

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 18 (1971)

Heft: 3

Artikel: "Bleiben in der Wahrheit" im Bereich der Sprache

Autor: Stirnimann, Heinrich

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761554>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HEINRICH STIRNIMANN

«Bleiben in der Wahrheit» im Bereich der Sprache

Zum Buch von Hans Küng «Unfehlbar? Eine Anfrage» *

Andere¹ haben Küngs Jubiläumsschrift ausführlich und unter verschiedenen Aspekten besprochen. Der folgende Beitrag ist nur dem Hauptteil², der Kernproblematik – satz- oder nicht-satzhaft verstandene Unfehlbarkeit? – gewidmet. Zunächst soll eine Bestimmung der Positionen versucht, dann das Gewicht der Materialien kirchlicher Überlieferung annähernd ermessen werden, und schließlich tragen wir einige Gedanken zur Vatikanischen Definition der Unfehlbarkeit und zur ökumenischen Bedeutung der «Anfrage» Küngs vor.

* Hans KÜNG: *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger 1970. 203 S. – In den folgenden Anmerkungen mit KU zitiert.

¹ Karl RAHNER: Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze. *StZ* 186 (1970) 361–377; die Antwort von Hans KÜNG: Im Interesse der Sache. Antwort an Karl Rahner. *StZ* 187 (1971) 43–64; darauf Karl RAHNER: Replik. Bemerkungen zu: Hans Küng, Im Interesse der Sache. *StZ* 187 (1971) 145–160. – Yves CONGAR: *Infailibilité et indéfectibilité*. *RSPTh* 54 (1970) 601–618; darauf Hans KÜNG: *L'église selon l'évangile. Réponse à Yves Congar*. *RSPTh* 55 (1971) 193–230. – Magnus LÖHRER: Bemerkungen zu H. Küng: *Unfehlbar? Eine Anfrage*. *SKZ* 138 (1970) 544–548; darauf Hans KÜNG: Zu Magnus Löhrrers Rezension von «Unfehlbar? Eine Anfrage». *SKZ* 138 (1970) 644–645. – Eberhard JÜNGEL: Irren ist menschlich. Zur Kontroverse um Hans Küngs Buch «Unfehlbar? Eine Anfrage». *Evangelische Kommentare* 4 (1971) 75–80. – Otto PESCH: Vom Bleiben der Kirche in der Wahrheit. *Klerusblatt* (München) 51 (1971) Nr. 5, 44–67; ders.: Unfehlbarkeit im Disput. Ein Streit zwischen Karl Rahner und Hans Küng. *Wort und Antwort* 12 (1971) Nr. 3, 82–88. – Gustave THILS: «Unfehlbar?» de Hans Küng. *RThLouv* 2 (1971) 88–96. – Gregory BAUM: Truth in the Church – Küng, Rahner, and beyond. *The Ecumenist* (New York) 9 (1971) 33–48. Gregory BAUM, George LINDBECK, Richard Mc BRIEN, Harry J. Mc SORLEY: *The Infallibility Debate*. Toronto: Paulist Press (für Herbst 1971

ORTUNG DER POSITIONEN

These 1

Die von Küng bekämpfte These kann wie folgt formuliert werden: *Die Infallibilität ist satzhaft – in «einer für die Ewigkeit bestimmten dogmatischen Sprachregelung»³ – in infalliblen Sätzen zu lokalisieren⁴.*

Die Verheißung des Beistandes, des «Geistes der Wahrheit», gilt nur, wenn es unveränderliche, irreformable, infallible dogmatische Sätze gibt. Diese Theorie wird von einer gewissen römischen Theologie vertreten und entspricht auch oft der kirchlichen Praxis und demzufolge einer allgemein verbreiteten Vorstellung. Ihr liegt eine formalistische, juristische, legalistische Konzeption der Sprache, ferner eine objektivistische, positivistische Konzeption der Wahrheit zu Grunde. Sie reflektiert und produziert Dogmatismus und Doktrinalismus in der Kirche.

