

Antworten auf provokatorische Fragen einer »Bilanz«

Von Adolf Kolping, Freiburg

Über »die größte Diskussion der katholischen Theologie nach dem Vatikanum II«, wie H. Küng das Ergebnis seiner Anfrage nach der Unfehlbarkeit¹⁾ selbstbewußt taxiert, hat er nun »Bilanz«²⁾ gezogen, nicht zuletzt, um sich mit den »wichtigsten negativen Stellungnahmen«, von K. Rahner³⁾ gesammelt, auseinanderzusetzen. Als Bilanz dieser Diskussion ergibt sich nach ihm (F 383), daß »die schon bisher reichlich brüchigen Fundamente der neueren Unfehlbarkeitslehre vom Exegetischen und Historischen her völlig ins Wanken geraten« seien.

Mit dieser »Bilanz« wollen wir uns hier auseinandersetzen, nicht im Anschluß an ein minutiöses Referat, sondern mit der auch nach dieser Bilanz unbewältigten Problematik der Position Küngs. Daß ich es vom Boden meiner schon gegebenen »Antwort«⁴⁾ auf seine Anfrage tue, ist dadurch gerechtfertigt, daß er diese Antwort zwar mit freundlichen Fußnoten bedacht hat, aber weder meinen Lösungsversuch den Lesern referiert noch überhaupt sich mit ihm auseinandersetzt⁵⁾.

1. Kann überhaupt ein Mensch »unfehlbar« (irrtumsfrei) sein?

Ist »ein Mensch, der nicht Gott ist . . . , irrtumsfrei«? Diese schon seit »Strukturen der Kirche« (S. 340) immer wieder in rhetorischer Frage vorgetragene »Argumentation« begegnet auch hier (F 317). »Was für *einen* Menschen gilt, gilt auch für *mehrere*, gilt auch für ein

1) H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich etc. 1970, abgk.: U.

2) H. Küng (Hrsg.), Fehlbar? Eine Bilanz, Zürich etc. 1973, abgk.: F., hier: 9.

3) K. Rahner, Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, Freiburg etc. 1971, abgk.: Problem Unfehlbarkeit.

4) A. Kolping, Unfehlbar: Eine Antwort, Bergen-Enkheim 1971, abgk.: Antwort.

5) A. Kolping, Hans Küng und die Unfehlbarkeitsdebatte, Ein Offener Brief, in: HerKorr 27, 1973, 646–649.

ökumenisches Konzil. Insofern geht es bei der Irrtumfreiheit eines Konzils um genau dasselbe Problem wie bei der Unfehlbarkeit eines Papstes (ebd.).

Das Charisma der Irrtumfreiheit dieser Instanzen ist nach Küng für eine protestantische Theologie ein reines Postulat, »das trotz der von der katholischen Theologie angeführten Schriftbeweise in der Schrift für sie kein Fundament hat« (F 317, aus »Strukturen« 341 wiederholt).

Das Verführerische und damit Verderbliche einer solchen »Argumentation« ist die *Undifferenziertheit* ihrer Formulierung. Diese von Küng so global, so provokatorisch gestellte Frage *müssen* selbstverständlich alle – gewiß auch die schlimmsten Papalisten – mit »Nein!« beantworten. Es geht aber um viel Spezielleres.

Die Frage ist so zu stellen: *Kann Gott* einen Menschen, der natürlich von Haus aus nicht irrtumsfrei ist, unter bestimmten Umständen *vor Irrtum in der Aussage bewahren*? Das könnten sogar die, die die Irrtumfreiheit bei irrtumsfähigen Menschen zunächst pauschal leugnen möchten, so schnell kaum abstreiten. Selbst Küng wie die Reformatoren (alle?) nehmen ein »Bleiben der Kirche in der Wahrheit« an, wie Küng es öfter als Inhalt des Glaubens, der hinter dem vaticanischen Unfehlbarkeitsdogma stehe, ausdrückt. Aber was Gott hier zu gewähren in der Lage ist, ist er doch auch *einzelnen* Persönlichkeiten oder konkretgeschichtlichen Personengruppen mitzuteilen fähig. Das eine ist nicht schwerer zu glauben als das andere. Alles liegt an der Frage, ob Gott diese Bewahrung von Irrtum, auch was Einzelheiten des »Bleibens in der Wahrheit« angeht, so will und so eingerichtet hat. Küngs berechtigte Berufung auf den »Geist, der *durch* die Gebrechlichkeit und Fehlbarkeit der Menschen und ihrer Sätze *hindurch* wirkt« (Zitat aus: H. Küng, *Strukturen*, in: F 317f.), darf nicht so verstanden werden, als halte die Kirche mittels der »Gebrechlichkeit und Fehlbarkeit der Menschen und ihrer Sätze« an Gott selbst oder auch an Christus fest. Wenn nämlich Gott und Christus nicht bloß ein unerkennbares und damit von anderem begrifflich nicht erfaßbares und unterscheidbares X sein soll, müssen doch *wahre Aussagen*, d. h. solche, die die Eigenart Gottes und Christi treffen, *möglich* sein. Das hat z. B. R. Schnackenburg vom Biblischen her be-

tont⁶⁾: »Auch wahre, unanfechtbare, streng verbindliche Glaubenssätze können für das Bleiben der Kirche in der Wahrheit notwendig sein«. Küng selbst leugnet wahre Sätze keineswegs (U 116–127; F 348).

Alles hängt also an der Frage, ob Gott dieses »Bewahren der Kirche im Anschluß an Jesus Christus« (worüber mindestens einige wahre Sätze sagbar sind) bewirkt und welcher unfehlbar sicherer Werkzeuge er sich hierbei für die Kirche als Ganzes und in dem Einzelnen bedient. *Mit dem Ausdruck »unfehlbar«* soll gesagt werden, daß der Unfehlbarkeitsträger mit seiner Aussageabsicht die gemeinte Sache nicht verfehlt, daß diese nicht verfehlende Aussageabsicht in dem vom Unfehlbarkeitsträger formulierten Satz enthalten ist, und daß der Glaubende, diese Aussageabsicht annehmend, selbst nicht getäuscht wird, also ebenfalls die gemeinte Sache nicht verfehlt. Im übrigen gilt, was schon die Konzilsakten des Vaticanum I (Mansi LII 1214) in Erinnerung rufen: »Die absolute Unfehlbarkeit kommt allein Gott zu, der ersten und wesenhaften Wahrheit... Jede andere Unfehlbarkeit ist zu einem bestimmten Zweck mitgeteilte Unfehlbarkeit, sie hat ihre Grenzen und Bedingungen.«⁷⁾

II. Läßt sich der Ausdruck »unfehlbar« durch einen besseren ersetzen?

Das Wort »Unfehlbar« weckt Anstoß und Aggression. Es ist auch mißverständlich in besonderem Maße.

a) Die Theologen sind mit ihm unzufrieden und suchen nach einem besseren Ausdruck. H. Fries⁸⁾ will es »durch den Begriff *wahr* und

⁶⁾ R. Schnackenburg, Wahrheit in Glaubenssätzen. Überlegungen nach dem ersten Johannesbrief, in: K. Rahner, Problem Unfehlbarkeit a.a.O., 134–147, hier: 144. Wenn auch die drei Bekenntnisse I Jo 2, 22 und 5, 1; 4, 15 und 5, 5; 4, 2 (vgl. 2 Jo) »für sich genommen nicht eindeutig« sind (R. Schnackenburg a.a.O. A. 138), so beanspruchen sie doch, jeder für sich, in dem vom Verfasser gemeinten Sinn Verbindlichkeit, Wahrheit, Unfehlbarkeit, wenn auch dieses Wort selbst nicht vorkommt (ebd. 141).

⁷⁾ Y. Congar, Infallibilität und Indefektibilität. Zum Begriff der Unfehlbarkeit, in: K. Rahner, Problem Unfehlbarkeit, a.a.O. 174–195.

⁸⁾ H. Fries, Das mißverständliche Wort, in: K. Rahner, Problem Unfehlbarkeit,

Wahrheit in Verbindung mit *Verbindlichkeiten* ersetzen, die im Fall eines höchsten Engagements zur *Letztverbindlichkeit* werden kann«. Unfehlbar ist nach ihm zwar »nicht falsch, ist nicht irrig und insofern wahr«. Unfehlbare Sätze sind kurz gesagt »verbindlich wahre Sätze«. Auch Küng nimmt »verbindlich wahre Sätze« an⁹⁾. Wer erkennt hier nicht die Formulierung der Deutschen Bischofskonferenz in ihrer Reaktion auf Küns Anfrage wieder¹⁰⁾?

