

Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage

Als man im Jahr 1518 in Rom vom Ablassstreit zwischen Luther und seinen Gegnern Kenntnis erhielt, tat Papst Leo X. ihn als „rixae monachales“, als ein „Mönchsgezänk“, ab, dessen Triebfeder er in einer Art kollegialen Neides unter Theologen vermutete¹. Daß sich daraus Reformation und Kirchenspaltung entwickeln sollten, kam ihm offenbar nicht in den Sinn.

Obzwar auch die Debatte um die Unfehlbarkeit bereits zu einer Kirchenspaltung, nämlich der Abspaltung der Altkatholiken, beigetragen hat, dürfte ihr wohl kaum jemand die kirchenhistorische und sogar weltgeschichtliche Tragweite beimessen, die den Auseinandersetzungen am Beginn der Reformationszeit aufgrund der Konsequenzen zukommt, die sie nach sich gezogen haben. Daraus ergibt sich indes nicht sogleich, daß die Frage der Unfehlbarkeit für den Glauben belangloser wäre als die damaligen Streitpunkte. Daß von theologischen Diskussionen heute kaum mehr eine ähnliche Erschütterung ausgehen kann wie zur Zeit Luthers, liegt doch vor allem daran, daß der Glaube als ganzer weitgehend für unerheblich gehalten wird und das Leben deutlich weniger bestimmt als damals. Das aber dürfte mit eine Folge der Kirchenspaltung sein. „Wenn ein Reich in sich selbst gespalten ist, so wird es nicht bestehen können. Und wenn eine Familie in sich gespalten ist, so wird sie nicht bestehen können“ (Mk 3,24 f.). Profan gesagt: Jede Lehre, deren Anhänger unter sich zerstritten sind, verliert dadurch unvermeidlich an Glaubwürdigkeit; davon ist die Kirche nicht ausgenommen. Durch eine ehrliche Auseinandersetzung wird sich kein Vernünftiger abgestoßen fühlen, auch nicht dadurch, daß Argumente mit Entschiedenheit und Leidenschaft vorgetragen werden; das gehört zu einer lebendigen Gemeinschaft. Aber wo der Eindruck aufkommt, nicht sachliche Meinungsverschiedenheit, sondern persönliche Zwietracht werde ausgetragen, dort verliert nicht nur die umstrittene Frage für Außenstehende an Interesse, da sie ihnen nur der Anlaß zu sein scheint, private Querelen öffentlich zu verfechten, sondern die streitenden Parteien selbst verspielen ihren Kredit, und zwar beide Seiten, unabhängig davon, ob eine recht hat.

Nun ist es zugestandenermaßen schwer, bei einer harten Auseinandersetzung den Eindruck zu vermeiden, in ihr spielten persönliche Interessen eine mitbestimmende Rolle. Um dieses Risiko einzugehen, mit der Gemeinschaft, innerhalb deren man sich streitet, in ein derart schiefes Licht zu geraten, bedarf es daher eines gewichtigen Grundes.

Ob in der Diskussion um die Unfehlbarkeit derartige Gründe vorliegen, will ich nicht beurteilen. Aber ich möchte die These vertreten, daß sie nicht in der Sache gefunden werden können, um die es da geht. Und ich vermute, daß auch das Interesse, das die Öffentlichkeit an diesem Streit nimmt, nicht dem Thema „Unfehlbarkeit“ gilt, sondern vornehmlich der Affäre, daß darüber gestritten wird und von wem und wie. Ist damit behauptet, bei der Debatte um die Unfehlbarkeit handle es sich um „Mönchsgezänk“? Da es hier nicht um eine Streitigkeit zwischen Mönchen geht und auch keinesfalls unterstellt werden soll, daß die Streitenden zänkisch seien, verbietet sich diese Wortwahl. Dreierlei aber scheint mir diese Erörterung der Unfehlbarkeit dennoch mit dem „Mönchsgezänk“ gemein zu haben: sie schadet dem Ansehen der Kirche; sie ist ein innertheologisches Problem, keines der Öffentlichkeit, auch keines der Glaubenden allgemein; sie gehört selbst innerhalb der Theologie zu den in ihrer Bedeutung weit überschätzten Fragen, die ihr Gewicht vornehmlich aus der Tatsache beziehen, daß über sie gestritten wird, wobei für den Streit recht verschiedenartige Interessen – und nur selten das an der Sache – die Motive abgeben.

Von dieser letzten Behauptung hängen die beiden anderen ab, denn falls die Frage der Unfehlbarkeit sachlich unerheblich ist, verdient sie es nicht, für die Glaubenden zum Problem gemacht zu werden, und es wird zum Ärgernis, wenn man sich dennoch verbissen um sie streitet. Dieser dritten Aussage also muß unsere Aufmerksamkeit gelten.

Eine These als Antwortvorschlag

Die zu erörternde *These* besagt demnach: *Die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit ist für den Glauben des Christen sachlich von geringer Bedeutung.* Dieser Satz muß zunächst kurz erläutert und dann begründet werden; dabei ist auch auf Bedenken einzugehen, die gegen ihn erhoben werden können.