In der Ablehnung dieser Position ist Küng eindeutig zuzustimmen. Es gibt einen gewissen kurialen Stil, der nur allzu deutlich die Züge unchristlichen Prestigedenkens trägt. Ja noch mehr: die reine Selbsterhaltung über eigentliche Sachfragen stellt, – Sachfragen, die oft höchst bedrängenden Charakter annehmen. Zustimmung verdient Küng auch, wenn er bezüglich des Zustandekommens von «*Humanae vitae*» der Minderheit der päpstlichen Kommission – im Hinblick auf solche Motive – «Mangel an Glauben» vorwirft⁵.

angekündigt). – Kurt STALDER: Die Unfehlbarkeit in Frage gestellt. Der Bund (Bern) 122. Jahrg. Nr. 36, 14. Februar 1971 (Beilage «Der kleine Bund»). – Karl LEHMANN: Hans Küng auf Kollisionskurs? Eine Herausforderung zur Diskussion. Publik 3 (1970) Nr. 37 (11. Sept. 1970) 21; Antwort von Hans KÜNG: Unfehlbare Sätze – Wer hat die Beweislast? Publik 4 (1971) Nr. 5 (29. Jan. 1971) 19; Karl LEHMANN: Die Not des Widerspruchs. Publik 4 (1971) Nr. 5 (29. Jan. 1971) 19. – Raymund SCHWAGER: Vorgegeben und trotzdem frei. Orientierung (Zürich) 34 (1971) Nr. 21, 227–229.

Offizielle und offiziöse Stellungnahmen: Erklärung der deutschen Bischofskonferenz, datiert v. 30. Jan. 1971, erschienen in: Kirchlicher Anzeiger der Erzdiözese Köln v. 15. Februar 1971, auch SKZ 139 (1971) Nr. 7, 102–103. – Erklärung der theologischen Kommission der Bischofskonferenz von Frankreich, Doc Cath 68 (1971) No 1583 (4 avril) 336. – Erklärung der theologischen Kommission der Bischofskonferenz von Italien, DocCath 68 (1971) No 1581 (7 mars) 246. – Mgr WEBER (Bischof von Straßburg): A propos du livre de Hans Küng sur l'Infaillibilité. DocCath 68 (1971) No 1587 (6 juin) 532–538.

² KU 116–145.

⁴ Vgl. a. a. O. 122–127, 143, 148.

³ A. a. O. 131.

⁵ A. a. o. 144 f.

Für die Ablehnung dieser These sind nach unserer Ansicht nicht in erster Linie «faktische Irrtümer», sondern hermeneutische Überlegungen maßgebend. Ein «infallibler Satz», was soll das heißen? Infallibilität hat doch etwas mit Wahrheit zu tun. Infallible Sätze wären nach dem erwähnten Verständnis unmittelbar und eindeutig wahre Sätze, «prout littera sonat» wie man zu sagen pflegt. Gibt es aber so etwas, wenn es sich um Glaubenswahrheit handelt? Eine Glaubensaussage ist an gewisse Verstehensvoraussetzungen geknüpft. Ein einzelner Satz ist erst in einem größeren Zusammenhang, der Glaubensüberlieferung, der Glaubenssprache und der jeweiligen geschichtlichen Situation, verstehbar. So hat z. B. das S. Offizium erklärt, der Satz von der heilsnotwendigen Zugehörigkeit zur Kirche, «außerhalb der Kirche kein Heil», sei nur dann eine Glaubensaussage, wenn er so verstanden werde, wie die Kirche ihn versteht, und nicht so wie ihn der rigoristische Gründer der «slaves of Mary», Leonhard Feeney, interpretierte⁶. Daraus geht deutlich hervor, daß eine in die Materialität der Worte verlegte Unfehlbarkeit einen hermeneutischen Unsinn bedeutet.

Zu beachten ist ferner, daß Küng nicht irgendwelche, sondern «zum vornherein»⁷, «a priori»⁸ infallible Sätze verwirft. Die so qualifizierte Infallibilität treibt den sprachlichen Unsinn vollends auf die Spitze.

These 2

Die von Küng verteidigte These kann folgendermaßen wiedergegeben werden: *Die Infallibilität ist jenseits der Sprache, – sie besteht mit und trotz irrtümlicher dogmatischer Aussagen*⁹.

Damit ist zwar die Ansicht Küngs in leicht überspitzter Form präsentiert. Der Leitsatz in Schrägschrift lautet bei Küng: «Die Kirche wird in der Wahrheit erhalten, trotz aller immer möglichen Irrtümer»¹⁰. Dagegen ist nichts einzuwenden. Wohl sagt Küng: «Faktische Irrtümer des kirchlichen 'Lehramtes', des ordentlichen wie des außerordentlichen, lassen sich ehrlicherweise nicht bestreiten»¹¹, er präzisiert jedoch nicht, was unter diesen «Irrtümern» zu verstehen sei.