Doch diese »Sprachregelung« geht nur von der *Folgerung* aus, die sich aus dem Charakter der kirchlichen Unfehlbarkeit ergibt, aber erhebt nicht das, was der konziliar sanktionierte Terminus sagen will. Was z. B. in einer »unfehlbaren« Lehrdefinition ausgesagt wird, erhält deshalb nach dem Willen der Kirche das Prädikat »unfehlbar«, weil es die mit der Aussage und die im möglichen Maße der Aussage angezielte Wirklichkeit nicht verfehlt, wie ich dargelegt habe¹¹⁾.

Wenn das Vaticanum I die vom Papst unter Einsatz seines Unfehlbarkeitscharismas getätigten Aussagen irreformabel nennt (DS 3074), schaut es auf die zur Aussage kommende Sache. Die Theologie war ja damals noch ganz von dem Axiom beherrscht: *Actus specificantur secundum obiecta*. Unserer heutigen *Wende zum denkenden Subjekt* entsprechend formulieren viele lieber von diesem her, wenn z. B. von »verbindlicher Wahrheit« (wobei Wahrheit immer verbindlich sein dürfte!) im Sinne des mich Bindenden gesprochen wird¹²⁾. Wahr-

a.a.O. 216–232, hier: 227. Vgl. 226 die Zusammenfassung der Gründe, die Fries wegen, das Wort »unfehlbar« abzulehnen.

⁹⁾ F 348 mit Hinweis auf U 116–127.

¹⁰⁾ Erklärung der deutschen Bischofskonferenz vom 4. 2. 1971, abgedr. in: K. Rahner, *Problem Unfehlbarkeit*, a.a.O., 373f. W. Kasper, in: *Christ in der Gegenwart* 23, 1971, 68, nennt sie eine notwendige und legitime Stellungnahme und eine sachlich richtige Erklärung. Doch umschreibt die Erklärung der Bischöfe nicht, wie Fries (a.a.O. 232) meint, »exakt, was mit Unfehlbarkeit und unfehlbaren Sätzen gemeint ist«. Hierzu vgl. was ich (A. Kolping, Antwort 12) geschrieben hatte, die neue »Sprachregelung« der Erklärung der Bischofskonferenz weise eine Begriffsschärfe auf, die zwar konzilianter wirkt, aber auch leicht verschiedener Interpretation unterzogen werden kann.

¹¹⁾ A. Kolping, Antwort 74. Die Gleichsetzung »des nicht Falschen und insofern der Unfehlbarkeit« (H. Fries a.a.O. 227) ist deshalb unzulänglich. Unfehlbar sagt trotz der negativen Wortform etwas sehr Positives aus: Die Sache wird erreicht!

¹²⁾ H. Fries, a.a.O. 227, spricht das so aus: »Verbindlich meint nicht eine beliebige, sondern eine authentische, in der Sache des Glaubens gründende und von dort aus begründbare und deshalb maßgebliche Aussage – maßgeblich für die Ge-

scheinlich fassen die Bischöfe und ihre theologischen Berater das Wort von der »verbindlichen Wahrheit« im kirchenrechtlichen Sinne auf: das, was mich in meiner Wahrheitsanerkennung rechtlich bindet. Dort, wo unfehlbare kirchliche Lehre definitionsweise, durch »richterliche« Entscheidung, durch Abgrenzung (de-finitio!) ausgesprochen wird, ragt freilich das kirchenrechtliche Moment besonders hervor. Das Konzil ist aber nicht von der »juristischen Betonung ausgegangen, sondern hat die juristische Verbindlichkeit erst als *Folge* aus der mit dem kirchlichen Definitionsakt gegebenen *Wahrheitsgewißheit* angesehen.

Bei dem Vorschlag von H. Küng¹³⁾, man spreche besser von »Untrüglichkeit«, steht ebenfalls im Vordergrund der Bezug der definierten Wahrheit zum glaubenden Subjekt. Die definierte Aussage trägt den Glaubenden nicht, wenn er sie bejaht. Aber auch hier kommt nicht deutlich hervor, warum die Aussage nicht trägt: Sie verfehlt die gemeinte Sache nicht, und deshalb fällt der Gläubige, der sich der Aussage anvertraut, keinem Trug anheim.

b) H. Küng¹⁴⁾ sucht nach einem *umfassenderen* Begriff als dem der Unfehlbarkeit, der »den streng *verbindlichen* Charakter und zugleich den zutiefst *bruchstückhaften* Charakter der kirchlichen Glaubensformulierungen in ihrem respektiven wahren, bleibenden Gehalt umfassend und ausgeglichen umschreibt«. Ob es den gibt, ist aber doch sehr fraglich. Ein Ausweichen auf die subjektive Situation des Glaubenden und der glaubenden Kirche, die Situation, aus der dieser streng verbindliche und doch auch bruchstückhafte Charakter der kirchlichen Glaubensformulierung und ihres wahren Gehaltes stammt, hilft hier nicht viel weiter, meine ich. Das Dilemma läßt sich nur lösen oder doch wenigstens aushalten, wenn man sich reflex *die ge-*

meinschaft der Glaubenden, für das Wir des Glaubens, das ohnehin das Konstitutiv des Glaubens ist. Ebd. 231: »Durch das Interpretament: *Verbindlichkeit, Letztverbindlichkeit und Wahrheit*« wird »die Sache, die mit Unfehlbarkeit gemeint war und deshalb heute noch gemeint ist, nicht preisgegeben, sondern getroffen; zugleich wäre das mit dem Wort unfehlbar fast notwendig mitgegebene Mißverständnis aufgehoben.« Das Verständnis der Verbindlichkeit kann sich auf den Ausdruck der »von der ganzen Kirche festzuhaltenden Lehre über Glaube oder Sitten« berufen (DS 3074).

¹³⁾ H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg etc. 1967, 406, zit. F 322.

¹⁴⁾ H. Küng, *Theologie und Kirche*, Einsiedeln 1964, 33f., zit. F 321.

schichtlich geprägte Aussagesituation klarmacht, in der jeder Aussagende steht, und aus der er nicht entfliehen kann, selbst wenn er sich der unentrinnbaren Aussageenge reflex bewußt ist.

Die *Irreformabilität* des Wortlautes der unfehlbaren Entscheidung wird verständlich, wenn der bruchstückhafte Charakter der Entscheidung ins Auge gefaßt wird. Die naturgegebene Unvollkommenheit einer Aussage entsteht im einzelnen Fall daher, daß sie von der konkreten (heute gerne »geschichtlich« genannten) Aussagesituation her geprägt ist. Wenn wir auch die Sache mit unserer Aussage nicht verfehlen, so bleibt doch stets offen, daß wir über sie noch mehr sagen, daß wir sie, um einen Schweizer Ausdruck zu gebrauchen, noch »träger« aussagen können. Schon im natürlichen Bereich leidet eine menschliche Aussage in verschiedener Hinsicht an »Aussageenge«¹⁵⁾. Das kann z. B. die Aussageenge sein, die einem Individuum eigen ist, das kann die Aussageenge sein, die durch kulturelle Vorstellungen verursacht ist, das kann die Aussageenge sein, die durch die Fragestellung, die an mich herangetragen wird, mir aufgezwungen ist. Alle Aussagen in Menschenwort können wahr und die Sache nicht verfehlend (»unfehlbar«) und dennoch unvollkommen sein. Jeder Theologe wird, wenn er das liest, zunächst an die Analogie der theologischen Aussage erinnert werden.

Doch in der Analogie der angewendeten statischen Begriffe ist die Unvollkommenheit und Inadäquatheit einer theologischen Aussage nicht allein begründet. Wir müssen hier über das Erbe der theologischen Erkenntnislehre hinausdenken. Die Unvollkommenheit beruht auch auf der geschichtlichen Aussagesituation und der situationsbedingten Vorstellungswelt dessen, der eine theologische Aussage oder, vielleicht wirklichkeitsnäher ausgedrückt, der eine theologische Sicht entwirft. Diese Vorstellungswelt liefert dem Sprecher das geistige Koordinatensystem seiner Gedankenwelt. Näheres hierüber wird deutlich, wenn wir von dem Irrtumsproblem in der Glaubensverkündigung sprechen (unten III.).

So ist »jedes definierte Dogma objektiv nach vorne offen«, und »auch das Infallibilitätsgesetz (sic! kann) . . . nicht durch sich selbst

¹⁵⁾ A. Kolping, *Fundamentaltheologie I. Theorie der Glaubenswürdigkeits-erkenntnis der Offenbarung*, Münster 1967, 152ff.

gegen kritische Befragung immunisiert werden«¹⁶⁾. Die Alten waren übrigens der Auffassung, daß sich die Infallibilität »nicht so sehr, nicht so explizit wie heute auf die unfehlbare Richtigkeit einer neuen, neu zu treffenden Entscheidung in einer strittigen Wahrheitsfrage« bezog, sondern daß die Konzilien »neue Sätze in neuer Begrifflichkeit formuliert« hätten, »mit dem Bewußtsein, nur das Alte anders zu formulieren« (12). Neu zu treffende Entscheidungen in strittigen Wahrheitsfragen wären eigentliche »neue« Dogmen. Eine neue Definition erscheint heute »eben mehr als bloß eine andere Formulierung eines unveränderlichen Satzes« (13).

