

*Ist das Unfehlbarkeitsdogma widerlegt?*

Erwägungen zu H. Küng (Hrsg.), *Fehlbar? Eine Bilanz*  
Zürich–Einsiedeln–Köln 1973

Von Leo Schefczyk, München

Dieser Sammelband soll nach der Intention des Herausgebers den Schlußstrich unter die durch das Buch von H. Küng »Unfehlbar? Eine Anfrage« (1970) ausgelöste theologische Diskussion ziehen. Die achtzehn Beiträge (ohne die am Schluß stehenden Dokumente), unter denen sich eine Reihe von Zweitveröffentlichungen findet, sind unter vier Aspekten aufgliedert: »Zur Kontroverse«, »Zur biblischen und historischen Problematik«, »Zur gesellschaftlichen Problematik« und »Zur theologischen Problematik«. In einem fünften Abschnitt zieht der Herausgeber selbst »eine Bilanz der Unfehlbarkeitsdebatte«.

Eine kurze Würdigung dieses 525 Seiten starken Bandes kann verständlicherweise nicht allen Beiträgen die gleiche Aufmerksamkeit widmen, zumal auch nicht alle die gleiche Beziehungsnähe zum zentralen Thema besitzen. So steht z. B. der Beitrag A. Antweilers über »Fragen zur Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz« nicht in direktem Bezug zur Unfehlbarkeitsproblematik. Von dem moraltheologischen Beitrag »Unfehlbare Normen« (S. 280–304) sagt der Verfasser, Fr. Böckle, selbst, daß er »weder die Aufgabe noch die Absicht habe, zu Küngs These Stellung zu nehmen (S. 280), obgleich sich gerade hier einige Hinweise finden, die diese These antithetisch kontrastieren. (So bezieht Böckle im Gegensatz zu Küng »Unfehlbarkeit« im eigentlichen Sinne nur auf Personen und Institutionen [S. 298]; anders als Küng kennt Böckle auch Aussagen, die von der »Situation« unabhängig sind und nicht erst durch die »Situation« wahr werden, so wenn er davon spricht, daß dem Menschen personaler Wert unabhängig von jedem denkbaren Sozialsystem zukommt [S. 295], und daß es Einsicht gibt,

hinter die wir vernünftig wie theologisch nicht mehr zurückkommen [S. 304]. Nach Küng aber kann jeder wahre Satz in einer neuen Situation falsch werden [S. 392]).

So kann es im folgenden nur darum gehen, gewisse Grundlinien des Werkes an exemplarischen Aussagen herauszustellen.

Dabei sind natürlich die Erklärungen und Abhandlungen des Herausgebers besonders zu beachten. So erscheint schon im Vorwort die Bemerkung bedenkenswert, daß es sich bei der Unfehlbarkeit nur um »eine Randfrage«, um »eine typisch kirchliche Frage« handle, die zu einer »Zentralfrage« (S. 10) gemacht wurde. (Im Hinblick auf die jüngste Zeit dürfte der Leser hier die Erkundigung nicht unterdrücken: »Von wem eigentlich?«) Andererseits wird doch auch gesagt, daß hier »ungemein viel auf dem Spiel« stehe und daß der Herausgeber seine These als »die notwendige kritische Wegbereitung . . . einer neu überdachten »Einführung ins Christentum« betrachtet« wissen wolle (S. 307), die in seiner Meditation »Was in der Kirche bleiben muß« vorliegt. Also kann es sich doch schwerlich um eine »Randfrage« handeln. Das Schwanken in dieser Bestimmung ist charakteristisch für viele andere Aussagen dieser Diskussion.

Die vom Herausgeber stark persönlich eingefärbte Sacherörterung beginnt mit einer Abhandlung W. v. Loewenichs: »Ist Küng noch katholisch?« (S. 15–18). Merkwürdigerweise beantwortet der evangelische Theologe, der in seinem 1956 erschienenen Werk über den »Modernen Katholizismus« die Unfehlbarkeitsthese Küngs im wesentlichen vorausnahm, diese Frage nicht positiv. Er vertritt vielmehr die Auffassung, daß es heute nicht mehr sinnvoll sei zu fragen, was »evangelisch« und was »katholisch« sei, und daß diese Frage heute nicht mehr eindeutig beantwortet werden könne (S. 18). Das läge daran, daß die »modernen Theologen« sich nicht mehr einfach an die kirchlichen Bekenntnisse halten könnten und daß ihnen die »Abweichungen« von den Kirchenleitungen in glücklicher Inkonsequenz auch konzidiert würden. Loewenich bringt dieses mangelnde Identitätsbewußtsein der Theologie mit dem modernen Wahrheitsverständnis (noch deutlicher in dem oben genannten Buch) in Verbindung, bedenkt aber nicht, daß Vertreter dieser hier angesprochenen modernen Welt darin nur einen Ausdruck der Verworrenheit und der chaotischen Verfassung der Theologie sehen,