⁶ DS 3866: «Est tamen hoc dogma intelligendum eo sensu, quo id intelligit ecclesia ipsa.»

⁷ KU 119, 122, 123, 138, 142, 156, 169, 180.

⁸ A. a. O. 166, 169, 172, 180.

⁹ Vgl. a. a. O. 143, 151–163.

¹⁰ A. a. O. 143.

¹¹ A. a. O. 142.

Küng macht für seine These «ökumenische Perspektiven» geltend ¹². Dabei übernimmt er bewußt die kritische Haltung der Reformatoren des 16. Jahrhunderts gegenüber einem (in infalliblen Sätzen sich äußernden) unfehlbaren Lehramt. Doch ist zu fragen, ob damit in der Tat ein ökumenisches Plus erreicht werde. Bekannt ist ja das beharrliche Festhalten der Orientalen an überlieferten Glaubensformeln, ihre Ehrfurcht für die Glaubenssprache der Kirche und ihre Überzeugung, daß auf ökumenischen Konzilien der Heilige Geist durch die Väter für alle Zeiten und für alle Christen verbindlich gesprochen hat. Zudem hatten ja die Reformatoren selber nie die Absicht, den «consensus quinquasecularis» anzutasten. Ihr Protest galt einem gewissen System und einzelnen «Dogmen» in mittelalterlicher Formulierung (spätmittelalterlicher Praxis und spätscholastischer Interpretation).

Aus zwei Gründen können wir uns die von Küng aufgestellte These nicht zu eigen machen. Erstens geht sie über die unmittelbare Ablehnung der These 1 hinaus. Diese kann auch folgendermaßen formuliert werden: Infallibilität ist an infallible Sätze gebunden. Die direkte Verneinung lautet: Infallibilität ist nicht an infallible Sätze gebunden. Das genügt. Die Zuflucht zu einer Infallibilität jenseits der Sprache ist nicht die einzige Möglichkeit, einer an infallible Sätze gebundenen Infallibilität zu entrinnen. Daß Küng nur die eine Alternative kennt: satzhaft verstandene oder satzenthobene Unfehlbarkeit, ruft etwas Mißtrauen hervor. Küng scheint uns in der von ihm aufgestellten These zu sehr dem denkerischen Ansatz der Gegenthese verhaftet.

Der zweite Grund ist ein theologischer. Eine Infallibilität jenseits der Sprache reduziert die Unfehlbarkeit auf ein reines Prädikat Gottes. Der Kirche, die aus lauter fehlbaren Subjekten besteht, bleibt dann nur noch eine durchgehend fehlbare, der verbindlichen geschichtlichen Verantwortung entthobene Sprache.

These 3

Wir erlauben uns folgende, von Küng nicht in Erwägung gezogene These zur Diskussion vorzulegen: *Die Kontinuität des Glaubens ist an ein homologes Glaubensbekenntnis gebunden; – wahre Glaubenssätze sind nur innerhalb einer homologen Glaubenstradition möglich.*

¹² A. a. O. 157–163.

In dieser These erscheint das Wort «Unfehlbarkeit» nicht. Die Infallibilitätsproblematik ist ein sekundäres Phänomen. Grundlegend ist die Kontinuität des Glaubens.

Homologie ist ein in der christlichen Tradition beheimatetes Wort¹³. Es bezeichnet ein gemeinsames Bekennen und Verstehen, Glaubenskonsens, nicht rein verbale Rezitation einer Formel. Kritisch und konkret ist mit Homologie die Übereinstimmung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses (der *norma normata*) mit dem biblischen Glaubensbekenntnis (der *norma normans*) gemeint; ferner die Übereinstimmung innerhalb der kirchlichen Glaubensverkündigung (der *normae normatae*). So verstanden, handelt es sich um den Ausweis, die Verifizierbarkeit von Glaubensaussagen. Diese kann nie, auch nicht unter dem in mancher Hinsicht berechtigten Hinweis, der sprachliche Ausdruck bleibe hinter dem eigentlich Gemeinten zurück, von der sprachlichen Artikulation abstrahieren, sich auf einen mystischen «Glaubens-Sinn» oder ein «Verbleiben in der Wahrheit» jenseits der Sprache zurückziehen. Gerade um diesen verpflichtenden Charakter der Sprache im christlichen Glaubensverständnis zu betonen, haben wir in der These den terminus «homo-log» (der Rede, dem Sinn, nicht dem Wortlaut nach übereinstimmend) gewählt. Das Kriterium eines homologierenden Sprachzusammenhangs gilt für alle Glaubensaussagen, nicht nur für die Fragen einer verbindlichen Lehrverkündigung. Dieses Kriterium ist für den Aufweis der Kontinuität des Glaubens und damit des Wahrheitsgehaltes der entsprechenden Aussagen entscheidend.