Nach Rahner wird es (14f.) »in der voraussehbaren Zeit keine wirklich neuen Definitionen mehr geben«. Schon »auf dem Zweiten Vatikanum wurde nichts definiert« (15). Den Grund sieht er in dem »nicht mehr adäquat synthetisierbaren Pluralismus der kulturellen Regionen, der Philosophen, der Terminologien, Verstehenshorizonte, der Theologien und so fort«; »ein bestimmter und doch wirklich *neuer* Satz (kann nicht) so gesagt werden«, daß »er als Ausdruck des Glaubensbewußtseins der ganzen Kirche überall empfunden und so definiert werden könnte« (15). »Aufgabe des infalliblen Lehramtes bleibt jetzt nur noch die feierliche Abgrenzung des alten Dogmas gegenüber Interpretationen, die es aufheben würden« (17).

Es mag stimmen, daß die Kirche in Zukunft die Form ihres autoritativen Lehrens in anderer Weise als mittels definierender, begrifflich genau abgrenzender »Sätze« ausübt. So könnte ihre Lehrform mehr die Weise von Lehrkapiteln sein, denen wir z. B. in den dogmatischen Konstitutionen des Vaticanum II begegnen, ohne daß aber damit das, was gelehrt wird, in der Absicht der Lehramtsträger nur ein unverbindliches »Angebot« wäre. Die Lehramtsträger könnten mit dieser Form sich davon dispensieren, daß sie den *letzten* Grad ihrer kirchlichen Autorität einsetzen müßten.

Schon gegenüber Lehrkapiteln früherer Konzilien hatte man übrigens immer betont, die Unfehlbarkeit beziehe sich nicht ohne weiteres auf ein solches Konglomerat von »Aussagen«, wie es ein Lehrkapitel

¹⁶⁾ K. Rahner, Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie. Einige Bemerkungen anlässlich des 100-Jahr-Jubiläums des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870, in: Ders., Problem Unfehlbarkeit, a.a.O. 9–26, hier: 10.

darstellt. Andererseits will aber doch die Kirche auch in *dieser* Form Direktiven geben, die zu beachten sind. Nur erscheint das Moment der zwingenden, verbindlichen Lehre in der Form des Lehrkapitels nicht so deutlich wie im definierenden Satz. Die *Verbindlichkeit* der Lehrkapitel des Vaticanum II, die gewiß vorhanden und intendiert ist, wurde bislang deshalb nicht so hervorgekehrt und ist bislang nicht so ins Bewußtsein der Gläubigen eingegangen, weil man in Erinnerung an die alte konziliare Lehrform (etwa der anathematisiert geschützten Aussage) zu sehr nur auf die »Satzform« der bisherigen Definitionen sah, die man allein als zwingend-verbindlich empfand.

L. Hödl^{16a)} hat aufmerksam gemacht, wie mit der Entwicklung der mittelalterlichen Universitätstheologie (seit 12. Jh.) das kirchliche und päpstliche Lehramt sich – nicht ohne anfängliches Bedenken (DS 824!) – »mehr und mehr der Lehrweisen und Lehrinhalte« der wissenschaftlichen Theologie bediente, so daß die Universitätstheologie »*die bischöfliche und päpstliche Lehrverantwortung und Lehrverkündigung in einer unerhörten Weise methodisch festgelegt, thematisch angestrengt und kritisch herausgefordert*« hat (186). Das Lateranense IV eröffnete »einen neuen Typ der doktrinären, schulmäßigen Lehrverkündigung, der . . . bis in die Neuzeit wirksam blieb« (ebd.). »Der Lehrsatz in der Form des definierten Lehrurteils und Lehrentscheidens (kommt) aus einem ganz bestimmten Theologie- und Wissenschaftsverständnis« her, das nicht mehr das unsere zu sein scheint (187). »Nach dem klassischen Wissenschaftsbegriff der aristotelischen Logik und Analytik hat die Wahrheit (der Erkenntnis) ihren Sitz im Urteil. Die Erkenntniswahrheit ist Urteilswahrheit« (ebd.). Begrifflich-abstraktes und urteilend-synthetisches Denken herrschen hier vor. Der klassische Ausdruck dieses Wissenschaftsverständnisses ist »das definitive Lehrurteil« (188).

Das begrifflich-abstrakte Denken ist ja notwendig vom Modus cognoscentis geprägt. Hier läßt sich eine Lehrweise denken, die die gemeinte Wirklichkeit anspricht und notwendig vage bildhaft umschreibt, aber auf begrifflich genau aufgliedernde und definierende

^{16a)} L. Hödl, Wie fehlbar und unfehlbar ist die kirchliche Lehrverkündigung?, in: Theo-Phil 48, 1973, 184–190, hier: 185.

Weise verzichtet. Damit würde man der mißverständlichen Unähnlichkeit entgegen, die leicht mit der Herausarbeitung der Ähnlichkeit in der Analogie naheliegt. Das scheint genau das, was H. Küng mit dem »Bleiben in der Wahrheit Christi« ausdrücken möchte. L. Hödl (188) denkt an eine Weise der Verkündigung etwa »im Sinne der biblischen Paränese: der existentiellen Weisung durch das sakramentale Handeln, der sakramentalen Begründung der christlichen Existenz«. Das erkenntnistheologische Problem, das *Humanae Vitae* stellt, wäre vielleicht unter diesem Aspekt zu bedenken.

Nun muß man sich aber wohl erinnern, daß »der Lehrsatz (zwar) in der Form des definierten Lehrurteils und Lehrentscheidendes aus einem ganz bestimmten Theologie- und Wissenschaftsverständnis herkommt«, aber doch auf der allgemeinmenschlichen Form des kategorischen Urteils aufruht und im Rahmen des aristotelischen (und später, worauf Hödl nicht hinweist, des kartesianischen) Wissenschaftsideals zu perfektionieren sucht. Das kategorische Urteil wird bleiben, wenn wir es auch differenzierter in seiner möglichen Tragweite theologisch gebrauchen.

Wie man aber mit der Lehrweise des *Vaticanum II*, die auf Definitionen verzichtete, tatsächlich »postkonziliar« umgegangen ist, zeigt, daß diese nun im Vordergrund stehende Lehrkapitelform der konziliaren Lehrverkündigung auch ihre Schwierigkeiten hat. Man wird deshalb zu gelegener Zeit den Mut haben müssen, die definitorische Form oder die judikatorische, die übrigens urchristlich ist (Anathematismen!), wieder anzuwenden. Wenn K. Rahner das in bezug auf den »nicht mehr adäquat synthetisierbaren Pluralismus« der Theologien für unmöglich hält, so werden nur die ihm zustimmen, die seine Theorie vom theologischen Pluralismus teilen, die nämlich, konsequent durchgeführt, »die Einheit des Bekenntnisses« entweder verflüchtigt oder in Einzelbekenntnisse zerreißt, so daß die Christen schließlich auch nicht mehr *via verbi* zusammenfinden können.

Den bruchstückhaft wahren Charakter einer jeglichen kirchlichen Lehrverkündigung, Lehrentscheidung oder Lehrjudikatur müssen wir uns noch etwas näher ansehen, indem wir das Problem des »Irrtums« in der kirchlichen Lehrverkündigung ins Auge fassen, um die Irreformabilität des Wortlautes kirchlicher Lehrverkündigung und Lehr-

entscheidung in ihrer Tragweite über das Moment der Analogie hinaus verstehen zu können.

III. Was heißt »Irrtum« in der unfehlbaren Predigt der Kirche?

Hier müssen wir etwas beachten, was bislang in der Theologie nicht genügend thematisiert wurde und meines Erachtens, falls übersehen, das komplexe Problem der kirchlichen Unfehlbarkeit völlig vernünftigt. Es ist unserer Zeit erst wirklich deutlich geworden, als wir durch eine tiefere Erforschung der Geschichte, die die christlichen Glaubensüberzeugungen durchgemacht haben, auf den jeweilig kulturell bedingten Horizont der theologischen Aussagen aufmerksam geworden sind. So denken wir heute z. B. ganz anders über die Stellung der Erde im Kosmos als etwa die biblische Zeit oder auch noch die Theologen des Kampfes um G. Galilei. Eine Aussage, die wir Menschen machen, steht – um so mehr, je komplexer das angesprochene Gebiet ist – nicht einfach für sich da, sondern wird gesprochen in einem ganz bestimmten Koordinatensystem gedanklicher Vorstellungen.