Mit Unfehlbarkeit ist die Unfehlbarkeit des Papstes bei bestimmten Lehraussagen gemeint, wie sie das Erste Vatikanische Konzil definiert hat. Die These bestreitet weder diese Definition noch möchte sie irgendeinen Zweifel daran anmelden. Sie ergreift auch nicht die Partei der „Inopportunisten“, die beim Ersten Vatikanischen Konzil die Meinung vertraten, der Zeitpunkt sei nicht günstig gewählt, um die Unfehlbarkeit des Papstes zu verkünden. Die These behauptet weniger und mehr als das. Sie sagt weniger; denn sie läßt es offen, ob es nicht dennoch geschichtlich angebracht war, dieses Dogma zu verkünden. Sie greift ebensowenig die Ansicht an, daß die Frage der Unfehlbarkeit auch heute eine kirchenpolitisch und theologiegeschichtlich wichtige Aufgabe wahrnehmen könnte. Aber sie behauptet andererseits auch mehr; denn sie bestreitet, daß dieser Lehre von der Sache her, rein vom Inhalt des dogmatisch

Festgestellten aus, zu irgendeiner Zeit eine erhebliche Bedeutung für den Glauben des Christen zukommen könne. Sie geht aber nicht so weit, ihr jegliches inhaltliche Gewicht abzusprechen, zumal höchst fraglich wäre, ob eine – selbst durchaus wahre und zu einem theologischen Kontext gehörige – Aussage zum Dogma erhoben werden könnte, wenn sie für den gelebten Glauben völlig belanglos bleiben müßte. Auch wenn die vorgelegte These angenommen wird, bietet sich also Unfehlbarkeit weiter als Thema für innertheologische Erörterungen an. Aber eine Diskussion über sie verliert dann jene Brisanz, die einem Problem anhaftet, das alle Gläubigen im Kern ihres Glaubens beträfe. Daher könnten diese Überlegungen dazu beitragen, den Disput über die Unfehlbarkeit zu versachlichen. Allerdings dürften sie selbst nicht unumstritten akzeptiert werden; deshalb soll in der folgenden Begründung versucht werden, ihre Strittigkeit weitestmöglich auszuräumen.

Die Begründung der These, die zugleich zu einer Herausarbeitung der engeren Bedeutung der Unfehlbarkeit führt, wird in *vier Schritten* vorgetragen. Im *ersten* wird die „*quaestio facti*“ behandelt, nämlich darauf hingewiesen, daß das Dogma der Unfehlbarkeit schon deshalb im Glauben des Christen tatsächlich keine bestimmende Rolle spielt, weil es weithin mißverstanden wird. Versucht man dieses Mißverständnis auszuräumen und den Sinn des Dogmas genauer festzulegen, dann erweist es sich – so der *zweite* Beweisschritt – gerade in dieser größeren Exaktheit als weniger anwendbar auf die Glaubenssituation des normalen Christen. Wenn ihm aber dennoch ein entscheidendes Gewicht zuerkannt wird, so erwächst dies aus Fehlerwartungen, die man an das Dogma richtet, die dieses aber nicht erfüllen kann; das soll im *dritten* Begründungsschritt aufgezeigt werden. Im *vierten* soll schließlich umrissen werden, welche Funktion für den Glauben der Lehre von der Unfehlbarkeit dennoch zukommt. Nicht die Unfehlbarkeit des Papstes unmittelbar, sondern die Lehre darüber steht dabei im Mittelpunkt unserer Erörterungen, wenn dieser Unterschied auch insofern vernachlässigt werden kann, als die Lehre beansprucht, wahr zu sein, also nur die tatsächliche Unfehlbarkeit wiederzugeben.

Das mißverstandene Dogma

Die kirchliche Lehre von der Unfehlbarkeit kann schon deswegen auf den Glauben der Katholiken keinen unmittelbaren Einfluß von Belang ausüben, weil sie weithin gar nicht verstanden wird. Bereits das Wort „unfehlbar“ verhindert ein rechtes Verständnis, wie bereits wiederholt festgestellt worden ist². In der normalen Sprache gebraucht man „unfehlbar“ ohnehin meist als Adverb („Dieser Plan wird unfehlbar scheitern“); als Eigenschaft spricht man es gelegentlich einem Vorhaben oder Tun zu, wenn man ausdrücken will, daß es sein

Ziel sicher erreichen wird. Seltener nennt man auch ein Erkenntnisvermögen unfehlbar, wenn es „treffsicher“ ist („Er hat ein unfehlbares Gespür für die Schwächen seines Gegners“); aber in diesem Zusammenhang ist das Wort „untrüglich“ geläufiger. Auf eine Person wird das Wort kaum angewandt, höchstens in der verneinenden Formel: „Kein Mensch ist unfehlbar.“ Daher sträubt sich das Sprachempfinden, von einem „unfehlbaren Menschen“ zu sprechen. Dieser ungewöhnliche Ausdruck könnte vielleicht besagen sollen, daß ein Mensch nicht nur fehlerlos ist, sondern gar nicht imstande ist, Fehler zu begehen. Bereits einen fehlerlosen Menschen würde man aber eher mit leichtem Grausen als eine merkwürdige Ausgeburt bestaunen als bewundern oder gar lieben.

