

## Aus Wissen und Leben

---

### *Die theologische Diskussion um das Unfehlbarkeitsdogma*

Von Leo S c h e f f c z y k, München

Die Lehre von der Unfehlbarkeit war zu allen Zeiten für die Theologie ein Problem. Diese Feststellung richtet sich keineswegs gegen die Festigkeit und Sicherheit des *Glaubens* an diese Wahrheit, der für den katholischen Christen, zumal nach der Definition der Infallibilität, unabdingbar sein sollte; aber Glaubensgewißheit und verbleibende theologische Problematik schließen einander nicht aus, wenn man Glauben und Theologie nicht in unzulässiger Weise identifiziert.

Insofern ist es kein Ausnahmefall, wenn in einer Zeit besonderer geistiger Bewegtheit und der von der Kirche selbst geforderten Neuinterpretation der Dogmen (vgl. die Ansprache Johannes' XXIII. zur Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils) auch das Dogma von der Unfehlbarkeit von der Theologie in seiner Problemhaftigkeit neu gesehen und seine Schwierigkeiten kritisch beleuchtet werden.

Das hat zuletzt *H. Küng* in seinem Buch »Unfehlbarkeit«? Eine Anfrage« (Einsiedeln<sup>2</sup> 1970) in besonders drastischer Weise getan. Allerdings hat er darin nicht nur die Schwierigkeiten des heutigen Denkens diesem Dogma gegenüber aufgedeckt, was ein legitimes Anliegen der Theologie und des mündigen Glaubens wäre; denn »tausend Schwierigkeiten ergeben noch keinen einzigen Zweifel« (Newman). In Küngs Buch scheint dagegen der Schritt von der Erkenntnis der Schwierigkeiten zum (nicht mehr nur methodischen) Zweifel und darüber hinaus zur dezidierten Ablehnung des Dogmas in dem von der Kirche verstandenen Sinne getan. Darüber kann auch die im Untertitel auftretende Bezeichnung des Buches als einer »Anfrage« kaum hinwegtäuschen. Wenn es sich als »Frage« gibt, dann wohl nur im Sinne einer Suggestivfrage, die die gewünschte Antwort unverhohlen suggeriert.

Es ist nicht alltäglich, daß fünfzehn Fachtheologen sich gehalten sehen, zu einer einzelnen Arbeit in einem Sammelwerk Stellung zu nehmen, wie es in dem von *K. Rahner* herausgegebenen Band »Zum

Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng« (Quaestiones disputatae 54, Freiburg 1971) geschieht. Dies ist um so auffallender, wenn man feststellt, daß viele der von Küng angeführten Argumente gegen die Unfehlbarkeit (abgesehen von dem »Aufhänger« »*Humanae vitae*«) nicht neu sind, sondern schon oft vorgebracht wurden. Man vergleiche dazu etwa die »Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit zur Beförderung einer freieren Prüfung des Katholizismus« des Aufklärers *Felix Anton Blau* (Frankfurt a. M. 1791) oder *J. v. Döllingers* »Der Papst und das Konzil« (1869) oder *J. Frohschammers* »Zur Würdigung der Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche« (1869). In neuerer Zeit hat der evangelische Kirchenhistoriker *W. v. Loewenich* in seinem Buch über den »Modernen Katholizismus« (1956) das Programm Küngs in einigen Sätzen voraus entworfen, die wie eine Kurzfassung des Küngschen Buches anmuten: »Das reformatorische und das moderne Denken kennen keine irdische Autorität, die in der Wahrheitsfrage absolute Bindungen aufstellen könnte. Der Hinweis auf den Beistand des Heiligen Geistes kann uns nicht von der Einsicht entlasten, daß es sich in der organisierten Kirche und im Papsttum um eine geschichtliche, d. h. um eine irdische Größe handelt. Darum sind ihre Entscheidungen vor dem Merkmal alles Irdischen, vor der Irrtumsfähigkeit, nicht gesichert. Auch der Beistand des Heiligen Geistes, den wir keineswegs bestreiten, kann nicht als eine Sicherung verstanden werden, die sozusagen automatisch wirksam werden muß. Es ist eine Mißdeutung, diesen Glauben, den die Bibel meint, gleichzusetzen mit formulierten dogmatischen Sätzen. . . . Letzte Wahrheit ist immer Wahrheit Gottes. . . . Eine Kirche, die für sich die absolute Irrtumsfähigkeit in Anspruch nimmt, überschreitet nach unserem Dafürhalten diese Grenze. Darin liegt für uns die religiöse Unerträglichkeit des Unfehlbarkeitsdogmas« (S. 62f).