der in merkwürdigem Kontrast zu ihrem hochfahrenden Anspruch steht, der Welt die *eine* verbindliche Heilsbotschaft auslegen zu wollen (vgl. hierzu J. Kahl, *Das Elend des Christentums*, Hamburg 1968, 91). Auch für das hier immer im Hintergrund stehende ökumenische Anliegen stellt sich angesichts des einseitig optimistisch beurteilten Identitätsverlustes der Theologie die Frage: Wenn die Theologie schon nicht zu sagen weiß, was »katholisch« und was »evangelisch« ist, wie will sie dann die erhoffte Synthese dieser beiden diffusen Gebilde bestimmen und innerlich begründen? Kann sich daraus mehr ergeben als ein unverbindlicher christianismus vagus, der keinem mehr etwas Verbindliches sagt?

Es ist nicht verwunderlich, daß Küng sich die Grundauffassung v. Loewenichs zu eigen macht (S. 340), aber es ist nicht folgerichtig, wenn er dann doch die angeblich nicht mehr sinnvolle Frage wieder aufnimmt und die eigene Katholizität (offenbar im heute geltenden Sinne) unter Beweis zu stellen sucht. Als Kriterien benennt er die zeitliche und räumliche Kontinuität und Universalität im christlichen Glauben. Was das erste Kriterium betrifft, so nimmt er doch aber offenbar das 1. Vatikanum und den damit verbundenen Traditionsstrang aus dieser Universalität aus, was zu einer nur selektiven Katholizität führt, die gerade nicht mehr ganzheitlich ist. Wie aber die »räumliche« Universalität und Katholizität verstanden wird, zeigt der Hinweis auf das eigene Beispiel: auf die weltweiten Publikationen, die Reisen und Gastvorlesungen in verschiedenen Ländern, die Mitarbeit an internationalen Zeitschriften und das Bemühen um die großen Weltsprachen (S. 338, Anm. 7)!

In der »Antwort an Karl Rahner« (S. 19–68) betont Küng, daß auch er »die Beliebigkeit [seiner] eigenen Subjektivität« fürchte (S. 65), trifft dann aber doch eine Feststellung wie die folgende: »Wirkliche Irrtümer sind in Rom genauso ausgeschlossen wie in Moskau...« (S. 65). Ob ein solcher Vergleich für Objektivität des theologischen Denkens spricht, ist zu bezweifeln. Man darf sogar vermuten, daß der Autor damit unnötigerweise die Ernsthaftigkeit seines Anliegens aufs Spiel setzt. Leider steht auch der Beitrag von H. Halbfas »Dogmatische Monokulturen« im Bannkreis dieser Gefahr; denn man kommt wohl kaum an das theologische Problem der Unfehlbarkeit heran, wenn

man die Anklage erhebt, »daß die offizielle Kirche und ihre Päpste massenhaft und in bewußter Systemkonsequenz Menschen verfolgen, verjagen, binden, foltern, verbrennen und in 1001 Modus subtil exkommunizieren ließen« (S. 73). Am Ende bezweifelt der Verfasser überhaupt die Sinnhaftigkeit und Nützlichkeit der Frage nach Wahrheit und Unfehlbarkeit angesichts des menschlichen Schicksals, das diesem theologischen Fragen bis ins Elend und Tod hinein ausgeliefert war (S. 73). Küng, der dem Beitrag Halbfas' vorbehaltlos zustimmt (vgl. S. 315), gewahrt nicht, daß er von dieser radikalen Kritik selbst getroffen wird, insofern es auch ihm (nach einigen Aussagen) in dieser Frage um die Wahrheit als solche geht (S. 10, 350).

