, ein Satz sei dann wahr, wenn er die gemeinte Wirklichkeit nicht verfehlt. Denn hier bleibt die Frage, was dieser Satz, der einer bestimmten Wirklichkeit entsprechen soll, eigentlich meint. Sonst kann die Wahrheitsfrage nicht beantwortet werden, da ja der Satz nicht noch einmal mit der von ihm gemeinten Wirklichkeit verglichen werden kann. Berufte man sich (an sich natürlich mit Recht) auf die formale Autorität des Lehramts oder der Offenbarung, dann verschiebt man die Frage nur aus der Theologie in die Fundamentaltheologie.

Nun soll gewiß nicht behauptet werden, daß es auf solche Fragen keine Antwort gebe oder geben könne, oder daß eine solche Problematik einen dogmatischen Relativismus oder Skeptizismus rechtfertige. Aber auch wenn hier diese Problematik nicht aufgearbeitet werden kann, darf man mit allem Respekt gegenüber einem solchen Dokument fragen, ob hinsichtlich der Implikationen seiner Aussage das nötige Problembewußtsein vorhanden war, und welche Konsequenzen (auch disziplinarer Art)

aus diesen Erklärungen folgen oder nicht folgen, wenn man ein solches Problem-bewußtsein einsetzt.

Das Priestertum der Kirche

Der sechste Abschnitt behandelt ein ganz neues Thema: das allgemeine Priestertum und das besondere, ministeriale Amtspriestertum. Man wird den Eindruck haben, daß sich das Dokument (bewußt oder der Sache nach) auch gegen das jüngst erschienene Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute wendet, das sich mit der Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter in den verschiedenen Kirchen beschäftigt. Man kann nicht sagen, daß das Dokument in dieser Frage viel Fortschritt und ökumenische Hoffnung bringt. Die Lehre vom sakramentalen Charakter der priesterlichen Ordination wird zu schnell zum Ausgangspunkt und Fundament der Lehre vom Amtspriestertum gemacht, während sie doch eher eine Konsequenz zu sein scheint aus einem Verständnis des Amtspriestertums, das schon vor der Lehre über den sakramentalen Charakter erfaßt werden kann. Theologen und Ökumeniker, die über diesen Abschnitt enttäuscht sind, seien darauf hingewiesen, daß das Dokument selbst erklärt, die Natur des sakramentalen Charakters werde von den Theologen unterschiedlich erklärt, und daß die Eucharistiefeier ohne ordinierten Priester nur dann für ungültig erklärt wird, wenn sie „eigenwillig“ angemaßt wird („*proprio ausu*“). Die Frage, wo eine solche Eigenwilligkeit gegeben ist, bleibt also offen. Ebenso bleibt die Frage offen, wie die Bleibendheit der priesterlichen Ordination genauer konstituiert und erklärt werden muß.

Warum dürfte ein Theologe am Ende solcher Überlegungen nicht eine gewisse Ratlosigkeit eingestehen? Warum sollte er nicht sagen dürfen, daß ihm, auch wenn er die Substanz des Dokuments als für ihn verpflichtend erachtet, doch nicht klar ist, welche disziplinarische Maßnahmen sich gegen solche ergeben – oder eventuell eben auch nicht ergeben –, gegen die sich dieses Dokument wendet? Warum dürfte ein Theologe nicht auf eigene Rechnung und Gefahr ehrlich sagen, daß ihm der ganze Fragenkomplex, um den es sich hier handelt, noch nicht so geklärt erscheint, daß man schon jetzt praktische Konsequenzen ziehen sollte? Warum dürfte er nicht der Meinung sein, daß entsprechend dem ersten Teil des fünften Abschnitts noch vieles in einem weiteren theologischen Klärungsprozeß gefunden und formuliert werden sollte, damit die alten Formeln, die ein Theologe nicht leugnen darf, so geklärt und nuanciert werden, daß sie heute in dem Maß verständlich und assimilierbar werden, wie man es, von der heutigen geistigen Situation und belehrt von dem heutigen Stand der Dogmengeschichte, erwarten darf? Darf man der Meinung sein, es sei der Kirche, ihrer Lehre und der Autorität des Lehramts nicht sonderlich zuträglich, wenn man nur eine Gehorsams-erklärung rein formaler Art forderte oder erzwänge, die im Grund dann doch alle Sach-

fragen, offenläßt? Aber auch umgekehrt: Müssen Theologen wie Hans Küng, in einer ähnlichen Verkennung der theologischen Situation wie auf seiten derer, die Maßnahmen kirchendisziplinärer Art androhen, ihre eigene Position in einer so dezidierten (wenigstens verbalen) Konfrontation mit dem Lehramt vortragen, als ob an dem Sinn und der Richtigkeit ihrer eigenen Position ebenfalls keine Zweifel bestünden?

Mir kommt noch immer vor, als habe keine der beiden Seiten genau gesagt, was sie unter „Irrtum“ in dogmatischen Sätzen versteht. Und darum scheint es mir nicht notwendig zu sein, die Kontroverse schon jetzt zu beenden. Wenn auf der einen Seite Verständnis für die Schwierigkeiten der Theologie und auf der anderen Seite ein deutlich wahrnehmbarer Respekt vor dem kirchlichen Lehramt besteht, scheint mir ein solcher vorläufiger Fortgang der Kontroverse für die Kirche keinen Schaden zu bedeuten. Dies zumal, als unter den beiden genannten Voraussetzungen in der Praxis des kirchlichen Lebens auch in der Dimension des Glaubens keine greifbare Differenz entstehen müßte.