Die Verheißung des «Geistes der Wahrheit» gilt nicht in erster Linie einem unfehlbaren Lehramt, sondern grundlegend und vornehmlich dem «Bleiben in der Wahrheit» der ganzen Kirche. Von dieser Verheißung führt kein deduktiver Weg zu einem unfehlbaren kirchlichen Lehramt

¹³ Die Semantik der Verbalform «homologeïn» geht in folgende Richtungen: beistimmen, übereinstimmen, einverstanden, einig sein; zustimmen, gutheißen, billigen, anerkennen; zugestehen, einräumen, bekennen, ein Bekenntnis oder Zeugnis ablegen. Das Substantiv «homologia» bedeutet: Übereinstimmung, Zustimmung; Eingeständnis, Bekenntnis; Übereinkunft, Vereinbarung; das Adjektiv «homologos»: übereinstimmend, eines Sinnes. – Daraus geht deutlich hervor, daß «homolog» nicht eine an Worte gebundene, wohl aber in der Rede sich bekundende Übereinstimmung des Verstehens, Verständigung über das zu Sagende, zu Bekennende meint. – In der neutestamentlichen Sprache besagt «homologeïn» insbesondere: frei heraus erklären, offen bekennen, den Glauben (an Jesus) bekennen; «homologia»: akt. das Bekennen; pass. das Bekenntnis, das man bekennt. – Vgl. dazu Oscar CULLMANN: Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse. Zürich-Zollikon 1943 (1949²).

mit unfehlbaren Lehrsätzen. Zur Wahrung der Kontinuität des Glaubens hat die Kirche jedoch in gewissen Situationen verbindliche Erklärungen abgegeben, für die sie einen eigentlichen Glaubensassens forderte. Bei solchen Sätzen hat sie – auf Grund der Verheißung – an ein «charisma veritatis»¹⁴ appelliert. Unfehlbarkeit ist ein Hilfsbegriff für dieses Charisma bei verbindlichen Aussagen.

Solche Aussagen oder «Definitionen» bedeuten indessen nicht die Kanonisierung einer Formel im Sinne einer «für die Ewigkeit bestimmten dogmatischen Sprachregelung». Es handelt sich vielmehr um Entscheidungen, die ein Urteil einschließen und die Form eines Bekenntnisses annehmen¹⁵. Die geschichtliche Bedeutsamkeit, der Sinn und der Wahrheitsgehalt solcher Aussagen sind nie unmittelbar evident, bedürfen stets eines impliziten oder expliziten hermeneutischen Vorganges (Verstehens- und Verständigungsreflexion). Die unreflektierte Rede von «falschen Sätzen» zeugt ebenso wie das verkrampfte Festhalten an «unwandelbar infalliblen Sätzen» von mangelnder Einsicht in die Beweglichkeit der Sprache und die stets sich wandelnden Verstehens- und Verständigungsbedingungen.

Da «faktische Irrtümer» nicht zum vornherein zu eliminieren sind

¹⁴ Der Ausdruck findet sich erstmals bei IRENAEUS: Adv. haer., 4, 26, 2. Dieser terminus dürfte sich auch viel besser für das Gemeinte und Entscheidende eignen als «Infallibilität», «Unfehlbarkeit», «Irrtumfreiheit», «Untrüglichkeit», vgl. dazu KU 113; besser auch als «Indefektibilität», «Perennität in der Wahrheit», «Unzerstörbarkeit», «Beständigkeit», «Festigkeit», vgl. dazu KU 147–157.