Die anderen vom Herausgeber herangezogenen Beiträge des ersten Teiles (W. Kasper »Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit« und M. Löhrers Aufsatz desselben Titels) heben sich durch ihre Sachlichkeit wohltuend von ihrer Umgebung ab. Kasper versucht, dem Anliegen Küngs in »Unfehlbar?« insofern gerecht zu werden, als dieser »sich gegen Definitionen wendet, welche nicht der Not der Stunde, sondern der bloßen Freude am Definieren entspringen« (S. 77). Allerdings müßte hier wohl die quaestio facti aufgeworfen werden, auf welche Dogmen in der Geschichte dieses Merkmal anwendbar ist. Kasper möchte sich weiterhin vom pragmatischen Wahrheits- und Dogmenverständnis Küngs absetzen und trifft dazu die Feststellung: »Wahrheit ist, was sich in der Geschichte bewährt und was sich in der Zukunft herausstellen soll« (S. 86). Allerdings scheint diese Erklärung vor der Gefahr einer pragmatischen Mißdeutung auch nicht gänzlich gefeit zu sein. Auf die Ambivalenz der Küngschen Gedankenführung weist auch M. Löhrer hin, wenn er es unverständlich findet, »wie Küng im Hinblick auf (defensiv definierende) dogmatische Sätze sagen kann, daß sie ein endgültiges Ja oder Nein erfordern, gleichzeitig in diesen Sätzen aber nur eine situationsbedingte pragmatische Sprachregelung zu sehen scheint« (S. 98).

Mehr essayistischen Charakter haben im zweiten Teil des Buches die Ausführungen von Annie Jaubert (»Beobachtungen zur Sprache des Neuen Testaments«) und von Dorothy Irvin (»Irrtum und Wahrheit in der Bibel«). Die Hinweise auf naturwissenschaftliche, historische und sittliche »Irrtümer« der Bibel können kaum als erschöpfende Dar-

stellung dessen betrachtet werden, was eine moderne Hermeneutik über den Unterschied zwischen weldbildbedingten Aussagen und förmlichen Wahrheitsurteilen, zwischen zeitgebundenen Vorstellungen und heilshaften Inhalten zu sagen weiß. Die Schlußfolgerung, daß unter den »Irrtümern« der Schrift die Wahrheit Gottes keinen Schaden leide, ist so lange unproblematisch, als zugegeben bleibt, daß in der Schrift *göttliche Wahrheit* in menschlicher Sprache gültig zum Ausdruck gebracht wird. Wenn aber die Irrtumsfähigkeit sich auch auf die Offenbarungsgehalte bezieht, kann die Schrift genausowenig Autorität beanspruchen wie das (im theologischen System »später« kommende) kirchliche Lehramt. Man ersieht daran, daß in dem Buch mehr in Frage gestellt wird als die Lehrautorität der Kirche.

Während sich im ersten Teil des Bandes einige Autoren noch darum bemühen, der Kritik Küngs am Dogma der Unfehlbarkeit einen rechten Sinn abzugewinnen und Küngs Auffassung mehr als einen Weg zur Neuinterpretation der Lehre denn als ihre vollkommene Aufhebung zu empfehlen, gehen die Stellungnahmen der Historiker Br. Tierney und Cl. Langlois viel entschiedener zu Werke. Tierney behauptet, daß die Idee der Unfehlbarkeit zuerst gegen Ende des 13. Jh.s aufkam (S. 21). Dagegen dekretiert Langlois: »Der Gedanke der päpstlichen Unfehlbarkeit ist, wie der Glücksbegriff, im 19. Jh. eine neue Idee«, deren Entstehen sich wesentlich vom Erlebnis der Revolution her erklärt (S. 147). Die Urteile dieser beiden Historiker heben einander offenbar auf. Solange aber die Geschichtswissenschaft solche Divergenzen bezüglich einer Tatsachenfrage aufweist, sollte sie in der Ablehnung des kirchlichen Dogmas Zurückhaltung üben. Sie gerät sonst in Gefahr, nur Handlangerdienste für eine bestimmte Theologie zu leisten, die sich antidogmatisch gibt, aber deshalb doch dogmatisch bleibt, auch wenn sie ein anderes Dogma als das der Kirche vertritt. Weiterhin wäre zu bedenken, daß »Unfehlbarkeit« eigentlich überhaupt kein Gegenstand der allgemeinen Geschichtsschreibung ist, sondern angemessenerweise der Dogmengeschichte zugehört, die die Tradition nicht nur nach dem äußeren Vorkommen des Wortes befragt.