Von diesem Verständnis her stößt denn auch die Aussage, der Papst sei unfehlbar, verbreitet auf eine Ablehnung, die mehr im Emotionalen begründet ist als in theoretischen Überlegungen. Man verkennt die Macht der Sprachgewohnheit, wenn man glaubt, dem dadurch abhelfen zu können, daß man immer wieder erklärt, so dürfe das Wort „unfehlbar“ in diesem Zusammenhang nicht verstanden werden. Wie ein Wort verstanden wird, bestimmt nämlich stets der tatsächliche Sprachgebrauch weit nachhaltiger als alle nachgeschobenen Erläuterungen.

Man kann aber nicht einmal die Uninformiertheit der Durchschnittskatholiken für das Mißverständnis der Unfehlbarkeit verantwortlich machen; denn auch Theologen sind sich über die Bedeutung dieses Wortes offenbar nicht im klaren. So spricht Küng etwa von „grundsätzlich unfehlbaren Sätzen“³. Auch Theologen, die seiner Ansicht widersprechen, gebrauchen dennoch ähnliche Formulierungen, sagen etwa, eine kirchliche Lehre sei unfehlbar⁴. Ein Satz kann, wenn er sinnvoll ist und behauptet wird, entweder wahr oder falsch sein. Aber was heißt, er sei unfehlbar? Küng antwortet: „Unter infalliblen Sätzen verstehen wir ganz im Sinne des Vaticanums I Aussagen, die aufgrund einer göttlichen Verheißung als von vorneherein 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.“ Und er unterscheidet unfehlbare von verbindlichen Glaubenssätzen. Auch hier wieder übernehmen Theologen, die seine Ansicht nicht teilen, dennoch seine Terminologie und sprechen von „irrtumsfreien“ Sätzen.

Von Sätzen zu sagen, sie seien nicht irrig oder irrtumsfrei, ist ein zumindest sehr verkürzter, wenn nicht schlampiger Sprachgebrauch, der in einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung keinen Platz haben sollte. Außerdem sollte man nicht ununterschieden Sätze, Propositionen, Formulierungen, Definitionen, Formeln als möglicherweise wahr nebeneinanderreihen. Nur feststellende Sätze, die sinnvoll sind und die jemand behauptet, können wahr oder falsch sein. Auch wahre Behauptungen können irreführend, mißverständlich, unzweckmäßig und ungenau sein. Ein Irrtum besteht darin, daß jemand einen falschen Satz für

wahr oder einen wahren für falsch hält. Eine solche Meinung wäre dann irrig. Der Mensch irrt sich, nicht die Behauptung. Und wenn ein Mensch sich nicht irrt, also in diesem Sinn „irrtumsfrei“ ist, dann ist das, was er sinnvoll behauptet, entweder wahr oder gelogen (eine Lüge ist kein Irrtum!).

Mir scheint, kurz gesagt, solange Theologen von unfehlbaren oder irrtumsfreien Sätzen reden, muß man den Verdacht haben, daß sie selbst nicht wissen, was sie sagen. Wenn sie meinen, diese Sätze seien wahr, warum sagen sie es dann nicht einfach? Jedenfalls wird aus solchen Debatten die Vermutung genährt, selbst etliche fachkundige Theologen seien sich über die Bedeutung des Wortes „unfehlbar“ nicht hinreichend klar, so daß von einem nicht theologisch gebildeten Katholiken eine Überzeugung von der Unfehlbarkeit, die nicht durch Mißverständnisse verfälscht oder verhindert ist, noch weniger zu erwarten ist. Diese Erwartung dürfte sich durch eine Umfrage leicht bestätigen lassen.

Das rechte Verständnis des Dogmas

Wenn demnach das Dogma von der Unfehlbarkeit – und das soll hier ja wohl heißen: das recht verstandene Dogma – keinen bestimmenden Einfluß auf den Glauben vieler Katholiken auszuüben vermag, weil dieses rechte Verständnis weithin fehlt, so bliebe doch zu fragen, ob es nicht diesen Einfluß haben könnte und sollte, wenn es hinreichend genau verständlich gemacht würde. Der zweite Begründungsschritt der These verneint diese Frage. Die mühsame, aber theologisch gewiß lohnende genauere Erläuterung des Dogmas, die innerhalb der Theologie schon umfassend geleistet wurde, wiederholt er nicht. Er geht zunächst von der dogmatischen Formulierung aus, die feststellt: „Wenn der Römische Bischof ‚ex cathedra‘ spricht, d. h. in der Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen mit seiner höchsten apostolischen Autorität bestimmt, eine Lehre über Glauben und Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so besitzt er aufgrund des göttlichen Beistandes, der ihm im heiligen Petrus verheißen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche ausgestattet haben wollte, wenn sie über eine Glaubens- oder Sittenlehre endgültig entscheidet. Diese Entscheidungen des Römischen Bischofs sind daher von sich aus und nicht durch die Zustimmung der Kirche unabänderlich.“⁵