¹⁵ Vgl. dazu die KU 116–122 gegebene Beschreibung von drei Typen «gemeinsamer Sätze des Glaubens»: 1. «abbreviativ-rekapitulierende Sätze (Glaubensbekenntnisse oder Glaubenssymbole)», 2. «defensiv-definierende Sätze (Glaubensdefinitionen oder Glaubensdogmata)», 3. «tendenziös-explizierende Sätze». Die ersten beiden Typen werden von Küng nicht abgelehnt. Besonders wichtig, weil schon in der Schrift erkennbar, ist der erste Typ: «abbreviativ-rekapitulierende Sätze». Von diesen sagt Küng, es handle sich um «Homologien», um «eigentliche Bekenntnisformeln» (117), die sich «bis heute in der Kirche durchgehalten haben» (118), die der «Erbauung der Gemeinde» und der «ökumenischen Verständigung» dienen (118), die in «für eine neue Zeit vielleicht verständlichere Glaubensbekenntnisse» übersetzt werden können, «die ja nicht eine Abschaffung der alten zu bedeuten brauchen» (118). Auch der zweite Typ, die «defensiv-definierenden Sätze», wird von Küng nicht abgelehnt. «Man wird nicht von vornherein ausschließen können, daß auch die Kirche heute zur Abgrenzung gegenüber dem Unchristlichen, dem Unglauben und Aberglauben solche defensiv definierende Formeln nötig haben kann» (119). Dabei handelt es sich um «Glaubens-Sätze», nicht um «Satz-Glauben» (119). Die Kritik Küngs richtet sich gegen den dritten Typ, die «tendenziös-explizierenden Sätze» (120–122), der ein ganz bestimmtes, seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts aufkommendes «Dogma»-Verständnis voraussetzt.

und der Begriff der Homologie erst in der praktischen Anwendung seine axiologische Relevanz entfaltet, seien im folgenden im Anschluß an Küng einige konkrete Beispiele aus der kirchlichen Überlieferung aufgeführt.

GEWICHT DES MATERIALS

Küng spricht von «faktischen Irrtümern», sowohl des «ordentlichen» wie des «außerordentlichen» Lehramtes¹⁶. Nach Küng besteht eine apriorische Präsumpion für die Nicht-Irrtumslosigkeit dogmatischer Sätze. Wer das Gegenteil behauptet, muß das beweisen¹⁷. In diesem Punkt ist Küng nicht zu widersprechen.

Im ersten Kapitel seines Buches findet sich dann eine eigene Irrtümerliste¹⁸. Zehn Beispiele werden aufgezählt: die Exkommunikation des ökumenischen Patriarchen Photios, die Verurteilung Galileis ... Bezüglich eigentlicher Glaubensfragen ist nur sehr unbestimmt die Rede von «Verurteilungen auf dogmatischem Gebiet», gemeint sind: die Dokumente gegen den Modernismus und die Enzyklika «*Humani generis*»¹⁹.

Wir stellen fest: Küng weist keinen einzigen «Irrtum» in irgendeiner dogmatischen Aussage auf, die gestützt auf kritische Interpretationsregeln als Glaubensdefinition zu betrachten wäre. Darum sagt er wohl abschirmend: «Auch mit Irrtümern in kirchlichen Glaubenssätzen (im *weitesten* Sinn des Wortes) ist zu rechnen»²⁰. Die in Klammer beigefügte Präzisierung besagt, daß wir nur dann von «Irrtümern» sprechen können, wenn wir «Glaubenssätze» weiter fassen als Glaubensdefinitionen.

Diese Feststellung führt uns zu einer kurzen Skizzierung der wichtigsten Gruppen kirchlicher Überlieferung. Wir können die Materialien nach folgenden Gesichtspunkten ordnen: a) kirchliche Praxis, b) Unterweisung im ethischen Bereich, c) Glaubensbekenntnisse.

¹⁶ KU 142.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ A. a. O. 25–27.

¹⁹ Vgl. dazu unsere Studie: «*Magisterio enim ordinario haec docentur*» FZPhTh 1 (1954) 17–47, in der wir gegen J. Salaverri de la Torre aufzeigten, daß es außerhalb Glaubensdefinitionen kein unfehlbares päpstliches Lehramt geben kann. Vgl. auch unserern Art. «*Pascendi dominici gregis*» in LThK² VIII (1963) 126 f. und unseren Aufsatz «Zur Enzyklika 'Pascendi'» FZPhTh 8 (1961) 254–274, in dem wir darlegten, daß in den Dokumenten gegen den Modernismus keine einzige als unfehlbar zu betrachtende Lehraussage nachzuweisen ist.