An diesen Beiträgen wie auch an dem des Soziologen R. Schwager wird zunehmend deutlich, daß diese Wissenschaften das theologische Faktum der »Unfehlbarkeit« nach ihren Maßen mensurieren und es

dann im Grunde eliminieren müssen. Wenn der Soziologie Kirche und Dogma als gesellschaftliche Konstruktion bezeichnet, die durch gesellschaftliche Strukturen bedingt und deshalb nicht unüberholbar seien, so ist zu fragen, ob diese seine Theorie nicht auch gesellschaftlich sei und ob sie von daher nicht derselben Kritik wie das Dogma der Kirche verfallt. Der Verfasser, der sich auf den Soziologen P. L. Berger beruft, erwähnt nicht, daß dieser Autor auch kritisch vermerkt: »Wir wissen nun, daß alle menschlichen Überzeugungen soziohistorischen Prozessen ausgesetzt waren und sind. Aber die Frage, welche wahr und falsch sind, bleibt übrig und stellt sich nun erst recht.« Die Frage nach Wahrheit und Unfehlbarkeit kann also nicht von der Soziologie her beantwortet werden. Deshalb sind auch die fünf Erfordernisse für einen Konsens, die der Soziologe Andrew M. Greeley in seinem Beitrag »Konsens und Unfehlbarkeit« aufstellt, nicht auf die Glaubensgemeinschaft der Kirche zu übertragen, deren Leitung gerade nicht so arbeiten kann »wie Universitätsautoritäten, Direktoren großer Körperschaften, Truppenführer und selbst Trainer von Sportgruppen« (S. 198). Wenn die besondere Führung des Heiligen Geistes darin gesehen wird, »daß er dafür sorgt, daß die Kirche überragende, klar geprägte, kraftvolle Leiter besitzt« und vom Leiter vor allem dies verlangt wird, »daß er weiß, wie und wann er die Fragen zu stellen hat« (S. 201), so ist wohl kein Zweifel mehr möglich, daß hier die Lehre von der Kirche, vom Dogma und von der Unfehlbarkeit gänzlich mißverstanden ist. Man kann von einem Soziologen genausowenig einen Beweis für die theologische Wahrheit der Unfehlbarkeit verlangen wie vergleichsweise von einem Gehirnchirurgen einen Beweis für die menschliche Freiheit. Man sollte ihn deshalb aber auch nicht für die Erstellung eines Gegenbeweises mißbrauchen.

Auch J. Nolte kommt in seinem Beitrag »Kirchensystem und Lehrtheorie« wesentlich von einem außertheologischen Standpunkt zur Kritik am Dogma. Die Funktion des Unfehlbarkeitsdogmas diene wesentlich dem »Systemabschluß« (S. 186) in einer »nahezu als Maschine vorstellbaren Kirche« (S. 188)!!

Näher am Thema bleiben die Beiträge des vierten, theologischen Teils. Hier stellt H. Häring (»Zur Verifikation von Glaubenssätzen«) die Notwendigkeit des Theorie-Praxis-Bezuges wie der Mensurierung

aller theologischen Wahrheit an der »Sache Jesu« heraus. Man wird dem selbstverständlich stattgeben. Aber es wird nicht einsichtig, warum deshalb das Dogma des 1. Vatikanischen Konzils fallen muß. So weit geht O. H. Pesch in seinem Beitrag »Kirchliche Lehrformulierung und persönlicher Glaubensvollzug« (S. 249–279) nicht. Auch seine abschließende Forderung, selbst »gegenüber formuliertem Dogma Fragen . . . haben« zu dürfen, »auf Diskussion zu bestehen und zu erproben, ob die Formel tatsächlich der Glaubenserfahrung der Kirche standhält« (S. 257), erscheint nicht illegitim. Aber sie gereicht im Grunde nicht zur Stützung der Küngschen These.