So liegt es wohl nicht so sehr an der inhaltlichen Neuheit der Thesen Küngs, die die betreffenden Theologen zur Stellungnahme veranlaßten, als vielmehr an der zeitgeschichtlichen Situation, die nach einem klärenden Wort in einer für das Wesensverständnis des katholischen Christentums nicht unwichtigen Frage verlangt und dies vor allem jenen gegenüber, die die Thesen des Buches nicht selbst nachprüfen können. Im übrigen fiel manchen Autoren (was u. a. besonders *J.*

*Ratzinger* hervorhebt) aus kollegialen und menschlichen Gründen die Aufnahme einer solchen Diskussion, die unweigerlich eristisch geraten muß, nicht leicht. Aber wo es (um an das Wort des Aristoteles zu erinnern) um »Platon *oder* die Wahrheit« geht, bleibt auch einem Theologen keine Wahl. Es darf allerdings schon zu Anfang gesagt werden, daß die Auseinandersetzung sachlich, in manchen Fällen sogar freundschaftlich geführt wird und sich in Stil und Ton wohltuend von der aggressiven und militanten Art des Buches »Unfehlbar?« (im folgenden U) unterscheidet.

Den Beginn des Disputs setzt *K. Rahner* mit einer Untersuchung »Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie«, die insofern als gutes Präludium des Ganzen angesehen werden darf, als Rahner hier die wohl für alle folgenden Beiträge verbindliche Grundeinsicht formuliert, daß auch das Infallibilitätsdogma selbstverständlich geschichtlich zu verstehen ist, d. h. konkret, daß es heute unter neuen Perspektiven und Verstehenshorizonten interpretiert werden muß und seine Sinnelemente besser zusammengeordnet, apostrophiert und akzentuiert werden können. Mag auch die zum Erweis der besonderen geschichtlichen Exponiertheit dieses Dogmas herangezogene Behauptung, daß die vor uns liegende absehbare Zukunft die Ausübung der definierenden infalliblen Lehrvollmacht in der früher (etwa vom 1. Vatikanum) angenommenen Weise unmöglich machen werde, nicht ganz unanfechtbar erscheinen, so versteht Rahner doch deutlich zu machen, daß die Infallibilität »nach vorwärts« nicht mehr in derselben Weise entwickelt werden könne, wie sie sich bis zum 1. Vatikanum und danach entwickelt hat, weil – von anderen Gründen abgesehen – nach der vielhundertjährigen Entwicklung der bisherigen Dogmen das mögliche »neue« Dogma einen viel breiteren Kontakt mit dem Gesamtdogma der Kirche wird aufweisen müssen. Daraufhin kann schon heute die Funktion des infalliblen Lehramts viel tiefer in das Ganze des kirchlichen Glaubensbewußtseins integriert erscheinen als es der bisherige Erfahrungseindruck zu erkennen gestattete. Möglicherweise wird dieser Gedanke einem rein evolutiven Denken nicht entsprechen, was aber nur ein Hinweis mehr auf den Unterschied zwischen naturhafter Evolution und geprägter Geschichte ist. In den beiden anderen Diskussionsbeiträgen Rahners, die in direkter Auseinandersetzung mit den

Grundthesen des Küngschen Buches und in einer Replik »Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze« Stellung nehmen, ist die harte Feststellung bemerkenswert, daß man das »Gespräch . . . mit Küng nur noch so führen kann wie mit einem liberalen Protestanten« (S. 32).

Die für diese Auffassung beigebrachte Begründung weist vor allem auf die Definition des ersten Vatikanums hin, die jeglichen Sinn verliert, wenn die irreformablen Entscheidungen nicht mehr auf Sätze, sondern auf eine darüber hinausliegende Indefektibilität bezogen werden. Mit der gegenteiligen Auffassung konstruierte Küng sich eine fiktive Kirche und verliere dabei überhaupt den konkreten Gesprächspartner. Im Gegensatz zu Küng, der von der Voraussetzung auszugehen scheint, daß es gar keinen menschlichen Satz gebe, der *nicht auch* irrig sein könne, erhärtet Rahner »die Notwendigkeit absolut bejahbarer Sätze« (S. 39), ohne die der Mensch in einen transzendentalen Selbstwiderspruch und in eine Art von Schizophrenie hineingerät. In diesem Zusammenhang weist Rahner auch nach, daß Küng im Sog dieses Widerspruchs treibt, wenn er für seine grundlegende *satzhafte* These, daß die Kirche trotz ihrer Lehrirrtümer in der Wahrheit bleibe, eindeutige Bejahung verlangt. Das Festhalten Rahners an der Notwendigkeit von wahren Sätzen ist deshalb so bedeutsam, weil von seinem transzendentaltheologischen Denkansatz her der Möglichkeit Raum gewährt ist, daß auch *derjenige* Mensch in einer nicht prädikativen Weise in der Wahrheit sein kann, der *viele irrige* Sätze bejaht. Das sagt aber keinesfalls, daß die Grundentscheidung des Menschen ohne den Ausdruck inhaltlicher Reflexion und gegenständlicher Sätze auskäme, die diese seine erfahrene Wahrheit objektivieren. Trotz der klaren Grenzziehung und der starken Antithetik seiner Ausführungen spricht Rahner auch die Hoffnung aus, daß Küng bei genauerer Reflexion seine Position revidieren könnte, was eigentlich bei einem so stark auf der Irrigkeit von Sätzen insistierenden Denken ein Leichtes sein müßte.