²⁰ KU 142.

Kirchliche Praxis

Unter diesem Stichwort möchten wir Probleme zusammenfassen, die Kirche und Gesellschaft, Wirtschaft, Politik, Akkulturation, Ideologie, Wissenschaft betreffen. Dazu gehören auch die verschiedenen Leitungs- und Regierungssysteme der Kirche, das «Kirchenregiment» wie der stehende Ausdruck lautet.

Zuerst einige Modellfälle. Kirche – Staat: der Staat ist zum orthodoxen Glauben verpflichtet; der Irrtum hat kein Recht auf Existenz; die Häretiker sind zu verbrennen. Der heilige Krieg: bewaffnete Wallfahrten zu den «heiligen Stätten» mit Kampf gegen irrgläubige Herrscher ist ein gutes Werk und deshalb mit Ablässen auszustatten²¹. Kirche – Wirtschaft: Zinsforderungen sind zu verwerfen, geistliche Zinsnehmer zu suspendieren, weltliche zu exkommunizieren.

Diese wenigen Beispiele zeigen, wie vielfach verflochtene Probleme auftreten. Kirche – Staat: was bedeutet «Staat», im 4., im 13., im 16. Jahrhundert? Wir geraten hier bald in Gefahr, Begriffe, die uns heute selbstverständlich sind, naiv in frühere Zeiten zurückzuprojizieren.

Besonders gilt das von der Zinsfrage, die ja oft in Parallele gesetzt wird zur Frage der Geburtenregelung. Was bedeuten die termini: «census», «vectigal», «usura»? Sicher ist auf jeden Fall, daß das II. und III. Laterankonzil und das II. Konzil von Lyon allgemein die Raubsucht der Wucherer verurteilte, und daß das Konzil von Vienne diejenigen, welche behaupteten, Wucher sei keine Sünde, gleich wie Häretiker ächtete. Doch müßte man für eine richtige Beurteilung dieser Frage vor allem die wirtschaftlichen Strukturen und die geldpolitischen Voraussetzungen der jeweiligen Situation genau kennen. Bemühend wirkt es, daß die Kirche wohl gegen Wucher, aber nie gegen ungerechtfertigte Geldentwertung protestierte.

Mit diesen allzu flüchtigen Bemerkungen wollen wir aber nicht einer billigen Apologetik das Wort reden. Noch weniger ist es unsere Absicht, das «Bleiben in der Wahrheit» auf die rein eschatologische Hoffnung einzuengen. Säkulares Handeln gehört zum Glauben, hat mit Verant-

²¹ Die Zeit der Kreuzzüge in diesem Sinn reicht von 1095–1291. Seit 1282 gibt es auch «Kreuzzüge» gegen christliche Fürsten, die also keine «Wallfahrten» mehr sind. Die Segnung der Waffen ist eine komplizierte Frage: was ist genau unter «instrumenta» zu verstehen? Sicher wurden noch im zweiten Weltkrieg in Ungarn unter deutscher Besetzung Kanonen für den Feldzug gegen Rußland gesegnet.

wortung für die Welt zu tun. «Orthopraxis», dieses heute oft gebrauchte und noch öfter mißbrauchte Wort, rührt, richtig verstanden, an die Sendung der Kirche. Und es gibt in der heutigen kirchlichen Praxis eine, vornehmlich aus der Zeit des Feudalismus und Absolutismus stammende, Menge eingefleischter «Irrtümer», die dringend der Beseitigung bedürfen. Küng hat ein besonderes Sensorium für diese «Irrtümer». Man mag mit seinen persönlichen Ansichten nicht immer einverstanden sein, aber man sollte doch wenigstens seinen ehrlichen Willen anerkennen²² und ihm nicht gleich eine «rationalistische Geschichtsauffassung» oder ein «liberales Kirchenverständnis» vorwerfen²³.

Unterweisung im ethischen Bereich

In den soeben angedeuteten Fragen ging es auch immer schon um ethische Belange. Sie waren aber so sehr mit säkularen Gegebenheiten verquickt, daß wir sie lieber unter den Sammelbegriff «kirchliche Praxis» einordneten. Unter Unterweisung im ethischen Bereich verstehen wir hier das eigentlich christliche Ethos, das in engem Zusammenhang steht mit den Forderungen – und Verheißungen – des Evangeliums.