Für das Verständnis dieses Textes ist es natürlich ausschlaggebend, was mit Unfehlbarkeit gemeint ist. Darüber sagt die dogmatische Formulierung selbst nichts. Aber die kirchliche Interpretation gibt an, damit sei ausgedrückt, der Papst werde bei solchen „Definitionen“, diesen feierlichen Entscheidungen, vom Irrtum bewahrt⁶. Auch diese Erläuterung bedarf jedoch einer weiteren Erklärung. Es ist nämlich deutlich zu machen, worauf sich der Irrtum beziehen könnte, der hier ausgeschlossen wird. Man wird antworten, das sei doch klar, er

beziehe sich auf den Satz oder die Sätze, in denen eine solche Definition ausgesprochen werde. Gegenfrage: Er bezieht sich also nicht darauf, was der Papst denkt, sondern auf das, was er sagt? Mir scheint, die Antwort muß heißen: Ja, auf das, was er sagt.

Daß diese Unterscheidung nicht spitzfindig ist, mag an folgendem Beispiel deutlich werden. In der Bulle „*Unam sanctam*“ von Bonifaz VIII. aus dem Jahr 1302 steht ein Satz, dem man einen dogmatisch verpflichtenden Charakter zuschreibt⁷; er lautet: „Dem römischen Papst sich zu unterwerfen, ist für alle Menschen unbedingt zum Heil notwendig: Das erklären, behaupten, bestimmen und verkünden Wir.“ Versteht man diesen Satz als eine Konkretisierung der (selbst interpretationsbedürftigen) Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche, kann er als Glaubenswahrheit gelten. Es ist aber höchst fraglich, ob ihn der Papst damals in diesem eingeschränkten Sinn verstanden hat, denn „die Bulle *Unam sanctam* (1302) ist die klassische Formulierung bzw. Zusammenfassung der spezifisch mittelalterlichen Ansprüche des Papsttums auf die oberste Welt-herrschaft“⁸. Auch das rechte Verständnis des Glaubenssatzes „Außerhalb der Kirche kein Heil“ dürfte nicht daran zu messen sein, was bei seiner Verkündung (etwa im Vierten Laterankonzil, 1215) gedacht wurde; denn damals herrschte die Meinung, „daß niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude, noch Häretiker, noch Schismatiker des ewigen Lebens teilhaft wird“ (Konzil von Florenz, 1442). Daran, daß Menschen ohne ihre Schuld die Kirche nicht kennen und, wie das Zweite Vatikanische Konzil feststellt, dennoch das Heil erlangen können, dachte man nicht. Die Irrtumsfreiheit, um die es bei der Unfehlbarkeit geht, bezieht sich also wohl nicht auf eine unausgedrückte Meinung, auf das, was man sich gedacht hat, sondern auf das, was gesagt ist. Die aus einem unfehlbaren Verkündigungsakt resultierende Äußerung ist wahr – und eben darin besteht die Unfehlbarkeit des Aktes.

Aber mit dieser kurzen Feststellung ist das Problem noch keineswegs erschöpfend geklärt. Es kann nämlich weiter gefragt werden: „Wahr in welchem Verständnis?“ Es ist nicht sinnvoll zu sagen, ein Satz sei an sich wahr, wenn dieses „an sich“ davon absehen will, daß der Satz von irgend jemandem verstanden sein muß, damit er – in diesem Verständnis – wahr sein kann. Es hat sich nun gerade gezeigt, daß es nicht ohne weiteres ausgemacht ist, daß es das Verständnis des verkündenden Papstes ist, in dem ein päpstliches Dogma wahr ist. Aber selbst gesetzt, in dieser Deutung wäre es immer wahr, so bliebe doch weiter offen, ob ein solcher Satz auch von irgendeinem anderen richtig verstanden, also auch in dessen Verständnis wahr ist. Wenn man sagt – und das läßt sich wohl schwerlich bestreiten –, daß auch die durch Unfehlbarkeit garantiert wahren Sätze mißverstanden werden können, so ist durch eine unfehlbare Verlautbarung allein nicht auszuschließen, daß der so festgestellte Satz doch im (Miß-)Verständnis der Mehrheit falsch wäre.