Die hier von Rahner bezeugte irenische Haltung tritt vielleicht am deutlichsten bei den »Überlegungen zu den hermeneutischen Kriterien von H. Küng« des italienischen Theologen *Luigi Sartori* zutage, der in einer »freundschaftlichen Diskussion« (S. 95) Küng nicht nur von seiner einseitigen »ökumenischen Hermeneutik« her verstehen, sondern dessen Problematik auch genetisch aufschließen möchte. Dazu dienen

die Hinweise auf die »Enttäuschungen über die Verzögerungen und rückläufigen Entwicklungen in der Erneuerung der Kirche« bei Küng und auf das »Leiden an der sträflichen Mißachtung durch seine Mittheologen« (S. 75). Aber es bleibt fraglich, ob auf einem solchen gleichsam »biographischen Wege« dem Problem beizukommen ist. Wenn zur Entschuldigung von Küngs leidenschaftlicher Sprache und unduldsamer Haltung auf das Pathos des Reformators verwiesen wird, so assoziiert sich dem aufmerksamen Leser als Kontrast das bemerkenswerte Wort, das Nietzsche über die Reformatoren, zumal über die deutschen, gesprochen hat: »Aber, was das Wunderlichste ist: die, welche sich am meisten darum bemüht haben, das Christentum zu halten, zu erhalten, sind gerade seine besten Zerstörer geworden«. Auch wenn in diesem Zusammenhang, Küng entgegenkommend, gesagt wird, daß die erste Sorge der Kirche die des Sich-Verständlich-Machens sein müsse und nicht die des »scharfen Denkens«, so ist doch beides in der Theologie nicht voneinander zu trennen. Die theologische Verwirrung unserer Zeit rührt wohl nicht zuletzt daher, daß die Anstrengung des Begriffes nicht mehr ernst genommen wird und eine »haute écriture« mit vieldeutigen »Sprachspielen« die Massen zu indoktrinieren sucht. Bemerkenswert erscheint aber hier die Rückführung der Küngschen Problematik auf den Mangel an der Harmonisierung von Alternativen und auf das einseitige Beharren auf einer starren Antithese.

Näher an die Fakten und die konkreten Fragen führen die Überlegungen *J. Ratzingers* über die »Widersprüche im Buch von H. Küng« heran. Diese sind nicht nur in historischen Einzelheiten auffindbar, sondern in grundsätzlichen Belangen wie etwa in der Beanspruchung des geschichtlichen Begriffes des Katholischen unter gleichzeitiger willkürlicher Umprägung seines Gehaltes, vor allem aber in der theologisch unbegründeten Trennung von »Leadership« und »Scholarship« in der Kirche, eine Trennung, die zuletzt doch den nach Küng »gutwilligen Theologen« die entscheidende »charismatische« Lehrvollmacht in der Kirche übertragen würde. Widerspruchsvoll erscheint nach Ratzinger auch die Behauptung Küngs, wonach die Kirche in bestimmten Situationen verbindlich und obligatorisch sprechen könne, wenn zuvor alle Satzaussagen als prinzipiell fehlbar und halbwahr ausgegeben werden. Mit Recht erklärt Ratzinger dagegen: »Eine verpflichtende, aber nur

pragmatische und daher nur situationsgebundene Sprachregelung reduziert die Kirche auf den Charakter einer situationsbezogenen Partei und auf eine rein funktionale Ebene« (S. 115). Die Einwände Ratzingers vermitteln einen instruktiven Eindruck von der Sprech- und Denkweise von U. Das Buch zeigt in seiner unausgewogenen Dialektik, in seinem Hin- und Herschwanken zwischen »Ja« und »Nein« eine merkwürdige Entscheidungslosigkeit, die geradezu das Gegenteil der vielberufenen Mündigkeit und Redlichkeit des modernen Christen ist. Wiederum ist man hier an Nietzsches Verdikt über die »denkerische Unsauberkeit des modernen Ja und Nein« erinnert, in der der menschliche Geist auf die Dauer nicht »atmen« kann.