Damit ist aber etwas gegeben, auf das man, wie gesagt, bislang zu wenig geachtet hat. Wenn ich eine Aussage mache, zumal in solchen komplexen Fragen wie denen des Glaubens, mache ich *aus dem zeitbedingten* (»geschichtlichen«) *kulturellen Horizont* meines Sprechens zugleich *noch Hilfsaussagen*, ohne die für meine Zeitgenossen und für mich selbst die eigentlich angesprochene Sache gar nicht verständlich wäre. Man denke nur an die Fülle von Aussagen, die die Schöpfungsaussage, nach der die ganze Welt auf das Allmachtswort Gottes zurückgeht, umgeben! Eine Zeit, der diese Komplexheit noch nicht aufgegangen war, mußte notwendig Aussage für Aussage nehmen und hilflos die Hilfsaussageabsichten, die aus der Kultur geboren waren, sich zu eigen machen. Wie man sieht, können solche Hilfsbehauptungen später unzureichend erscheinen wie der weltbildliche Horizont, in dem sie für die Menschen einstmals einen Orientierungssinn hatten. Die theologische Aufgabe in solcher Situation be-

steht dann darin, die Hauptaussageabsicht besser herauszuarbeiten und die komplexe frühere Aussage von ihrer Verbindung mit dem zeitbedingten Gedankenhorizont zu lösen, bzw. ihre Hilfsvorstellungen und Hilfsaussagen zu eliminieren.

»Irrtümer« in der Predigt der Kirche, ja, schon bei den Erstverkündigern des Wortes Gottes¹⁷⁾, hängen also mit der kulturellen und individuellen Situationslage, der »Geschichtlichkeit«, diesem Existential der menschlichen Person, zusammen. O. H. Pesch¹⁸⁾ geht übrigens noch weiter und schließt nicht nur aus der kulturellen und individuellen Situationsenge, sondern sogar aus der Möglichkeit eines *moralischen* Fehlers bei der Verkündigung des Dogmas darauf, daß die Wahrheit Christi »auch einen intellektuellen Fehler, einen Irrtum bei der Verkündigung eines Dogmas zulassen« könne.

Dem, der in einem geschichtlich weiteren und differenzierenderen Horizont zu denken vermag, wie es mittlerweile zum »Existential« des Intellektuellen gehört, sind »Irrtümer« früherer kirchlicher Lehrkomplexe genugsam bekannt¹⁹⁾. Künigs Anliegen ist das eines jeden modern Glaubenden. Es muß darum gehen, zu zeigen, welches Verhalten sich angesichts dieser notwendig verwickelten Situation für Theologie und Kirche ergibt.

¹⁷⁾ Näheres z. B. A. Kolping, *Fundamentaltheologie II, Die konkretgeschichtliche Offenbarung*, Münster 1974, §§ 13a und 13c.

¹⁸⁾ O. H. Pesch, *Kirchliche Lehrformulierung und persönlicher Glaubensvollzug*, in: H. Küng F 261.

¹⁹⁾ »Allgemein anerkennt man das Faktum des irrenden Lehramtes (Episkopat, Konzil, Papst), teilt man die Skepsis gegenüber Begriff und Praxis der Unfehlbarkeit, bejaht man ein Erhaltenbleiben (Indefektibilität) der Kirche in der Wahrheit trotz aller Irrtümer« (H. Küng, F 460). S. 400ff. ist der Leser aber erstaunt über die dort behaupteten Defekte der kirchlichen Lehrverkündigung. Ich denke hier besonders an den Beitrag des Jesuiten R. McBrien (F 401f.). Der amerikanische Historiker F. Oakley (F 402 A. 22) fordert sogar einen förmlichen und unzweideutigen Widerruf der Primats- und Unfehlbarkeitsdefinitionen des Vaticanum I. H. Küng (F 422–427) weist auf den amerikanischen Historiker Brian Tierney hin, der die päpstliche Unfehlbarkeit als Neuerung des vielfach der Häresie angeklagten, exzentrischen Franziskaners Petrus Olivi († 1298) nachweisen will. Vgl. hierzu R. Bäumer, *Um die Anfänge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre*, in: *ThR* 69, 1973, 441–450, hier: 450: »Die größte Überraschung ist vielleicht, daß Tierney ohne ausreichende Quellenbasis Thesen vertreten hat, die weder theologisch noch historisch haltbar sind.« H. Küng, F 422, hatte das Buch von Tierney nämlich als die größte Überraschung der gegenwärtigen Unfehlbarkeitsdebatte bezeichnet.

a) H. Küng²⁰⁾ behauptet auch noch in seiner »Bilanz«, niemand habe die Eigenart des »Irrtums« in der kirchlichen Lehrverkündigung verständlich gemacht. Leider hat er auf meine »Antwort« keine Rücksicht genommen und sich die Auseinandersetzung mit ihr erspart. Der »Irrtum« stammt aus der situationsgeprägten Komplexität unseres Erkennens. Erkennen ist eben durchweg nicht »punktuell«, sondern entspringt aus der jeweiligen komplexen Situationsenge des Erkennenden, aus dem *Modus cognoscentis*²¹⁾. Hier liegt auch der Wahrheitskern der Behauptung, Pluralismus der Theologien sei nicht zu umgehen, da jeder dieselbe Wirklichkeit aus einem *verschiedenen* Blickwinkel sieht.

Welche Kriterien gibt es angesichts dieser Verschiedenheit des *Modus cognoscentis für Wahrheit und Irrtum*? Sie bestehen nach Küng in der Übereinstimmung der Aussage mit der Botschaft des Neuen Testaments (»die christliche Botschaft . . . letztlich Jesus Christus selbst« F 442f.). Näherhin ist es nicht mehr die Kerygma – Theologie, wie noch vor etwa zwanzig Jahren, sondern der *irdische* Jesus, an dem alles auf seinen Wahrheitsgehalt gemessen werden soll. Noch früher war, wie erinnerlich, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben an Jesu Erlösung die hermeneutische Richtschnur. Hermeneutische Richtschnuren werden offenbar je nach dem Trend der theologischen Interessen ausgewechselt.

Die Berufung auf den irdischen Jesus soll nicht biblizistisch, fundamentalistisch als eine Summe unfehlbarer Sätze verstanden werden, sondern ist historisch-kritisch zu verstehen. Das Ergebnis ist nicht nur existential, sondern auch sozial in die Gegenwart zu übersetzen, wobei die *Praxis* eine Rolle spielt: »Inwiefern mag diese Wahrheit das Leben zu bestimmen?« (F 443). Als Hilfen dieser Verifikation erkennt Küng die Glaubensgemeinschaft und die Tradition (das Glaubensbewußtsein der Kirche in Raum und Zeit, F 444) an; beide können die fehlerhafte Subjektivität korrigieren helfen. Nicht auf die Orthodoxie, sondern auf die Orthopraxie kommt es an. Alles zusammengenommen hat für Küng im Grunde die theologische Wissen-

²⁰⁾ H. Küng, *Theologie und Kirche*, a.a.O. 33, zit. F. 321.

²¹⁾ A. Kolping, *Antwort* 75ff. S.o.A. 15.

schaft, haben konkret gesprochen die Theologen (»die Lehrer«, wie Küng biblisch mit Berufung auf Eph 4, 11 und 1 Kor 12, 28 das maßgebliche Amt der Professoren zu begründen sucht), die Funktion der Verifikation. Die genannten Faktoren helfen alle mit, wenn die Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden, sich darum bemüht, tiefer in die Erkenntnis des Mysterium Christi einzudringen.

Ohne den Entscheid, was in der kirchlichen Lehrverkündigung und dem kirchlichen Glaubensbekenntnis Hauptaussageabsicht und Hilfsaussageabsichten seien, *fest an eine kirchliche Institution zu binden*, begnügt sich Küng damit, daß er sagt, der Irrende finde schon durch seine Irrtümer hindurch in die Wahrheit Christi²²⁾, und Gott lasse im Endeffekt das tiefere Eindringen in das Mysterium Christi schon gelingen. Küng (F 445) hofft, daß bei der Arbeit der Theologen »das Evangelium selber immer wieder genügend lebendige, inhaltlich bestimmte Autorität (Wahrheitsmacht) besitzt, um im Entscheidenden durch alle verschiedenen theologischen Interpretationen . . . hindurch sich durchzusetzen und immer wieder neu Glauben herauszufordern und Glauben zu tragen.«

b) Aus der Geschichtlichkeit jeglicher Glaubensaussage ergibt sich für Theologie und Kirche folgende Aufgabe und folgendes Zusammenspiel.