Hierin scheint mir der eigentliche Schwachpunkt der Lehre von der Unfehlbarkeit zu liegen, eine Schwäche, die nicht ihre Wahrheit angreift, sondern – gerade im Sinn unserer These – ihre breite Verwertbarkeit für den Glauben der Christen. Was hilft ein Satz, der wahr ist und den doch jedermann mißverstehen kann? Was hilft eine Unfehlbarkeit, die das rechte Verständnis der Gläubigen nicht garantiert? Das Dogma der Unfehlbarkeit selbst stellt ja mit den Mißverständnissen, denen es unterliegt, ein Paradebeispiel dafür dar, daß sich diese durch eine Dogmatisierung nicht ausschließen lassen.

Man könnte gegen diese bisherigen Darlegungen des zweiten Begründungsschritts den ernstesten Einwand erheben, er ziehe das Dogma der Unfehlbarkeit selbst in Zweifel und nicht nur seine Bedeutungsträchtigkeit für den Glauben. Denn es wird gesagt, Sätze seien nicht an sich, d. h. abgesehen von ihrem Verständnis, ihrem Sinn, wahr. (Das läßt sich schwer bestreiten.) Es wird weiter behauptet, auch durch Unfehlbarkeit garantierte Sätze seien nicht notwendig wahr in dem Sinn, wie sie vom einzelnen verstanden werden, da sich auch bei Dogmen nicht ausschließen läßt, daß sie mißverstanden werden. (Dafür lassen sich genügend Beispiele schwerwiegender Mißverständnisse auch bei Gläubigen anführen.) Schließlich wird zumindest offengelassen oder sogar in Zweifel gezogen, daß dogmatische Aussagen in dem Verständnis wahr sein müssen, das die sich unfehlbar äuffernde Autorität von ihnen hatte. Dann erhebt sich doch die Frage, in welchem Sinn sie dann überhaupt noch wahr sein können. (Wenn aber keine Wahrheit mehr garantiert wäre, schwände doch offenkundig auch die Unfehlbarkeit.)

Wenn wir auf diese Frage antworten wollen, ist es wichtig, an der bereits beschriebenen einleuchtenden Feststellung festzuhalten, die etwa in einer modernen „Einführung in die Logik“ so formuliert wird: „Nur bei einer interpretierten Sprache ist es sinnvoll, von wahren und falschen Sätzen zu sprechen.“⁹ Für die Interpretation und das Verständnis eines Satzes ist jedoch der Interpretationsrahmen oder – wie die Hermeneutik sagt – das Vorverständnis bestimmend. Auch für die Frage, ob ein Satz wahr oder falsch sei, ist daher das Vorverständnis, von dem her ich ihn angehe und in dem ich ihn verstehe, mitentscheidend. Der christliche Glaube bildet für den, der glaubt, einen solchen Verständnisrahmen für die einzelnen Glaubenssätze.

Ein Glaubenssatz ist wahr, heißt aus dieser Sicht: Er ist wahr in dem Verständnis, das sich vom ganzen und recht erfaßten Glauben her aufschließt. Er wirkt dann – auch das ist eine hermeneutische Grundregel: der „hermeneutische Zirkel“ – auf dieses Gesamtglaubensverständnis zurück. Das gilt nun auch von den durch Unfehlbarkeit garantierten Sätzen: ihre Wahrheit ist abhängig vom rechten Glaubensverständnis dessen, der sie vernimmt; sie können aber dann, so verstanden, wieder bestimmend auf dieses rechte Glaubensverständnis zurückwirken.

Was die Unfehlbarkeit nicht leistet

Aber ist damit nicht doch, wenigstens für den „Rechtgläubigen“, ein entscheidender Nutzen der Unfehlbarkeit aufgewiesen und so die begründende These erschüttert? Mir scheint nicht, und zwar aus mehreren Gründen. Zum einen, das sei wiederholt, behauptet die These nicht die völlige Nutzlosigkeit der Unfehlbarkeitslehre, sondern bestreitet nur, daß sie für den tatsächlichen Glauben der Katholiken von weitreichender Bedeutung sei. Dafür stützt sie sich nicht auf die Tatsache, daß die Kirche fast zweitausend Jahre ohne dieses Dogma ausgekommen ist; denn es geht hier nicht sosehr um die dogmatische Formulierung als um die Lehre von der Unfehlbarkeit allgemein. Um die eingeschränkte Bedeutung der Unfehlbarkeit darzutun, sei hier nur aufgezählt, was sie nicht leistet.

Sie kann den Glauben nicht begründen, wie es vielleicht ein rationalistisches Glaubensverständnis wünschen würde, das dem Wissenschaftsideal des vorigen Jahrhunderts entspricht. Sie kann nämlich nicht unfehlbar garantierte Sätze als Ausgangspunkt des Glaubens, als seine Axiome sozusagen, liefern, von denen dann alles weitere logisch abzuleiten oder wenigstens durchgehend zu begründen wäre. Einmal hängt, wie gesagt, die Wahrheit dieser Sätze von einem bereits vorgegebenen Glaubensverständnis dessen ab, der sie vernimmt. Außerdem ließe sich die Lehre von der Unfehlbarkeit, von der in dieser Sicht alles weitere abhinge, gerade nicht noch einmal selbst so begründen, daß sie jemand unfehlbar garantiert. „Das System der christlich-katholischen Glaubenswahrheit als ganzes und seine subjektive Annahme ruhen nicht auf dem Infallibilitätssatz; dieser wird vielmehr objektiv und subjektiv vom System getragen und hat so nur die Funktion einer relativ sekundären Kontrollinstanz innerhalb des Systems bei einem sekundären Konfliktfall, der das System als ganzes voraussetzt und nicht selbst direkt in Frage stellt.“¹⁰