Daß eine solche Widersprüchlichkeit sich auch in den Bereich der historischen Argumentation hineinzieht, zeigt der Augsburger Kirchenhistoriker W. Brandmüller in seinem Beitrag »H. Küng und die Kirchengeschichte«. Ob es die von Küng behaupteten »Irrtümer des kirchlichen Lehramts« sind, die nach Brandmüller »in der Mehrzahl der Fälle mit dem Lehramt überhaupt nichts zu tun« haben (S. 123), ob es sich um die Ableitung der Unfehlbarkeit aus den Fälschungen der pseudoisidorischen Dekretaten oder um das »irrende« Erste Vatikanum handelt: überall weist der Historiker hier dem Systematiker nach, daß dieser sich auf dem ihm ferner liegenden Felde nicht mit der nötigen Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit bewegt (S. 132). In einem tieferen Sinn treffen sich diese faktischen Ausstellungen mit dem Hinweis K. Rahners auf das »gestörte Verhältnis zur Geschichte«, das in U zutage tritt. Wer die Geschichte nur als Arsenal im Kampf gegen die Kirche benutzt, kann kaum darauf hoffen, eine wirkliche Erneuerung der Kirche zu erreichen. Er gerät im Gegenteil in Gefahr, nur längst widerlegte Irrtümer zu wiederholen und das Verdikt auf sich zu ziehen: »Wer die Geschichte nicht kennt, muß sie nachholen«.

Zur dogmengeschichtlichen Relevanz der Aussagen Küngs nimmt K. J. Becker in einem Beitrag Stellung, der zwei in dem Buch angeführte Beispiele für eine angebliche »Dogmen-Rückentwicklung« und eine »Korrektur« des Tridentinums durch das 2. Vatikanum auf ihre Stichhaltigkeit hin untersucht. In dieser umfangreichsten Einzeluntersuchung des Sammelwerkes, die die dogmengeschichtlichen Zusammenhänge um den »Unterschied von Bischof und Priester im Weihedekret des

Konzils« mit außergewöhnlicher Akribie aufdeckt, werden die Urteile Küngs in überzeugender Weise so zurechtgerückt, daß von der behaupteten Rückentwicklung oder dem Widerruf eigentlich nichts übrigbleibt, wohl aber eine Weiterentwicklung und eine Ausfüllung von Lücken erkennbar wird.

Die vielleicht schärfste Kritik an U übt in diesem Sammelwerk *H. Mühlen* mit seinem Beitrag »Der Unfehlbarkeits-Test. Warum H. Küng auf harten Widerspruch stoßen muß«. Aber (und das gibt diesem Beitrag seine in diesem Ensemble hervorspringende Sonderstellung): Mühlen ist auch derjenige, der Küng in der Sache am weitesten entgegenkommt. Die Kritik bezieht sich mehr auf die unzureichende Methode und die »fast unglaublichen dogmengeschichtlichen Schiefheiten und Fälschungen« (S. 235) der Arbeit dieses »leidenden Propheten« (S. 234). Mühlen wirft dem Verfasser von U vor allem dies vor, daß er die Kritik an der Infallibilität nicht richtig ansetze und daß er »diese Festung mit Papierkugeln einnehmen« (S. 245) wolle. Mühlens eigene Munition dagegen ist seines Erachtens erst wirklich brisant und vermag das epochale Mißverständnis der Primats- und Unfehlbarkeitslehre im Zentrum zu treffen und der »Monokratie des Papstes« (S. 249) zu begegnen. Das daraufhin aufzuführende Neuverständnis des Dogmas, das Mühlen nicht ablehnt, müßte aus einem »umfassenderen pneumatologischen Gesamtverständnis der Kirche« (S. 250) kommen; denn »das Pneuma Jesu ist in der gesamten Kirche gegenwärtig und es vermittelt alle miteinander, bevor ein lehramtlicher Spruch ergeht« (S. 251).

Eine genaue Differenzierung findet sich glücklicherweise an anderer Stelle des Sammelwerkes, nämlich bei *Y. Congar*, der feststellt, daß trotz der allen Gliedern der Kirche geschenkten Gabe des Geistes, »das spezifische, funktionsgebundene Charisma der ordinierten Hirten wirklich anerkannt« werden müsse (S. 195).

Der Beitrag Congars »Infallibilität und Indefektibilität. Zum Begriff der Unfehlbarkeit«, der in der Hauptsache schon vor Erscheinen von U geschrieben wurde, zeigt anhand des 1. Vatikanums in genauer Begriffsanalyse, daß »Unfehlbarkeit« nicht einfach durch »Indefektibilität« ersetzt werden kann, daß der erste Begriffsinhalt aber in den recht verstandenen zweiten hineingehört.