Was Hauptaussageabsicht ist, die durchgehalten wird, und was abstreiffähige kulturbedingte Hilfsaussageabsichten sind, *erarbeitet* tatsächlich zunächst die Theologie; letztlich *entscheidet* jedoch das Kirchliche Lehramt darüber²³⁾. Bei dem Ergebnis darf es sich nur nicht um das Gegenteil der Hauptaussageabsicht dessen handeln, was der Offenbarungsträger gesagt hat, oder gar um ein völliges Beiseiteschieben – das Problem der immer neuen Interpretation stellt sich ja auch dort –, der fraglichen dogmatischen Definition, als habe sich diese Hauptaussageabsicht als irrig erwiesen. So gehen freilich Küng und andere (oben A. 19) gegenüber den ekklesiologischen Dogmen des Vaticanum I (vgl. F 396–405) vor.

²²⁾ H. Küng, F. 447.

²³⁾ A. Kolping, Zur theologischen Erkenntnismethode anlässlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, in: *Divus Thomas* 29, Fribourg/Schw. 1951, 81–105.

Der entscheidende Garant für die kirchliche Unfehlbarkeit ist *der Beistand des hl. Geistes*. Auch Küng leugnet diesen Beistand im Grunde nicht, nur will er sich in keiner Weise festlegen, *wo* dieser Beistand für uns erkennbar gegenwärtig ist. Er spricht die Überzeugung vom Beistand des Hl. Geistes immer nur als Hoffnung aus, z. B. wenn er sagt, die theologische Wissenschaft werde im ganzen schon ihr Ziel erreichen (F 445). Da er kein klares Konzept von dem Verhältnis der wahren Hauptaussageabsicht und den irrtumsfähigen Hilfsaussageabsichten der kirchlichen Glaubensverkündigung besitzt, spricht er vage davon, der Irrende komme durch seine Irrtümer und Wirrtümer hindurch in die Wahrheit Christi (F 152), und an anderer Stelle (F 440), die Kirche lebe trotz der Irrtümer weiter. L. Scheffczyk²⁴⁾ macht aber mit Recht aufmerksam, daß dieses Hingelangen in die Wahrheit Christi bei dem Irrenden *nicht um der Irrtümer willen* möglich sei, »sondern durch die an anderen Punkten festgehaltene Wahrheit seines Bekenntnisses«.

Küng glaubt die Frage, wie die Kirche trotz der Irrtümer weiter leben könne, dadurch zu lösen, daß er sagt, der Christ glaube letztlich nicht an »Sätze«, sondern an eine Person, an Gott in Jesus Christus. Deshalb hält er die Satzaussagen nicht für so wichtig, da Jesus Christus sich »auch durch vieldeutige und unter Umständen sogar falsche Sätze hindurch Achtung zu verschaffen weiß« (F 447).

Aber Küng muß selbst zugeben, daß der Glaube *auf Sätze angewiesen* ist, wenn der Glaubende bekennen, aussagen, verkünden, lehren soll (F 447), und wir müssen hinzufügen, daß der Glaube auf inhaltliche Überzeugungen angewiesen ist, die er in Sätzen (daher besser: in Aussagen²⁵⁾) artikuliert. Diese dürfen »im Kern«, ihrer Hauptaussageabsicht oder ihrer Hauptzielrichtung nach, nicht falsch sein. Unter diesem Aspekt ist ein Satz wie der: »Der christliche Glaube kann wie die Liebe durchaus stimmen, auch wenn einer seiner Sätze nicht stimmt« (F 448) mißverständlich. Der Satz gilt höchstens für den Einzelnen, nicht aber für die Gesamtheit der Kirche und zumal nicht für die lehrende Kirche. Sie darf ihrer Hauptaussageabsicht

²⁴⁾ L. Scheffczyk, Satz-Wahrheit und »Bleiben in der Wahrheit«, in: K. Rahner, Problem Unfehlbarkeit, 148–173, hier: 173.

²⁵⁾ A. Kolping, Antwort 77.

nach nichts Falsches lehren, weil sie dann die Menschheit insgesamt nicht vor *den* Christus führt, der er wirklich ist.

Jesus Christus steht uns nicht so erfahrbar gegenüber wie die Mutter dem Kind²⁶⁾, es sei denn eben in der Wirklichkeit der Kirche, die damit eine besondere Wichtigkeit erhält. »Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich dazu nicht die Autorität der katholischen Kirche bewegte« (Augustinus), nicht irgendein inhaltlich diffuser, inkonkreter Impuls. Könnten wir Jesus »erfahren«, würden wir aus seiner Persönlichkeit wie die Erstjünger eine bestimmte Festlegung unserer Gedanken und ihnen folgend unserer Bekenntnissätze erhalten. Wir können das, was die Botschaft Gottes in Jesus Christus ausmacht, nur durch ein unfehlbares Medium erhalten, eben durch die Kirche, und hier in der Differenzierung des Organgefüges von Lehren und Glauben²⁷⁾, letztendlich eben durch den mit Gottes Garantie unfehlbaren »Apostolat«, den Lehr- und Führungsaustolat. »Lehret sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe, und siehe, ich bin bei euch bis an das Zuendekommen dieses Aions« (Mt 28, 20).

Unser Glaube, der Glaube der Nachfahren der Erstjünger oder auch der apostolischen Zeit, ist viel vermittelter als der der Jünger, die Jesus »sahen«. Er ist in jedem Augenblick seiner Existenz, nicht bloß am Anfang unseres Gläubigwerdens, durch die Kirche vermittelt. Wenn Jesus die Wahrheit und das Leben ist, war auch für die Erstjünger im Grunde der Weg *nur vermittelt* gegeben, eben durch die Menschheit Jesu Christi. Darin ist im Grunde deren Glauben von derselben Struktur wie der unsere.

Küng²⁸⁾ behauptet, ich begründete das Entscheidende »nicht: warum bei der (von ihm zugegebenen) ›Justierung‹ des Glaubensbekenntnisses der Kirche« (A. Kolping, Antwort 96–111) »nicht wie

²⁶⁾ Dieses Beispiel braucht H. Küng, F 447, um zu illustrieren, wie der Gläubige, der in Satzaussagen irrt, doch den Anschluß an die persongewordene Wahrheit Jesus Christus findet.

²⁷⁾ M. J. Scheeben, Hdb. d. kath. Dogmatik, 1. Buch, Fr 1959, §§ 7–15, sieht die objektive Übermittlung und Geltendmachung der Offenbarung organologisch.

²⁸⁾ H. Küng, F 382 A. 2. Er nennt meine Antwort »eine eigene Monographie« zu seiner »Anfrage«. Er (F 394 A. 17) erkennt auch an, ich hätte erfreulich deutlich »über die kulturelle und individuelle ›Situationsenge‹ und deshalb ›Satzaussageenge‹ gesprochen«.

bei der ›Justierung von Instrumenten‹ überhaupt (vgl. S. 98) wegen der (ebenfalls zugegebenen) ›menschlichen Fehlbarkeit‹ (S. 99) auch Fehler vorkommen können«. Ich würde da angesichts der menschlichen Irrtumsfähigkeit lediglich sagen: »Hier kann nur Gott selbst helfen« (S. 99). Es erhebe sich aber die »Frage: Tut er's?? (vgl. die *petitio principii* bezüglich Vatikanum I und II, ebd.)«.

Ich bin erstaunt über Küngs oberflächliches Referat meiner »Antwort«, das zudem nur die paar Zeilen einer Anmerkung umfaßt. Habe ich nicht ausdrücklich erklärt, woher »Irrtümer« mit der Schrift, der Glaubensverkündigung im allgemeinen und dogmatischer Definitionen im besonderen verbunden sein können, ja unter Umständen verbunden sein müssen oder müßten, wenn nicht heute stärkere theologische Reflexion das *de futuro* verhindert? Ich glaube, »die Dialektik von Wahrheit und Irrtum tiefer« in unser Problem eingesetzt zu haben, als in Hegelscher Dialektik zu vermuten, es müsse »jeder Wahrheit der Irrtum als Schatten« folgen (Küng, F 388). Ich habe die Unterscheidung von Haupt- und Hilfsaussageabsichten eingeführt, welche Unterscheidung Küng auch nicht mit *einem* Wort zur Kenntnis nimmt. Aus unserer kulturellen und individuellen Vorstellungswelt, in die wir eingebunden sind, können wir uns nur mittels einer sehr intensiven Reflexion herauslösen, und deshalb könnte es sein, daß *de futuro* dogmatische Abgrenzungen (»Definitionen«) situationsbedingte »Irrtümer« besser als bisher umgehen können.