Eine solche Stützung scheint auch der von Küng besonders lobend erwähnte (S. 384) philosophische Beitrag H. E. Hengstenbergs, »Wahrheit, Sicherheit, Unfehlbarkeit. Zur ›Problematik‹ unfehlbarer kirchlicher Lehrsätze« (S. 217–232) nicht zu erbringen. Diese differenzierten Gedanken, die ein viel ausführlicheres Eingehen verlangten, als es hier möglich ist, beginnen mit der Einschränkung: »Im Folgenden wird nicht die Behauptung aufgestellt, daß es unfehlbare . . . Sätze nicht gebe« (S. 217). Schon damit ist angedeutet, daß der Philosoph, der zu einer theologischen Frage Stellung nimmt, nicht unbedingt der These Küngs folgen möchte. Er setzt sich sogar von dem für Küng entscheidenden Verifikationsprinzip der »wirklichkeitsgemäßen Praxis« und der »Situation« betont ab (S. 227, Anm. 14). Hengstenberg empfindet in dem Problemzusammenhang vor allem eine philosophische Schwierigkeit, daß nämlich ein Satz *über* die Elemente einer Menge nicht selbst *Element dieser Menge* sei (so A. Schaff), und daß demnach »ein Satz *über* alle a priori unfehlbaren Sätze . . . nicht wieder ein a priori unfehlbarer Satz sein« könne (S. 217). Aber muß denn der Satz »es gibt eine Menge a priori unfehlbarer Sätze« selbst ein unfehlbarer Satz sein? Es ist auch nicht so, daß *dieser Satz* gewisse unfehlbare Sätze sicher macht. Genügt es nicht, diesen Satz zunächst einmal als sinnvolle Behauptung zu nehmen, deren Wahrheit sich dem gläubigen Menschen bei der Annahme eines sogenannten »unfehlbaren Satzes« bestätigt? Anders müßte jeder »unfehlbare Satz« einen anderen »unfehlbaren Satz« hinter sich haben, was offensichtlich zu einem denkwidrigen regressus in infinitum führt. Im übrigen erklärt Hengstenberg selbst am Ende: »Wir legen auf die obigen logischen Erwägungen kein allzu

großes Gewicht« (S. 219). Wichtiger erscheint ihm (mit einem gewissen Recht) die Hervorhebung der »Gefahr verabsolutierter Sicherheit«, die sich bei einer (aber wohl nur falsch verstandenen) Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas ergebe. Der Glaube drohe so zu einem bloßen Autoritäts- oder Fiduzialglauben zu werden. Es scheint aber, daß der Autor hier die Gewichte der Unfehlbarkeitsproblematik aus dem objektiven Bereich kirchlicher Lehrvollmacht in den subjektiven Bereich der persönlichen Glaubensmotivierung hinein verlagert. Hierzu wäre etwas zu sagen, was vielleicht der Entflechtung der ganzen Problematik dienen könnte: Der Glaube an Gott und seine Wahrheit verliert durch die Annahme der kirchlichen Unfehlbarkeit nichts von seinem Entscheidungscharakter. Die Unfehlbarkeit der Kirche ist nicht ein Mittel zur Etablierung einer unpersönlichen Sekurität im Glauben, sondern Bedingung für einen menschlich verantwortbaren geschichtlichen Glauben, der sich seit den Aposteln am Zeugnis anderer entzündet. Hengstenberg nähert sich dieser Auffassung vor allem in den Aussagen, wo er von »Unfehlbarkeit« als strenger Personalkategorie spricht (S. 223), die nur bei ungenauer Sprechweise auf »Sätze« angewendet werden könne. Auch hier widerspricht er Küng eindeutig, der seine Position in diesem Punkt neuerdings durch zusätzliche Zitate aus den Konzilsakten stützen möchte (S. 357), die doch aber nur besagen, daß die von Küng diskriminierte »römische Theologie« sich stellenweise auch einer unscharfen Sprechweise bediente. Die Sache liegt doch wohl so, wie Hengstenberg u. a. nahelegen, daß »Unfehlbarkeit von Sätzen« nur in einem abgeleiteten Sinne gemeint sein kann, nämlich so, daß einem vom unfehlbaren Lehramt der Kirche vorgelegten Satz eine dieser Unfehlbarkeit entsprechende Wirkung zukommt, die formell darin besteht, daß er nicht falsch, sondern wahr ist. Das kann man, in analoger Weise, auch als seine »Unfehlbarkeit« bezeichnen. Wenn man aber diese Differenzierung nicht annimmt und unbedacht von »unfehlbar wahren« Sätzen spricht, entsteht der Eindruck, als ob solchen Sätzen ein höherer Anspruch eigne als der schlichte Wahrheitsanspruch. Damit aber wird in der Diskussion nicht nur der Fragepunkt verschoben (der im Charisma der Kirche gelegen ist), sondern auch das Fehlurteil provoziert, als ob es sich bei der Wirkung der kirchlichen Unfehlbarkeit um etwas Absonderliches und Mysteriöses handle und nicht um die

schlichte Feststellung der Wahrheit. Deshalb wird man auch dem von Hengstenberg gezogenen Fazit seiner Gedanken zustimmen können: »Es wird in der Kirche immer fundamentale Glaubenssätze geben, die kraft ihrer Übereinstimmung mit dem Glaubensgegenstand unbezweifelbar, unabänderlich und eindeutig wahr sind, ob sie nun mit dem Prägema! »unfehlbar« versehen werden oder nicht« (S. 231). Man könnte sogar versuchen, diesen Satz als Entscheidung der ganzen Debatte anzunehmen, und dies sogar im Sinne der Definition des 1. Vatikanums.