Aber – um auf die von Mühlen aufgeworfene Problematik zurückzukommen – so müßte man noch einen Schritt weitergehen und sagen: Der Episkopat als plurales Einheitsprinzip in der Kirche vermag diese seine Funktion in außerordentlichen Fällen gerade wegen seiner Pluralität nicht zu erfüllen, wie ja auch die Geschichte beweist, daß die Bischöfe sogar in für das Leben der Kirche entscheidenden Situationen nicht zur Einheit fanden. Diese Schwierigkeit etwa mit der Verbindlichmachung eines parlamentarischen Mehrheitsprinzips beheben zu wollen, hieße, die Wahrheitsfindung in der Kirche rein mechanisch an das Gesetz der größeren Zahl zu binden. Das sagt, daß innerhalb des Episkopats auch dem Papst noch einmal eine spezifische Einigungsfunktion zukommen muß, ohne die, wie das Beispiel der Ostkirchen zeigt, weder der Episkopat noch ein allgemeines Konzil als organische Einheit agieren könnten. Allerdings findet Mühlen schließlich doch den richtigen Ausweg, wenn er erklärt: »Natürlich wird der Papst immer einen ihm eigentümlichen Raum der Freiheitsentscheidung behalten müssen« (S. 251). Die Schlußbemerkung, daß Wahrheit »Übereinstimmung mit der Person Jesu« sei, nähert sich dem biblischen Wahrheitsbegriff. Zutreffend fügt Mühlen allerdings hinzu, daß dieser geistige Vollzug sich auch satzhaft ausprägen müsse.

Die damit verbundene Forderung nach »gründlicher Überlegung« des Verhältnisses von Wahrheit als »Übereinstimmung mit der Person Jesu« und den »Satzwahrheiten« wird an zwei anderen Stellen des Werkes aufgenommen, was um so glücklicher anmutet, als die einzelnen Autoren keine gegenseitigen Absprachen treffen konnten und auch der Herausgeber in der Themenwahl allen Beteiligten freie Hand ließ. Den systematischen Aspekt der Frage hat der Verfasser des hier gegebenen Berichtes selbst erörtert unter dem Thema »Satz = Wahrheit und »Bleiben in der Wahrheit««. Aus verständlichen Gründen kann dieser Beitrag hier nur genannt und rein referierend auf sein Ergebnis hingewiesen werden. Es besteht in der Erkenntnis, die auch an anderen Stellen des Werkes anklingt, daß die Satzwahrheiten nicht das Ziel und die Erfüllung der Glaubensbewegung sind, was an sich auch keine neue Einsicht ist. Die Beziehung von »Satzwahrheit« und »Seinswahrheit« im Glauben wird dann aber näherhin so umschrieben, daß eine »quasi – sakramentale Verbindung von Satz- und Seinswahrheit« anzuneh-

men ist. Diese Kennzeichnung soll verdeutlichen, »daß die Aussagen des Glaubens die Wirklichkeit Gottes nicht erschöpfend erfassen, daß sie das Geheimnis Gottes nicht ergreifen und darum wissen können, sondern daß sie darauf eben nur verweisen oder den Gläubigen dahin einweisen. Aber der Zeichencharakter der Satzwahrheiten sagt auch, daß der Mensch auf diesen Verweis angewiesen ist, wenn er zur Seinswahrheit Gottes gelangen will. Er besagt ferner, daß ein falsches, nicht integrires Zeichen genauso wenig zur Wirklichkeit Gottes führen kann, wie ein korrumpiertes Zeichen beim Sakrament, das die Gnade nicht mehr bezeichnet und sie darum auch nicht mehr vermittelt« (S. 172).

Bedeutsamer aber ist wohl in diesem Zusammenhang der Umstand, daß der einzige Exeget, der im Rahmen dieses Gemeinschaftswerkes zu der aufgeworfenen Problematik Stellung nimmt, *R. Schnackenburg*, von rein biblischen Voraussetzungen her einen ähnlichen Zusammenhang zwischen Satz- und Seinswahrheit stiftet. In dem Beitrag »Wahrheit in Glaubenssätzen. Überlegungen nach dem 1. Johannesbrief« führt der Autor aus, daß auch nach biblisch-johanneischem Verständnis »eine die einzelnen Christen ansprechende und anfordernde Lehrautorität in den Blick kommt, die ihnen glaubensverbindliche Sätze vorlegt, und zwar mit dem Anspruch, untrügliche Wahrheit (vgl. 1 Jo 2,21 c. 27 d: »Wahrheit nicht Lüge«) auszusagen« (S. 136). Auch wenn in der sehr differenzierten Argumentation eingeräumt wird, »daß kein Satz [in dem betreffenden Zusammenhang von Jo 1] eine letzte Eindeutigkeit beanspruchen kann« (S. 139), so ist das doch keine Freigabe von Skepsis und Relativierung bezüglich von Satzaussagen. Daß solche Sätze, wie oben unter dogmatischem Aspekt erkennbar wurde, auch Heilsbedeutung haben (und damit im Falle ihrer Falschheit »Unheil« bringen würden, ein Gedanke, der von Küng streng abgelehnt werden müßte), besagt die Feststellung: »Die Bekenntnissätze behalten ihre erste und vornehmste Funktion, dem heilschaffenden Christusglauben Ausdruck zu geben, werden also nicht einfach zu Formeln, sondern sollen weiter die lebendige Zuwendung zu Jesus Christus betreiben« (S. 140). Man darf sagen, daß dieser Beitrag des Exegeten und Bibeltheologen die Küngschen Thesen vielleicht am wirksamsten widerlegt, weil er unter ganzlichem Absehen vom dogmatischen (heute so oft als »ideologisch« verdächtigten) »Überbau« die