Wenn ich die Scheidung zwischen Hauptaussage und Hilfsaussagen letztlich Gott zuspreche, so gehört dazu, daß er es (authentisch!) durch die von ihm festgesetzten Werkzeuge, *das Organgefüge des Kirchlichen Lehrapostolates*, tut, nachdem er es schon »vorher« (auch »weggeleitend« Jo 16, 13!) in den theologischen Überlegungen der einzelnen Glieder der Kirche getan hat. Bei diesen theologischen Überlegungen der »Lehrer« der Kirche (Eph 4, 11) weiß ich nur aufgrund eines »wissenschaftlichen Urteils« (*iudicium scientificum*), aufgrund der vorgelegten theologischen Gründe, ob sie wahr sind. Die Vorlage der Gründe kann – als fehlbares Menschenwerk – auch falsch sein. Erst wenn der Kirchliche Lehrapostolat einer theologischen These beitrifft (*iudicium authenticum*), weiß ich aus dem Glauben, daß diese

Interpretation des Glaubensgutes die Wahrheit nicht verfehlt, »unfehlbar« ist.

Freilich, wie komme ich zu dieser Überzeugung von der unfehlbaren Entscheidungsmacht des Kirchlichen Lehrapostolates? Ich komme nicht um der vatikanischen Definition willen dazu. Warum nehme ich diese überhaupt an? Logisch *vor* der Verpflichtung, die mir jene vatikanische Definition über die Unfehlbarkeit des Papstes gibt, liegt die fundamentaltheologische Erkenntnis, die ich freilich nicht mit theologischem Glauben, sondern aus Eigeneinsicht gewinnen muß, daß nämlich jene soziologische Größe, die mir in der Welt als Katholische Kirche begegnet, Gottes Pflanzung ist²⁹⁾. Ich muß logisch zuerst (was nicht psychologisch zuerst sein muß!) eingesehen haben, daß der Anspruch der Katholischen Kirche, Gottes legitime Botin zu sein, rational begründbar glaubwürdig ist. Dann erst schließe ich mich (freiwillig, nicht gezwungen!) der Kirche an und nehme ihre Verkündigung als *Gottes Wort* entgegen, so auch die vatikanische Definition der päpstlichen Kathedralentscheidungen.

Wenn das Vaticanum II diesen Weg, den das Vaticanum I sanktioniert hat, in seinen Akten nicht angesprochen hat – im Priesterbildungsdekret vermißt man unter den theologischen Disziplinen die Fundamentaltheologie! – dann deshalb, weil die maßgeblichen Theologen (und ihnen folgten die Konzilsväter!) im Grunde einer rationalen Glaubensbegründung mißtrauten. Die Folgen zeigen sich – auch im Fall Küng. Wenn selbst K. Rahner³⁰⁾ in höchster Hilflosigkeit Küng gegenüber sich auf dieses traditionelle »System« beruft, das ich kurz skizziert habe, findet dieser sein Hinweis keinen

²⁹⁾ Vgl. A. Kolping, Fundamentaltheologie I, a.a.O. 83ff.

³⁰⁾ K. Rahner, Replik. Bemerkungen zu: H. Küng, Im Interesse der Sache, in: Ders., Problem Unfehlbarkeit 49–70, hier: 58ff. Jedenfalls wäre der Sache besser geholfen, wenn H. Küng, aber auch die deutschen Bischöfe sich einmal wieder ernsthaft mit der Notwendigkeit einer fundamentaltheologischen Begründung des Zugangs zum katholischen Glauben auseinandersetzen. Ich für meine Person bin der Überzeugung, daß diese fundamentaltheologische Grundlegung nicht bloß apriorisch als Erwartbarkeit der Offenbarung, sondern auch aposteriorisch geführt werden muß, indem die Fundamentaltheologie unter Aufnahme des traditionellen Grundplanes, der von der Sache her gegeben ist, ins Zwiegespräch mit den, wie ich glaube, in wesentlichen Dingen unaufgebbaren exegetischen Erkenntnissen vorgetragen werden muß.

Widerhall, weil jener Trend des fundamentaltheologisch bezogenen Mißtrauens vorerst noch anhält.

Weil auch der Kirchliche Lehrapostolat seine Lehre (nicht anders als die Hl. Schrift und die selbstbewußten Theologen) nur formuliert (in Aussagen, in »Sätzen«) vortragen kann, erhebt sich die Frage, wie es mit der Verbindlichkeit dieser situationsbedingt formulierten Aussagen steht.

IV. Sind »a priori unfehlbare Sätze« des Kirchlichen Lehrapostolates möglich?

Küng trägt seinen Angriff auf den unfehlbaren Kirchlichen Lehrapostolat bekanntlich in *der* Formulierung vor, daß er »a priori unfehlbare Sätze« bestreitet³¹⁾. Man kann unter »a priori unfehlbaren Sätzen« solche verstehen, die bereits aus ihrer Natur heraus unfehlbar, d. h. unzweideutig, aussagen können³²⁾. Küng ist zuzustimmen, wenn er sagen will, daß es die nicht gibt; menschliche Sätze sind, wenn man einmal mathematische Aussagen mit ihrer Problematik aus dem Spiel läßt, immer mehrdeutig³³⁾.

Aber Küng versteht den Ausdruck der »a priori unfehlbaren Sätze« ganz im Zusammenhang der vorliegenden ekklesiologischen Problematik. Es sind Sätze, die von vornherein, unabhängig von empirischer oder theologischer Verifizierung, unfehlbar sind, eben bloß auf die

³¹⁾ Er hat in der Wochenzeitschrift *Publik*, 29. I. 1971, die Frage nach »der Möglichkeit von a priori unfehlbaren Sätzen« als *die Grundfrage* bezeichnet. »Kein einziger Theologe hat in der bisherigen Debatte einen Beweis für die Möglichkeit garantiert unfehlbarer Sätze zu führen vermocht« (H. Küng, F 383, vgl. 353).

³²⁾ So hatte ich ihn zunächst, etwas unachtsam, verstanden, und dazu geantwortet (A. Kolping, Antwort 72f.). Auch K. Rahner hat, ebenfalls nicht genau hinhörend, den Küngschen Ausdruck nicht richtig verstanden (vgl. ebd. 43–45). O. Semmelroth (in: K. Rahner, *Zum Problem Unfehlbarkeit* 205) hat aufmerksam gemacht, daß der Ausdruck aus der römisch-neuscholastischen Terminologie verstanden werden muß, was H. Küng (F 352 A. 3) anerkennt. K. Rahner hat die Möglichkeit solcher Sätze schon im natürlichen Bereich nachzuweisen versucht, wobei er Küngs »a priori unfehlbare Sätze« im Sinne der absoluten Eindeutigkeit und Wahrheitswiedergabe verstand, was aber »auch nicht einmal unter seinen Schülern Beifall gefunden hat« (H. Küng, F 380).

³³⁾ A. Kolping, Antwort 74–76. Weitere Äußerungen meinerseits ebd. A. 5.

Assistenz des Hl. Geistes oder der Zusicherung Christi an Petrus hin: »Sätze, Propositionen, Definitionen, Formulierungen und Formeln, die nicht nur de facto nicht irrig sind, sondern grundsätzlich gar nicht irrig sein können« (U 122). »Das ›von vornherein‹ verweist . . . völlig eindeutig auf die ›göttliche Verheißung‹ im Sinne des Vatikanum I« (F 351). Sie bedürfen also keiner weiteren aposteriorisch-verifizierenden Nachprüfung in der Schrift und Tradition oder am Glaubensstand der Kirche mehr. Aussagen solcher Qualität (»Sätze«) leugnet Küng. Er leugnet aber im Grunde das *Iudicium authenticum*. Er will ein rein formales Autoritätsverständnis durch Sachautorität ablösen.

L. Scheffczyk³⁴) zeigt zunächst einmal mit Recht die in der Unfehlbarkeitsfrage mitgeschleppte Unschärfe auf, »die darin besteht, daß man ›Unfehlbarkeit‹ formell bestimmten Aussagen und Sätzen zuschreibt und sie als eine *besondere Urteilsqualität* versteht«. Das Vatikanum I spricht die Unfehlbarkeit »formell dem Papst und der Kirche« zu, nicht aber redet es »von unfehlbaren Sätzen«. Diese nennt es irreformabel (DS 3074), was im Grunde von jeder Wahrheit gilt. »Ein Satz kann nur wahr oder falsch sein, *nicht* aber *unfehlbar – wahr*« (ebd.). Unfehlbarkeit ist formell eine Eigenschaft urteilender Subjekte (der Gläubigen, der ganzen Kirche, der Bischöfe und des Papstes, jeweils unter besonderen Kautelen), nicht eine Eigenschaft von Sätzen.