Aber das geht leider deshalb nicht, weil Hengstenberg in diesem Zusammenhang die Frage nicht beantwortet, wie solche fundamentalen Sätze zustandekommen und welches ihr Verifikationsprinzip ist. In seinen Überlegungen über den »Irrtum«, die für das philosophische Denken bedeutsam sein mögen, scheint er anzunehmen, daß es in der Kirche *genauso* fundamentale *Irrtümer* in wesentlichen Glaubensdingen geben könne, die die Kirche im Vertrauen auf den »größeren Gott, der es mit dem Irrtum in der Kirche aufnimmt« (S. 230), und in der Hoffnung auf eine künftige Überwindung der Glaubensirrtümer mit dem »Blick nach vorn« (S. 230) einfach ertragen müsse. Was ist zu einer solchen Auffassung von der lehrenden Kirche, die den Glaubensirrtum (wenn vielleicht auch in geringerem Maße) genauso nährt wie sie die Glaubenswahrheit verkündet, zu sagen? Könnte in einer solchen Kirche Wahrheit von Irrtum überhaupt geschieden werden? Der Kirche selbst ist diese Fähigkeit nach den gemachten Voraussetzungen nicht zuzubilligen. Eine Konzession in dieser Richtung würde ziemlich gerade in das Unfehlbarkeitsdogma zurückführen! So bleibt nur der angedeutete Rekurs auf die Vorsehung Gottes. Da diese aber wohl nicht im Sinne einer neuen Offenbarung oder einer wunderbaren Intervention gedacht werden soll, müßte sie über das Werkzeug der Kirche, über kirchliche Aussagen und Lehrsätze ergehen. Diese aber können (nach der einmal gemachten Voraussetzung) immer auch fundamentale Glaubensirrtümer zutage fördern. Das heißt: die irdische Kirche käme aus ihren Irrtümern niemals heraus. Sie hätte bezüglich der Wahrheit nichts vor dem fehlbaren Einzelmenschen voraus. Man dürfte eine solche Kirche nicht mehr den »Hort der Wahrheit« (S. 228) nennen.

Mit dieser Auffassung ist Hengstenberg tatsächlich ganz nahe an der

Position Küngs, obgleich er andererseits doch wieder behauptet, man könne und sollte vom Papst sagen, daß »Unfehlbarkeit ihn besitze« (S. 226), und obgleich er am Schluß einräumt, daß seine Thesen keinen Anspruch auf Endgültigkeit erheben möchten (S. 231). Diese Zurückhaltung übt Küng in seinem Schlußbeitrag nicht, der wiederum sehr viele persönliche Invektiven gegen seine theologischen Kontrahenten enthält (»theologische Langbrüter«: S. 319; »humorlose Bischofsthologen« und deren »Melodramatik«: S. 237; »ekklesiologische Lyriker«: S. 345; »listig-hinterlistige Versuche«: S. 351; »letzte Mohikaner«: S. 379; die »die Bequemlichkeit einer überkommenen Meinung genießen«: S. 433 u. ä.) bei unablässiger Betonung der eigenen Fairness und der eigenen »guten Polemik« (S. 328, 330 u. ö.). Die Sachargumente zur Begründung der Hauptthese vom »Bleiben der Kirche in der Wahrheit, das von Irrtümern im einzelnen nicht aufgehoben wird« (S. 322), können gegenüber dem Buch »Unfehlbar?« nichts wesentlich Neues erbringen. Trotzdem kommen in Einzelheiten noch Verschärfungen vor, wie in dem Satz, daß eine (mit Unfehlbarkeitsanspruch vorgetragene) Konzilsdefinition unter Umständen am Kern der Sache vorbeigeht, also falsch ist (S. 388), oder in der Behauptung, daß keiner kirchlichen Autorität für bestimmte Fälle Irrtumslosigkeit garantiert sei (S. 431), oder in der Aussage, daß sich das Bleiben in der Wahrheit auch unter Häretikern manifestiere (S. 437). Obwohl Küng die (anderen) Theologen zur Bescheidenheit mahnt (S. 513), zieht er aus der Unfehlbarkeitsdebatte die Schlußbilanz: »Kein einziger Theologe hat in der bisherigen Debatte einen Beweis für die Möglichkeit garantiert unfehlbarer Sätze zu führen vermocht« (S. 396). Diese Behauptung ist nicht einmal durch die in diesem Band herangezogenen Kronzeugen begründet, die direkt oder indirekt die Schäden der These aufdecken. Aber selbst wenn man Küng diesen persönlichen Triumph überlassen wollte, müßte man, theologisch argumentierend, sagen: Es handelt sich bei der Unfehlbarkeitsdefinition des 1. Vatikanums um ein Glaubensdatum, obgleich es nicht das Formalobjekt des Glaubens ist, sondern nur seine Voraussetzung und sein Komplement. Das sagt nun auch, daß dieses Glaubensdatum einem, der diesen Glauben nicht aufbringt, nicht bewiesen werden kann. Dies geht auch nicht mit der in diesem Zusammenhang immer wieder geforderten Begründung aus Schrift und Tradi-