Verhältnisse auf dem Wurzelboden der Heiligen Schrift sondiert und offenlegt.

Daß der Exeget eine gewisse Reserviertheit gegenüber dem Begriff der »Unfehlbarkeit« an den Tag legt, ist ihm um so weniger zu verargen, als auch Systematiker die Problematik dieses Begriffes sehen und anerkennen. Die diesbezüglichen Auslassungen formulieren in diesem Bande besonders nachdrücklich *H. Fries* (»Das mißverständliche Wort«) und *O. Semmelroth* (»A priori unfehlbare Sätze?«). Fries plädiert dafür, wegen der Mißverständlichkeit des Wortes an ihm nicht unbedingt festzuhalten, weist aber auch nach (was in gewisser Hinsicht auch schon im Beitrag *Y. Congars* deutlich wird), daß der von Küng dafür gesetzte Begriff der »Indefektibilität« ebenfalls seine sprachlichen Schwierigkeiten hat (S. 227). Er empfiehlt, »den Begriff »unfehlbar« durch den Begriff *wahr* und *Wahrheit* in Verbindung mit *Verbindlichkeit* [zu] ersetzen, die im Fall eines höchsten Engagements zur Letztverbindlichkeit werden kann« (S. 227). Die Aporie der Küngschen Grundthese wird deutlich in der Frage aufgedeckt: »Wie kann die Kirche in der Wahrheit bleiben trotz aller Irrtümer, wenn es in ihrem Dienst am Glauben *nicht auch – gewiss nicht nur unfehlbare Sätze* gibt – unfehlbar im Sinn von verbindlich wahren Sätzen?« (S. 229). Aus einer anderen Richtung stößt *O. Semmelroth* auf dieselbe Aporie, wenn er feststellt, daß Küng sich mit seiner Berufung auf die Verheißung Gottes als Grund für die Indefektibilität und Unzerstörbarkeit der Kirche »auf etwas beruft, was schließlich genauso auch die von Küng inkriminierte Unfehlbarkeit einzelner Instanzen mit ihren formulierten Sätzen tragen kann« (S. 196). Aber er weist, die Problematik vertiefend, auch nach, daß eine richtig verstandene Indefektibilität sich gerade auch auf die von der Kirche verkündete Wahrheit beziehen müsse. »Denn wenn sie [die Kirche] nicht in der Wahrheit indefektibel ist, dann ist sie überhaupt nicht indefektibel. Ist doch die Wahrheit der göttlichen Offenbarung ein konstitutiver Bestandteil der Kirche« (S. 201). Semmelroth geht weiterhin mit einem christologischen Argument gegen die These Küngs an, die auf Nichttheologen immer den größten Eindruck machen wird, daß nämlich nur Gott allein unfehlbar sein könne. Eine solche, mit dem Barthianischen Pathos des »*solī Deo gloria*« vorgetragene These erwägt aber nicht, daß Gott auch Kreaturen (in

einzigartiger Weise dem Menschen Jesus Christus) gnadenhaft und charismatisch Anteil gibt an seinem Sein wie an seinen Qualitäten. An dieser Stelle wird besonders deutlich, was in vielen anderen Beiträgen gelegentlich auch anklingt, daß Küngs Position bezüglich der Infallibilität in tieferen Gründen der Ekklesiologie, der Christologie und sogar der Gotteslehre verankert ist, die auf noch fundamentalere Diskordanzen hinweisen.