Sie kann den Glauben des „Normalgläubigen“ nicht absichern, wie dieser es vielleicht selbst wünschen würde. Wenn nämlich nicht wenige Katholiken die Unfehlbarkeit des Papstes nicht nur für gegeben, sondern für wünschenswert erachten, und zwar oft eine Unfehlbarkeit, die weit über die dogmatisch umschriebene hinausgeht und die ungefähr besagt, daß der Papst zumindest in allen Handlungen, die sich auf die Kirche richten, das Richtige sagt oder in die rechte Richtung führt („Einer muß schließlich sagen, wo's lang geht!“), dann erwächst diese „fromme“ Meinung meist dem verständlichen Wunsch, in den als schwierig und gefährlich, weil heilsbedeutsam empfundenen Fragen des Glaubens und des ethischen Verhaltens nicht in eigener Verantwortung den rechten Weg suchen zu müssen, sondern, von dieser Verantwortung entlastet, nur den Entscheidungen eines anderen folgen zu müssen, um nicht fehlzugehen, und das in absoluter Sicherheit.

Nur kann die päpstliche Unfehlbarkeit diesen Wunsch nicht erfüllen. Die ab-

solute Sicherheit kann der „Normalgläubige“ – und nicht nur er – schon deshalb nicht auf diesem Weg gewinnen, weil er sich weder über die Rechtmäßigkeit des Papstes mit absoluter Gewißheit versichern kann noch darüber, ob die Vorbedingungen für eine unfehlbare Lehräußerung gegeben sind, zu denen es z.B. auch gehört, daß der Papst nicht „eine neue Lehre veröffentlichen“ könnte, sondern nur „mit dem Beistand des Heiligen Geistes die durch die Apostel überlieferte Offenbarung, das Gut des Glaubens, heilig bewahren und getreu auslegen“ kann (Vatikanum I). Vor allem aber ist dem Gläubigen weder der Wortlaut noch der Verkündigungsakt einer dogmatischen Äußerung unmittelbar zugänglich, außer er wäre bei einer „Definition“ anwesend, noch die Wortbedeutung, wenn er nicht ein guter Latinist ist, noch der Sinn der Aussage, wenn er nicht ein umfassend informierter Theologe ist. Wenn einer einwendet, eine derartig rundum abgesicherte absolute Gewißheit dürfe nicht verlangt werden, dann stimme ich ihm unter Vorbehalt zu: Zu unfehlbar garantierten Glaubensaussagen gibt es keinen unfehlbar garantierten Zugang. Mein Vorbehalt: Aber zum Glauben selbst gehört es, daß ich in ihm absolut gewiß bin. Eben deshalb läßt sich diese Gewißheit nicht von der Unfehlbarkeit herleiten.

Auf die Frage, worin diese Gewißheit denn sonst gründe, wenn nicht auf der verbürgten Glaubensbotschaft, kann hier leider nur mit einer Andeutung eingegangen werden. Ich sähe ihren Grund in der unausweichlichen Hinordnung des Menschen auf das Absolute, von dem er im Glauben erfährt, daß es Gott ist, und die er entdeckt, wenn er sich um die Grundentscheidung seines Lebens müht. Diese kurze Bemerkung mag darauf hinweisen, daß eine umfassendere Einordnung der Unfehlbarkeitsfrage auch grundsätzliche fundamentaltheologische Erörterungen voraussetzte.

Der Durchschnittschrist begegnet jedenfalls keinen unfehlbaren Äußerungen, bestenfalls deren Übersetzungen. Sein Glaube ist auch nicht von solchen dogmatischen Formulierungen getragen, sondern von dem, was er von seinen Eltern und Lehrern und dem Pfarrer in der Schule oder auf der Kanzel erfährt, eventuell noch unterstützt von religiösen oder theologischen Veröffentlichungen. Zudem sind die Fragen, die für seinen Glauben wichtig sind, weil sie ihn irritieren oder quälen oder als Gegenargumente erschüttern, kaum je unfehlbar entschieden worden – vielleicht muß man sagen: glücklicherweise –, ob es sich um die Verurteilung Galileis oder den Kampf gegen die Abstammungslehre, um die „Pillenenzyklika“ oder die kirchliche Ehegesetzgebung, um Hexenverbrennung oder Rechtfertigung der Todesstrafe, um die Verpflichtung zum Zölibat oder den Ausschluß des Priestertums der Frau handelt. In all diesen Fragen muß er sich seine christliche Überzeugung erarbeiten, ohne sich auf unfehlbare Entscheidungen des Papstes berufen zu können oder zu müssen.