tion; denn wie sollte einer Theologie, die auch die Inerranz der Schrift ablehnt, je etwas mit einer Schriftaussage bewiesen werden, wo ja auch diese irrig sein kann? Man erlebt es ja heute, daß selbst die ungezählten dezidierten Aussagen der Schrift über die Personalität Gottes als zeitbedingte Weltanschauung abgetan werden (H. Braun). Es werden hier Forderungen aufgestellt, die selbst wenn sie objektiv erfüllt würden, von dieser Theologie sofort wieder in Zweifel gezogen werden müßten.

Das liegt zuletzt an dem hier als letztgültig anerkannten Verifikationsprinzip für jede Glaubenswahrheit, nämlich dem Prinzip der Situationsbezogenheit und Situationsbedingtheit (S. 394 u. ö.). Danach kann derselbe Satz in *einer* Situation wahr, in der *anderen* falsch sein oder werden (vgl. S. 392f.). Er kann auch nur so lange wahr bleiben, als sich die Situation nicht ändert. Diese Auffassung, die gelegentlich auch mit dem viel gebrauchten Terminus der »Geschichtlichkeit der Wahrheit« etikettiert wird, ist denkerisch zu schlicht, um wahr sein zu können. H. E. Hengstenberg hat in demselben Band (in einer allerdings nur kurzen Notiz: S. 229, Anm. 20) nachgewiesen, daß es auf der Ebene des Urteils zeitlos gültige Wahrheiten gibt, die sich selbst auf der Ebene des Satzes und des Sprechens durchhalten. Sie können hier höchstens ihren realen Sinngehalt und ihre Aussagekraft verlieren, aber niemals ihren Wahrheitsgehalt. Das hieße dann für einen Glaubenssatz, daß er anders formuliert werden müßte (das Problem der Neuinterpretation von Glaubensaussagen!), aber es hieße niemals, daß er falsch würde. Es wird hier einfach nicht sauber unterschieden.

Die »Situation« als Verifikationsprinzip von Glaubensaussagen treibt das theologische Denken in vollständige Aporien hinein. Nach diesem Prinzip wären die »Deutschen Christen« in der Nazizeit »trotz mancher Irrtümer im einzelnen« in der Wahrheit gewesen, weil sie sich ganz situationsgerecht verhielten. Es würde – streng nach diesem Prinzip gedacht – in der Kirche immer eine Reihe von falschen Glaubenssätzen geben, neben einer Reihe von wahren. Wenn die Situation sich aber änderte, könnten die falschen Sätze wahr und die wahren falsch werden. Man versteht dann auch nicht, warum in dem Buch so heftig gegen die Enzyklika »*Humanae vitae*« angegangen wird. Man könnte doch etwas Geduld üben und warten, bis die Situation sich änderte, und der Enzyklika so eine Chance geben. Man tut das natürlich nicht,

weil man die *heutige* Situation meint. Aber wer befindet über die Grenzen, den Inhalt und die Erfordernisse dieser Situation? Wer kann diesen letztgültigen Maßstab so »justieren«, daß er wirklich verlässlich wird? Nach den Voraussetzungen dieser Theologie ist die Kirche dazu gewiß nicht in der Lage. Vieles spricht aber dafür, daß den Theologen diese Fähigkeit zugebilligt wird, natürlich nur den fortschrittlichen, unter denen es auch wieder Grade geben wird bis hin zu einer Spitze. Daß sich mit einer solchen Theologie auch neue Herrschaftsstrukturen etablieren, hat der Soziologe W. Siebel (Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche, Berlin 1971, 86ff.) aufgezeigt.