Auf dieses tiefer liegende Geflecht von Voraussetzungen und unausgesprochenen Vorentscheidungen deutet *J. Alfaro* in seinem Beitrag »Die personelle und gemeinschaftliche Struktur der Glaubensgewißheit« hin, wobei vom Titel des Aufsatzes her die Bezugnahme auf das Buch Küngs nicht gleich erkennbar wird. Aber die aus dem Alten und Neuen Testament erhobenen Gedanken über die Struktur von Offenbarung und Glaube konvergieren in der Erkenntnis, daß »der Glaube im Herzen und das Bekenntnis in Worten untrennbar zusammengehören als innere und äußere Struktur des einen und selben Aktes« (S. 260). Die Vereinigung mit Christus kann nicht geschehen ohne einen bestimmten Fundus an objektiven Kenntnissen des Christuserignisses, die sich in wahren Sätzen ausprägen müssen. Anders hätten Offenbarung und Glauben keinen verstehbaren und glaubhaften Sinn. Hier berührt der Verfasser auch eine anthropologische Wurzel der unabdingbaren Forderung nach irrumslosen und irreformablen Glaubenssätzen. Wenn nämlich der Glaube wesentlich die menschliche Annahme der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ist, muß der Mensch grundsätzlich und wesentlich dazu befähigt sein, diese Realität in wahren Sätzen auszusagen. Wenn er das nicht vermöchte, wenn sein Bekenntnis wahr *und falsch zugleich* sein könnte, wäre eine verantwortete Glaubenszustimmung schlechterdings unmöglich. Der Glaube könnte von einer illusorischen Projektion der eigenen Subjektivität des Menschen nicht mehr abgehoben werden.

Was *J. Alfaro* über die Notwendigkeit von wahren Satzaussagen im Hinblick auf den Glauben des einzelnen feststellt, wendet *H. Vorgrimler* in einer mehr soziologischen Betrachtungsweise auf die Kirche als Ganzes in ihrer die Zeiten übergreifenden Identität an. Die Überlegungen »Zur Revision dogmatischer Sätze« versuchen die heute gewiß nicht gerade populäre Erkenntnis zu erhärten, daß es gewisse Erkenntnispro-

zesse und Entscheidungen in der Kirche gibt, die nicht einfach »zurückgespult« werden können und die deshalb unumkehrbar sind. Damit sind selbstverständlich Neuinterpretation, Entfaltung, Differenzierung, Präzisierung solcher Entscheidungen und der ganze Prozess der Dogmenentwicklung nicht als hinfällig erklärt. Aber dieser Prozess kann nicht so vonstatten gehen, daß die Kirche je etwas, was von ihr in einer definitiven Entscheidung als von Gott kommend rezipiert wurde, widerrufen könnte. Der von einem bestimmten, einseitigen Verständnis von »Geschichtlichkeit« beeindruckte Zeitgenosse wird hier vielleicht mit dem Pathos der »Wahrhaftigkeit« resolut zurückfragen: »Warum nicht? Wäre ein solcher Widerruf nicht menschlich ehrlich, und würde eine solche Menschlichkeit die Kirche den Menschen gegenüber nicht glaubwürdiger machen?« Nun, darauf wäre mit Vorgrimler zu antworten: Eine Kirche, die die früher einmal verbindlich formulierte Erkenntnis der göttlichen Offenbarung zum Gegenteil hin revidieren müßte, wäre nicht mehr der geschichtlich identische Bundespartner Gottes. Aber auch von der Menschheit und ihren Bedürfnissen her wäre zu einer solchen Kirche zu sagen: Sie wäre für die Menschheit eigentlich mehr eine Gefahr als eine Hilfe; denn (man verzeihe die Vereinfachung der Argumentation an dieser Stelle): Irren in bezug auf die göttlichen Dinge vermag der Mensch auch für sich und *alleine*. *Deshalb* muß er sich nicht noch einer Gemeinde anschließen. Eine Kirche als Verbreiterin von Massenirrtum wäre schlechter als keine. Die Ausführungen Vorgrimlers gewinnen darüber hinaus noch besondere theologische Relevanz und Aktualität, als er den entscheidenden Grundsatz auch auf solche Aussagen der Kirche bezieht, die »nur« in einem gewissen theoretischen oder konkreten Konnex zu dem von Gott förmlich Mitgeteilten stehen.

Hinter diesen Ausführungen steht ein sehr konkretes, realistisches und damit auch an den Menschen mit manchen Forderungen herantretendes Kirchenbild, dessen harte Konturen in U aber immer wieder zu einem »Zerrbild« (Vorgrimler) entstellt werden. Eine solche Entstellung weist *E. Klinger* auch im Punkte der »Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes« nach. Hier wird mit überzeugenden Argumenten die Behauptung zurückgewiesen, daß das 2. Vatikanum eine Schulmeinung sanktioniert hätte, wonach (was im Hinblick auf die

Beurteilung des Charakters der Enzyklika »*Humanae vitae*« von Bedeutung ist) jede vom ordentlichen Lehramt des Papstes und der Bischöfe verpflichtend vorgetragene Lehre auch schon »unfehlbar« sei. Klinger macht deutlich, daß hier genau zu differenzieren und »Unfehlbarkeit« erst dann anzunehmen ist, »wenn die Darlegung einen bestimmten Grad von Reflexivität und Explizität erreicht« (S. 278).