Küng beachtet nicht genügend, daß der Sinn, den die Sätze wiedergeben sollen, präzise an die *Absicht* des unfehlbar definierenden Subjektes der kirchlichen Unfehlbarkeit gebunden ist. Dieser beabsichtigte »Sinn« darf später nicht geändert werden (DS 3020). Die Unfehlbarkeit der urteilenden Subjekte bezieht sich nämlich auf den mit dem »Satz« beabsichtigten Sinn, *genauer auf das, was mit diesem Wortsinn als Hauptaussageabsicht intendiert ist*. Der definierende Satz kann ja, in sich betrachtet, seinem Wortlaut nach, – a priori in diesem Sinn – mehrdeutig und mit einem falschen Sinn befrachtbar sein.

Freilich wird und kann der Definierende seine definierende Hauptaussageabsicht natürlich *nur* in dem ihm möglichen kulturellen Kon-

³⁴) L. Scheffczyk, Satz-Wahrheit und »Bleiben in der Wahrheit«, a.a.O. 163.

text vortragen. Damit verbindet er möglicherweise auch Aussageabsichten, ohne die ihm die Tätigung der Hauptaussage, wenn er nicht reflex *über* seinem kulturellen Kontext stehen kann, unmöglich wäre. Solche aus der kulturellen Situationsenge geborenen begleitenden Vorstellungen, die in die Aussageabsichten eingehen können, nannten wir Hilfsaussageabsichten. Diese können sich für eine spätere Betrachtung, die *über* jener kulturellen Aussageenge steht, als falsch herausstellen.

Das Vaticanum I machte diese Unterscheidung »Haupt- und Hilfsaussageabsichten« noch nicht, wenn es von dem Sinn der heiligen Dogmen, »der einmal von der hl. Mutter Kirche erklärt worden ist«, und damit von Irrtumsfreiheit (immunitas ab errore DS 3070) sprach. Wenn (z. B. auch noch 1950) niemand solche Unterscheidungen ausgesprochen hat (zu F 354), so ist das für die Gültigkeit der Definierung zwar belanglos und hängt gerade mit der beredeten kulturellen Aussageenge zusammen. Solche unterscheidenden Reflexionen waren Jesus, dem biblischen Altertum überhaupt, kirchenlehramtlichen Akten fremd. Es ist so, daß eine ganz bestimmte Vorstellungswelt – denken wir z. B. an das Lebensgefühl, das der marianischen Frömmigkeit nicht selten zugrunde liegt! – unsere seelisch vordringlich gelebte Wirklichkeit ist. Davon spiegelt die sich ändernde menschliche Sprache etwas wider.

»Sprache als Grundphänomen der Geschichtlichkeit des Menschen ist kein statisches Gebilde« (Küng, F 388). Sie ist »immer auf dem Weg zur Wirklichkeit« (ebd., vgl. U 130). Wir können hier biblisch an die heiße Atmosphäre der eschatologischen Naherwartung denken, die dann zu apokalyptischen Überzeugungen und Aussagen kam. Natürlich war auch Jesus in der Eschatologie Kind seiner Zeit. Das Große in der eschatologischen Verkündigung Jesu liegt aber darin, daß er sie zwar ebenfalls menschlich gedacht und gelebt hat, dies aber in einer übermenschlichen Weise tat, indem er die Königsherrschaft Gottes als das eigentliche Anliegen, als seine Hauptaussageabsicht stets durchgehalten hat³⁵). Auf die kam es an, dem gewöhnlichen Apokalyptiker ging es aber um Weltveränderung.

³⁵) A. Kolping, Fundamentaltheologie II, a.a.O. 476f.; 531–534; 698f.; 700f.

Zur Scheidung der Hauptaussageabsicht von den situationsbedingten begleitenden Gedanken gilt es zu beachten, daß die kirchliche Lehrverkündigung, auch in der Form eines definitiven Satzes³⁶⁾, natürlich nicht im luftleeren Raum hängt und nicht vom Glauben der *Ecclesia universalis loco et tempore* (nicht bloß einer demokratisch aufgefaßten Gegenwartskirche!) isoliert betrachtet und verstanden werden darf.

Schon das Mittelalter wußte, daß z. B. der päpstliche Lehrentscheid »in die unfehlbare Glaubensverkündigung und Glaubensüberlieferung der Universalkirche« zurückzubinden ist, wie L. Hödl³⁷⁾ »Zur theologiegeschichtlichen Überlieferung des Satzes vom unfehlbaren kirchlichen Lehramt« zeigt. Mit Recht rekurriert W. Kasper³⁸⁾ zur Feststellung, ob ein einzelner Satz Wahrheit enthält oder nicht, auf dessen Gesamtzusammenhang mit allen dogmatischen Sätzen, der Geschichte dieser Sätze, ihres Verhältnisses zur Schrift und zur gegenwärtigen Verkündigungssituation. Für die immer wieder notwendig werdende Justierung des Glaubens ist Spielfeld und Bezugssystem der gesamt-kirchliche Glaube.

Hier wird mit vertiefter Welterkenntnis auch eine vertiefte Erkenntnis dessen vorbereitet, worin wir eigentlich die Hauptaussageabsicht in den situationsbedingten Schriftworten wie in den kirchlichen Lehrurteilen zu sehen haben. Die Geschichte des theologischen *Intellectus fidei*, zumal in der neuesten Zeit, gibt dafür viele Beispiele.

Küng, der diese theologische Arbeit sicher nicht leugnet, fragt dennoch mit Recht nach einem letzten Kriterium, woher wir denn (letzt-

³⁶⁾ Die Art, wie Küng von »Sätzen« spricht, erinnert stark an eine Thesentheologie, wie sie gerade in den neuscholastischen Lehrzentren, auch Roms, wo Küng ausgebildet worden ist, gepflegt wurde (A. Kolping, Antwort 73). Der Angriff Küngs auf die Unfehlbarkeit der Kirche, der Konzilien, des Papstes hätte vom Stichwort der »a priori unfehlbaren Sätze« her gar nicht gestartet werden können, wenn die frühere Dogmatik nicht Thesen-Theologie, sondern theologische Zusammenschau der Heilswirklichkeit Gottes in Jesus Christus gewesen wäre. Die späteren Auflagen der Dogmatik von H. Lercher (Innsbruck), dann M. Schmaus, neuerlich die Darstellung in *Mysterium salutis* suchen auf ihre Weise jenem Mangel zu steuern. L. Hödl (s.o.A. 16a) weist auf *eine* der Grundlagen jener Thesen-Theologie.

³⁷⁾ L. Hödl, a.a.O. 176–181.

³⁸⁾ W. Kasper, Zur Diskussion um das Problem Unfehlbarkeit, in: H. Küng, F 74–89, hier: 86.

endlich, müßte man hier hinzufügen) wissen, »daß der einzelne Satz nicht gerade in seiner Formulierung oder in seiner Grundausrichtung in *Widerspruch* zu diesem ›Gesamtzusammenhang‹ und – was eindeutiger zu verifizieren ist – im Gegensatz zur neutestamentlichen Botschaft steht?« (F 399).

Hier tritt eben in Stunden höchster Anspannung der Erkenntnis des Geglauten das Kirchliche Lehramt mit dem ihm eigenen Charisma ein, das durch dieses Charisma zwar nicht ohne weiteres in seinen Definitionen die glücklichste Formulierung zu finden braucht, aber das jedenfalls vor Irrtum in dem bewahrt wird, was es positiv zur Aussage bringt³⁹⁾.

Wenn wir von der Rückbindung der Aussagen des Kirchlichen Lehramtes in die Glaubenstradition und in die Schrift, »das Wort des Glaubens« (Röm 10, 8), sprechen, gilt das auch gegenüber dem, was Küng sehr provokatorisch in einer emotional geradezu verführerischen Form in die Debatte geworfen hat. Es geht um die Frage, ob der Papst an die Zustimmung der Gegenwartskirche (DS 3074) bei einer Definition gebunden sei.

³⁹⁾ Nach K. Rahner, Zum Begriff der Unfehlbarkeit (s.o.A. 16) 18–21, ist der Satz von der Infallibilität der Kirche für die Logik der katholischen Theologie ein seltsamer Satz. Er macht alle »anderen dogmatischen Sätze unfehlbar sicher«, kann aber selbst »an sich nicht auf *die* Weise sicher sein, wie die Sätze, die als unfehlbar wahr durch ihn garantiert sind« (18f.). Die Unfehlbarkeit des Papstes ist »nur aufgrund anderer geglaubter Sätze erreichbar« (19). »Der Infallibilitätssatz kann nur angenommen werden, wenn das ›System‹ (d. h. die grundlegenden Wirklichkeiten und Offenbarungswahrheiten des Christentums) erfaßt und angenommen wird, ohne eigentlich *logische* Berufung auf den Infallibilitätssatz als solchen. ... Man (ist) logisch ein glaubender Christ schon ..., ›ohne‹ bereits die Infallibilität des Papstes (oder der Kirche, des Konzils) zu glauben« (ebd.). Um diese »seltsame« Situation zu begreifen, muß man sich fundamentaltheologisch klar sein, was die »erste« Erkenntnis ist, wenn jemand Christ »wird«. Es ist die, daß der überwelthafte Gott in der konkreten katholischen Kirche zu uns spricht. Diese fundamentaltheologisch gewonnene Erkenntnis schafft die Situation, in der der Mensch sich entschließen kann, sich Gott im Medium der Kirche anzuvertrauen, wie einst die Jünger Gott im Medium der menschlichen Gestalt Jesu von Nazareth. Vgl. A. Kolping, *Fundamentaltheologie I*, a.a.O. 83–87.