Daß aus diesem Prinzip, abgesehen von seinen theoretischen Widersprüchlichkeiten, auch sehr handfeste Konsequenzen abgeleitet werden können, zeigt die beiläufige Bemerkung über die großen Glaubensbekenntnisse der Christenheit, die uns nicht verlorengehen würden, auch wenn wir vielleicht den einen oder anderen Satz abstreichen oder ausdrücklich korrigieren müssen (S. 393). (Warum übrigens nur »den einen oder anderen Satz« abstreichen, wo doch alle der sich ändernden Situation unterworfen sind?) Es wird hier sichtbar, daß aus diesem Prinzip ein anderes Glaubensbekenntnis hervorgehen kann und wohl auch hervorgehen soll. Das erlaubt aber auch den Schluß, daß dieses Prinzip bereits aus einem anderen Glauben als dem katholischen kommt. Hier wird nämlich tatsächlich eine andere Glaubensregel und ein anderes Glaubensprinzip aufgestellt, als es die katholische Kirche kennt. Dabei muß sich das Ganze dieses Glaubens ändern. Man kann solche Prinzipien nicht auswechseln und meinen, daß der Glaube als solcher bestehen bleiben könne. Bei der Scharfsichtigkeit, deren sich das heutige Denken rühmt, sollte es möglich sein zu erkennen, daß es sich hier nicht mehr um theologische Schulmeinungen handelt, sondern um wesentlich andere Glaubensbestände. Das bestätigt sich auch an der von Küng in diesem Werk ausdrücklich als Folgerung seiner Auffassung von der Unfehlbarkeit empfohlenen Meditation »Was in der Kirche bleiben muß«. Das in dieser Meditation vom christlichen (nicht mehr vom katholischen) Glauben Gesagte enthält gewiß menschlich ansprechende, humanistisch kultivierte und altruistische Züge, die vom Menschen Jesus hergenommen sind. Zwar wird eine Absetzung vom reinen Humanismus versucht. Aber die von Jesus abgeleiteten Impulse (Ver-

zicht auf Rechtspositionen, auf wirtschaftliche Macht und Konsum; Appell an Hoffnung im Leiden) erbringen nichts, was nicht auch einem nichtchristlichen Humanismus erreichbar wäre. Bezeichnenderweise wird von der Auferstehung Christi nicht mehr gesprochen. Daß Menschen »in Gott hinein sterben« und dann in Gott weiterleben, ist nicht der Inhalt der Botschaft vom auferstandenen Kyrios. Das Ganze ist mehr eine religiös-pietistische Paraphrase auf ein Stück, dessen Original verlorengegangen ist.

Deshalb kann auch der theologische Sieg, den der Herausgeber in der Unfehlbarkeitsdebatte für sich beansprucht, nicht als Sieg über den Unfehlbarkeitsglauben der katholischen Kirche angesehen werden. Weil sich hier Glaubenshaltungen gegenüberstehen, wird das Buch allerdings auch an der Tatsache nichts ändern, daß ungezählte Gläubige am Dogma des 1. Vatikanums weiterhin festhalten werden, selbst wenn sie sich bewußt sind, daß die theologische Arbeit an diesem Dogma immer weitergehen muß. (Auch hier täuscht man sich, wenn man meint, daß nun die theologische Erörterung abgeschlossen sei.) Diese Gläubigen werden in ihrer Haltung nicht zuletzt durch Stimmen aus den evangelischen Kirchen bestärkt, die, unter den Irrtümern im eigenen Glaubensbereich leidend, die Frage stellen: »Wie kann die Kirche Jesu Christi die Wahrheit heute mit Vollmacht bezeugen und dabei *vor Irrtum bewahrt* bleiben oder davor, daß sie sich nicht in unverbindlichen Pluralismus auflöst?« (So Landesbischof H. Dietzfelbinger auf der Generalsynode der VELKD in Travemünde im Oktober 1973.) Das hat mit kleinlicher Sekurität nichts zu tun, wohl aber mit der Hochschätzung einer unbedingten Wahrheit, die nicht heute so und morgen anders lauten kann. Solche Gebilde »Wahrheiten« zu nennen, kommt einem Mißbrauch der Sprache gleich.