Mir scheint aber, daß dies nicht eine dem „Durchschnittschrsten“ vorbehaltene Situation darstellt, daß er für seinen Glauben ohne unfehlbar garantierte

Sätze auskommen kann. Auch wenn ein Theologe oder ein Bischof – nehmen wir an, sie seien deutschsprachig – vor sich selbst ausdrücklich Rechenschaft geben wollte, was er genau besehen glaubt (und das dürfte gar nicht so häufig vorkommen und braucht es auch nicht), dann wird er seinen Glauben in Sätze fassen müssen, denen er ohne Rückhalt zustimmen kann. Diese Sätze werden aber kaum je in der unveränderten Wiedergabe eines Dogmas bestehen, sie werden ja jedenfalls nicht griechisch oder lateinisch formuliert sein. Freilich kann sich ein Theologe eher als der Laie zu den dogmatischen Quellen durcharbeiten, um seinen Glauben daran zu orientieren. Aber auch für ihn ist es dann nicht damit getan, den Originaltext zur Kenntnis zu nehmen; er wird vielmehr dessen Sinn mit Hilfe seines theologischen Wissens und meist noch weiterer gründlicher Studien herausarbeiten und in die Sprache umsetzen müssen, in der er selbst seine Glaubensaussagen ausdrückt, um sie daran messen zu können. Vor allem aber wird – und darin unterscheidet er sich nicht vom „Durchschnittschristen“ – sein eigenes Glaubensverständnis den Hintergrund abgeben, von dem her er erst die dogmatische Aussage richtig verstehen und beurteilen kann.

Auch aus den Überlegungen dieses dritten Begründungsschritts muß also gefolgert werden, daß der Unfehlbarkeit und den durch sie garantierten Äußerungen des Papstes keine besondere Bedeutung für den Glauben des einzelnen Christen zukommt.

Die Funktion der Unfehlbarkeit

So fragt sich schließlich, welche Aufgabe für den Glauben des Christen der Unfehlbarkeit überhaupt noch verbleibt, und zwar – so kann man jetzt ausweitend fragen – sogar des unfehlbaren Lehramts der Kirche überhaupt, also nicht allein des Papstes. Mir scheint, zumindest zwei Dienste kann man angeben, die dieses Lehramt dem Glauben zu leisten hat.

Der erste ist der einer bisweilen unerläßlichen *Orientierungshilfe*. In Anlehnung an eine Äußerung von Karl Rahner, mit der er seine Auffassung von der Künigs abheben möchte¹¹, läßt sich etwa eine Formulierung vorschlagen, mit der ein Katholik die Abhängigkeit seines Glaubens von der Kirche umreißen könnte. Sie hieße etwa: Das Glaubensbewußtsein der Kirche ist die maßgebliche äußere Instanz für meinen christlichen Glauben, und zwar so, wie es sich vor allem in der Heiligen Schrift und dann in den Lehrentscheidungen des ordentlichen und außerordentlichen Lehramts der Kirche ausspricht und aus der einmütigen Auffassung der Gläubigen ergibt. Die den Glauben der Kirche feststellenden Aussagen des Lehramts können so verbindlich aufgestellt (und dann eben auch für mich bindend) sein, daß ich keine ihrem rechten Verständnis entgegengesetzte Meinung vertreten kann, ohne gegen meinen Glauben an Christus zu verstoßen.

Im letzten Satz ist auch die zweite Funktion des unfehlbaren Lehramts mit ausgedrückt: Es kann verbindliche *Sprachregelungen* treffen, etwa um der Einheit der Kirche oder dem Verständnis der Gläubigen zu dienen. Wenn das Lehramt für diese Festlegungen nicht bindend fordern könnte, man müsse sich als Christ daran halten, dann könnte es diesen Dienst nicht leisten.

Die Unfehlbarkeit garantiert uns, daß die in höchster Verbindlichkeit geäußerten Glaubensaussagen und Sprachregelungen – recht verstanden – dem Glauben und der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden dienen. Obwohl diese das rechte Glaubensverständnis – die entscheidende innere Glaubenssubstanz – voraussetzen müssen, um recht verstanden zu werden, wirken sie doch dann ihrerseits auf dieses Glaubensverständnis des einzelnen und damit auch auf das Glaubensbewußtsein der Kirche zurück. Sie können allerdings dieses rechte Glaubensverständnis weder ersetzen noch allein begründen, noch von außen mit absoluter Sicherheit bestimmen. Aber es käme gar keine Verbindlichkeit von Äußerungen oder Festlegungen im Bereich des Glaubens zustande, wenn ich nur jene Aussagen gelten ließe, die ich aus eigenem als wahr erkannt oder bewiesen hätte. Ich könnte jedoch andererseits nichts als verbindlich für meinen Glauben anerkennen, falls ich befürchten müßte, ihm dadurch zu schaden. Daher muß zumindest ausgeschlossen sein, daß Aussagen und Regelungen, die von der Kirche mit höchster Verbindlichkeit an mich gerichtet werden – vorausgesetzt, ich verstehe sie richtig –, meinen Glauben beeinträchtigen. Eben das verbürgt die Unfehlbarkeit der Kirche, die auch unter besonderen Umständen einzelnen päpstlichen Entscheidungen zukommen kann.