V. Kann der Papst alles auch ohne die Kirche, wenn er nur will?

Küng hatte diese Frage U 84 als Konsequenz der Definition des Vaticanums I (DS 3074) so formuliert: »Wenn der Papst nur will, so kann er alles auch ohne die Kirche.« Wegen dieser zugespitzten Formulierung hat er schon verschiedenerseits Widerspruch erfahren⁴⁰).

Nun nützen aber gegen Küng in diesem Zusammenhang nicht einfach Hinweise auf einschränkende Aussagen des Konzils. Küng kennt sie natürlich (neuerlich F 358). Er sieht, daß es sich nach dem Vaticanum I nicht um eine *absolut* willkürliche Unfehlbarkeit handelt, sondern um eine nach Subjekt, Objekt und Akt gebundene (DS 3112 bis 3116). Er weiß ferner, daß der Papst nicht von der Kirche getrennt verstanden werden darf. Der Papst definiert ja als »oberster Hirt und Lehrer der Kirche«. Dennoch ist der Papst, wie Küng F 358 mit Recht interpretiert, in seiner Entscheidung letztlich dann doch *auf sich allein* gestellt. *Dagegen* wendet sich Küng. Die Majorität des Vaticanum I hatte peinlich darüber gewacht, daß der Papst nicht durch den Gewissensentscheid eines Anderen, einer Mehrheit, der Gesamtheit der Gläubigen gebunden ist. Er ist nämlich nur sachlich gebunden – »in bezug auf das Subjekt, das Objekt, den Akt selber« (F 358 mit U 82).

K. Rahner⁴¹) hat, um den Anstoß zu vermeiden, der für den heutigen Menschen mit einer solch »absolutistischen« Weise gegeben ist, dafür plädiert, daß der Papst sich und seine Nachfolger kirchenrechtlich binde, daß die päpstliche Entscheidung nicht ohne vorherige Zustimmung des Episkopates getroffen werde. Diesem gebundenen Primat im Papsttum der Zukunft hatte ich⁴²) in der FS für Bernh.

⁴⁰) H. Küng (F 357f.) erwähnt selbst solche Kritiker, darunter K. Lehmann, Von der Beweislast für »unfehlbare Sätze«, in: K. Rahner, Zum Problem Unfehlbarkeit, 328–371, hier: 349, nach dem die »zu bewußt zugespitzten Äußerungen . . ., wüßte man nicht um die optima fides und die wahrhaftige Sorge ihres Autors, geradezu »demagogisch« genannt werden« müßten.

⁴¹) K. Rahner, Primat und Kollegialität, Zum »Schema« der römischen Bischofsynode, in: Publik 3. X. 1969.

⁴²) A. Kolping, Gebundener Primat im Papsttum der Zukunft?, in: U. Mosiek – H. Zapp (Hrsg.), *ius et salus animarum* (FS B. Panzram), Fr 1972, 59–73.

Panzram entgegengehalten, daß mit diesem Vorschlag der Primat unter Umständen wirkungslos gemacht werde; nur eine effektivere Kooperation – ohne juristische Einengung der Handlungsweise des Papstes – könne hier helfen.

Das Entscheidende ist also der Gewissensentscheid des Papstes, den ihm niemand abnehmen kann. Eine Entscheidung, zumal auf solch diffizilem Gebiet wie dem des Glaubensgutes, ist immer Gewissensentscheidung (wie im Grunde jede richterliche Tätigkeit; der Papst fungiert ja als *iudex fidei*, als Richter in Glaubensfragen). Menschlich möchte man vielleicht denken, es sei sicherer, die Entscheidung auf das Gewissen mehrerer zu verteilen. Das wäre, auch im Haus des Glaubens, eine *Möglichkeit*. Nur muß man sich klar sein, daß die Überzeugung der Glaubensgewißheit, die durch den Gewissensentscheid mehrerer in den Hörern geweckt wird, zwar vielleicht subsidiär von solchen Erwägungen gestützt wird, zehn Augen sähen mehr als zwei. Aber das tragende Motiv für die Annahme des kirchenlehramtlichen Spruches – ob durch einen oder mehrere getroffen – liegt doch in der Überzeugung begründet, daß dem einen oder den mehreren »die Assistenz des Hl. Geistes« von Gott zugesichert sei. Diese Überzeugung ist eine Sache des katholischen credere, des Glaubens. In diesem Sinne gilt wirklich, was nicht dem Schein der Lächerlichkeit (Wer will heute schon »fromm« sein?) ausgesetzt sein darf: *Pie debemus credere* (Mansi LII 1213).

Die *übernatürliche* Fundierung der päpstlichen Glaubensentscheidung wird aber in den Diskussionen um die päpstliche Unfehlbarkeit nicht genügend beachtet. Ob die Assistenz des Hl. Geistes dem Gewissensentscheid eines einzelnen oder dem mehrerer Personen zugesichert ist, ist eine Frage, die nur aus den Fundorten des katholischen Glaubens entschieden werden kann, aber nicht, indem man leichtfüßig mit dem Reizwort »Absolutismus« die gottgewollte Entscheidung durch einen einzelnen verwirft und zugunsten einer mehrheitlichen Form beantwortet.

Glauben ist ohnehin Sache des Gewissens. Wenn wir uns fragen, warum Gott die Letztentscheidung einem *einzigem* in der Kirche übertragen hat, so kann man, ohne damit alle Tiefen Gottes ergründen zu wollen, als Konvenienzargument vorweisen, daß Gewissensent-

entscheidung immer Sache des Einzelnen ist und gerade im Glaubensentscheid (in definienda doctrina de fide vel moribus) am klarsten zum Ausdruck kommt. Eine Menge hingegen ist immer leichter manipulierbar. Wo alles auf die Entscheidung des Einzelnen gestellt ist, ist dieser ganz anders gefordert, als wo eine »Kommissionsentscheidung« gefällt wird. Gerade in den vielfältigen »demokratischen« Anwendungen unserer Tage erleben wir alle, wie sehr dem einzelnen Kommissionsmitglied (wie bei einem füsilierenden Peloton von Soldaten) kaum eine einklagbare Verantwortung für seine Stimmabgabe auferlegt werden kann, zumal diese Stimmabgabe auch noch geheim erfolgt.

Im übrigen macht das Organgefüge des kirchlichen Lehrapostolates verständlich, wie das Ineinander von Gott und vielfältig Menschlichem zu denken ist, und zeigt den Zusammenhang, in dem dieser »anstößige« Ausdruck zu verstehen ist. In Wirklichkeit ist es nicht so, wie es die überspitzte Künigsche Formulierung sagt, der Papst könne alles ohne die Kirche, wenn er nur wolle⁴⁸). Einer solchen Formulierung fehlt eben jeder Hinweis auf die komplexe Differenziertheit der obwaltenden Fragestellung, und in diesem Sinne müßte sie entweder »demagogisch« oder »unwissenschaftlich« genannt werden. Der Papst spricht als »aller Christen Hirte und Lehrer« (DS 3074) bei einer Glaubensdefinition, und das bedeutet sein Eingebundensein in das, was wir das Organgefüge der kirchlichen Lehrverkündigung nannten.

⁴⁸) Mit Recht rügt H. Fries, *Das mißverständliche Wort*, in: K. Rahner, *Problem Unfehlbarkeit*, 216–232, hier: 220, daß H. Küng das Wort unfehlbar »mit allem Maximalismus auflädt und eskaliert«. Vgl. H. Küng, F 348. Fries (223) zeigt, daß »ein willkürliches selbstherrliches Vorgehen, ein Alleingang des Papstes gegen die Kirche«, das H. Küng, U 84, als legitime Konsequenz des Dogmas von 1870 bezeichnet hat, nicht in der Konsequenz dieses Konzils liegt. Der für Fries höchst mißverständliche Ausdruck *ex sese*, der geändert werden müsse (224f.), schließt als Gültigkeitsbedingung nur den *consensus subsequens formalis* aus, nicht aber den vorausgehenden oder gleichzeitigen Konsens der Kirche.