Die in Küngs »Anfrage« enthaltene Behauptung, es sei bisher noch von niemandem begründet worden, daß die Kirche »von vornherein« irrtumsfreie Sätze vorlegen könne, untersucht *K. Lehmann* in dem das Werk abschließenden Beitrag »Von der Beweislast für »unfehlbare Sätze«. Der jetzige Freiburger Dogmatiker, der sich im deutschen Raum als einer der ersten um einen verständnisvollen Disput mit Küng bemühte und der sich auch hier um die Herausarbeitung des »möglichen Grades der Übereinstimmung mit Küngs Buch« bemüht (S. 342), muß doch in dieser ausführlichen, auch die Ergebnisse moderner Sprachtheorie verwertenden Studie feststellen, daß das Verständnis Küngs von »infalliblen Sätzen« einen eigentümlichen Mechanismus oder gar Automatismus erkennen lasse. Von einem »willkürlichen selbstherrlichen Vorgehen des Papstes« bei solchen Entscheidungen kann im Ernst keine Rede sein. Die in Frage stehende »Beweislast« falle somit auf Küng zurück, der zunächst einmal seine exzessive Auffassung von »Infallibilität« korrigieren müsse. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang Lehmanns Hinweis auf Gedanken des evangelischen Theologen *W. Pannenberg*, der eine »Unfehlbarkeit oder besser . . . [eine] Bewahrung in der Wahrheit Christi« sogar in gewissen Ämtern der Kirche in Erwägung zieht (S. 343). Es scheint sich hier eine merkwürdig gegensätzliche Bewegung abzuzeichnen: während katholische Theologen den Sinn der Unfehlbarkeitslehre verlieren, wird er von evangelischen Theologen wiederentdeckt.

Im Rückblick erweist sich dieses Sammelwerk im ganzen als eine sehr vollständige und gründliche Antwort auf die von Küng an die Theologie gerichtete »Anfrage«.

Die Einzelantworten sind nicht nur auf Widerlegung der vielen Irrtümer des Buches von Küng ausgerichtet und auf eine kurzatmige Apologie des Vatikanischen Dogmas; sie beleuchten das Dogma auch kritisch und entwickeln positive, weiterführende Interpretationsmöglich-

keiten. Dabei sind die Stellungnahmen gar nicht so uniform, wie man bei der bezeugten einheitlichen Grundhaltung einer kritischen Distanz zum Buch Küngs meinen könnte. Nicht nur die Ansatz- und Angriffspunkte sind verschieden gewählt, nicht nur die Aspekte variieren (bei gelegentlichen unvermeidlichen Überschneidungen an den Rändern), auch Annäherung und Absetzung von Küngs Position sind unterschiedlich entwickelt. Vielleicht werden diese Varianten den Kritikern dieses Gemeinschaftswerkes Anlaß zu dem Vorwurf geben, daß in den Fragen der Begründung des Infallibilitätsdogmas selbst bei seinen Verteidigern keine Klarheit bestehe. Sie werden Küngs Angriff damit als berechtigt ansehen. Aber die hier zum Ausdruck kommende Variabilität ist Zeichen eines theologisch legitimen Pluralismus, der bei aller Verschiedenheit in den theologischen Aussageformen doch die Einheit in der Sache des Glaubens erkennen läßt, jene Einheit, von der nach der Lektüre dieser »Antworten« bei Küng noch weniger zu ersehen ist als zuvor. Es ist zwar die Frage, ob der Autor von U sich von diesen Antworten überzeugen und sich von ihnen überhaupt etwas sagen lassen wird. Vielleicht werden sie ihm (wie angedeutet) nur Anlaß, von neuem auf die Unvereinbarkeit der theologischen Meinungen hinzuweisen und die Fronten noch weiter aufzureißen. Das wäre indes nur ein indirekter Beweis dafür, daß der Theologie die von Küng geforderte »Scholarship« gerade nicht zukommt und daß sie auf das Lehramt der Kirche angewiesen bleibt, der das recht verstandene Charisma der »Unfehlbarkeit« nicht abgehen darf, wenn sie (ganz im Sinne Küngs) »indefektibel« sein soll, und dies nicht nur angesichts der von außen kommenden Angriffe gegen das reine Evangelium, sondern auch angesichts ihrer im Glauben schwachen Glieder.