Schlußfolgerungen

Vom rechten Glauben aus – so könnte man kurz zusammenfassen – sind die mit höchster Verbindlichkeit vorgelegten Lehräußerungen der Kirche auch selbst recht zu verstehen, und sie dienen dann in diesem Verständnis als verlässliche Orientierungspunkte für den Glauben. Folgendes wird daraus deutlich: Vergleicht man, welche Aufgabe dem rechten Glaubensverständnis und welche dem verbindlichen oder gar unfehlbaren Lehramt bei der Grundlegung des rechten Glaubens zukommt, dann scheint die des Glaubensverständnisses oder Glaubenssinnes weitaus entscheidender. Wer dagegen einwenden möchte, der Glaube komme doch vom Hören, also sei das Lehramt mindestens so wichtig wie die „Hörfähigkeit“ des Glaubenden, dem muß ich entgegenhalten, er verwechsle Kirche mit „Amtskirche“ (ein schiefes Wort!). Natürlich muß mir, damit ich glauben kann, die christliche Botschaft gesagt werden. Aber sie wird mir bei weitem nicht nur von Amtsträgern gesagt. Leider überlassen zu viele christliche Laien diese Aufgabe, den Glauben weiterzusagen, einfachhin den Geistlichen.

Diese sollten aber weit mehr das Lehren der Kirche vorantreiben, lenken, koordinieren als es zu „monopolisieren“.

Wenn für den Glauben Sätze nötig sind, dann müßte jeder Gläubige diese Sätze sagen. Er sollte sie aber weder als auswendig gelernte Formeln blind wiederholen noch in bloßen Selbstgesprächen vor sich her sagen; er sollte sie vor allem den anderen sagen. Und er sollte sie verständlich und glaubhaft sagen. Dann – so schiene mir – würde für den Glauben offenkundig, daß die Unfehlbarkeit des Lehramts eine Angelegenheit für *Grenzfälle* und *Notsituationen* ist; der alltäglich gelebte Glaube hat anderes nötiger. Und daß dies nicht zureichend angeboten wird, nämlich christlich verständliches Wort und überzeugendes Leben, das können wir nicht einem fernen Lehramt ankreiden, das ist unsere Sache. Freilich nicht unsere aus eigenem erwachsene Leistung, sondern eine, die wir als Geschenk annehmen müssen, ebenso wie das nun oft genannte Glaubensverständnis, die Voraussetzung des Glaubens, die der Heilige Geist in uns bereitet.

Daß in diesem Glaubensverständnis die entscheidende Vorbedingung für den Glauben gesehen werden muß, sowohl für den, den wir zu lehren, wie für den (-selben), den wir zu verstehen haben, sagt eindrücklich der Erste Korintherbrief, mit dessen Worten diese Ausführungen schließen sollen: „So erkennt auch keiner Gott – nur der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt wurde. Davon reden wir auch, nicht in Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, indem wir den Geisterfüllten das Wirken des Geistes deuten. Der ungeistige Mensch aber nimmt nicht an, was vom Geist kommt. Torheit ist es für ihn, und er kann es nicht verstehen, weil es nur durch den Geist geprüft werden kann. Der geisterfüllte Mensch prüft alles, ihn aber vermag niemand zu prüfen. Denn wer begreift den Geist des Herrn? Wer kann ihn belehren? Wir aber haben den Geist Christi“ (1 Kor 2, 11–16).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 4 (Freiburg 1967) 55.

² Z. B. von H. Fries mit seinem Beitrag „Das mißverständliche Wort“, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, hrsg. v. K. Rahner (Freiburg 1971) 216–232.

³ Z. B. in: Unfehlbar? Eine Anfrage (Köln 1971) 122.

⁴ Z. B. in: Zum Problem Unfehlbarkeit, 215, 279.

⁵ Vgl. Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Nr. 3064.

⁶ Vgl. Gemeinsames Kanzelwort der deutschen Bischöfe zum Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis Prof. Dr. Hans Küngs vom 7. 1. 1980, S. 2.

⁷ Vgl. Denzinger-Schönmetzer, Vorbemerkung zu Nr. 875 (vor Nr. 870).

⁸ J. Lortz, Geschichte der Kirche, Bd. 1 (Münster 1962) 428 f.

⁹ W. K. Essler, Einführung in die Logik (Stuttgart 1969) 34.

¹⁰ K. Rahner, Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, 9–26, Zitat 19. ¹¹ K. Rahner, Replik, ebd. 49–70. Vgl. den letzten Satz S. 53.