Gehen wir unter diesem Blickpunkt die Dokumente des kirchlichen Lehramtes durch, so finden wir nur ganz wenige Aussagen, die eine unmittelbare Glaubenzustimmung verlangen. Sie beziehen sich auf die Anerkennung der Wirksamkeit der Gnade und die Bejahung menschlicher Verantwortlichkeit²⁴. Wohl gibt es zahlreiche Stellungnahmen zu ethischen Einzelfragen, sie finden sich aber alle in der Form von Antworten des S. Offiziums²⁵, Reskripten, Briefen und Enzykliken. Sie gehören also zum direktiven und nicht zum definierenden Lehramt. Dieses Faktum der Tradition ist bedeutsam. Es läßt der persönlichen Entscheidung des einzelnen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft breiten Raum.

In diesem Zusammenhang zwei Bemerkungen zu «*Humanae vitae*». Niemand – weder Biologen, noch Psychologen, noch Soziologen – ist der Meinung, die «Pille» habe «die» Lösung gebracht. Eine gewisse Beunruhigung gerade bestgesinnter Kreise ist nur allzu offenbar. Der Rahmen

²² Vgl. dazu z. B. KU 22, 83–85, 191–193.

²³ So Karl RAHNER im ersten Anm. 1 zitierten Artikel.

²⁴ Vgl. dazu das II. Konzil von Arles, DS 370–397, und das Konzil von Trient, DS 1510–1583.

²⁵ Vgl. z. B. die Verurteilung des laxistischen Probabilismus 1665 und 1666, DS 2021–2065, und 1679, DS 2101–2167.

aber, in dem das Problem angegangen wurde, die scholastische, fixistische Argumentation – und dies in einer so vitalen und mobilen Sphäre –, die formalistischen, kasuistischen Kategorien, die zur Anwendung kamen, wirkten entmutigend. Enttäuschend war vor allem die Methode. Eine Chance war verpaßt.

Im allgemeinen waren die Reaktionen der Theologen kritisch, reserviert bis eindeutig ablehnend. Nachdenklich jedoch stimmt, daß einige sich ereifern konnten zu behaupten, jetzt sei die Lehre der grundsätzlichen Immoralität jeder Art der Geburtenregelung, mit Ausnahme der sogenannten «natürlichen» Methode, reif für eine Definition. Ein solches Ansinnen zeugt nicht nur von einer integristischen Haltung, sondern verrät auch eine gründliche Unkenntnis der kirchlichen Tradition. Es wäre in der Tat das erstemal, daß in bezug auf eine solche Materie ein «Dogma» ausgerufen würde²⁶.

Glaubensbekenntnis

Um den in der dritten These eingeführten Begriff der «Homologie» zu verdeutlichen, seien im folgenden zwei dogmatische Sätze kurz analysiert: die christologische Formel von Chalkedon und die Erklärung der Realpräsenz durch die Formel der Transsubstantiation.

Chalkedon

Die charakteristischen Worte der Formel lauten: «*den einen ... Christus ... in zwei Naturen unvermischt ... ungetrennt ... zu bekennen*»²⁷.

Zunächst handelt es sich um eine *Sprachregelung*. Drei Formeln waren im Umlauf: α «die eine Fleisch gewordene Natur des Gott-Logos» (Kyrillos), β «aus zwei Naturen – in einer Hypostase» (Flabianos von Konstantinopel), γ «zwei Substanzen (Naturen) – eine Person» (Tertullian, Andreas von Samosata, Isidor von Pelusion). Nachdem die Mißverständlichkeit der Formeln α und β durch Eutyches demonstriert war, entschied man sich für die Formel γ . Doch ist darauf hinzuweisen, daß das Konzil die Rechtgläubigkeit Kyrillos', der die Formel α gebrauchte, ausdrücklich

²⁶ Noch bedenklicher sind gewisse Auswirkungen der päpstlichen Enzyklika in der pastoralen Praxis. So z. B. wenn in der Beichte behauptet wird: «alles, mit Ausnahme Ogino-Knaus, sei Todsünde». Aber gegen solche, im Widerspruch zum Dokument stehende Auswüchse, wird kaum ein Finger gerührt, während jene, die ihre kritische Haltung mit ehrlichem Weitersuchen, wozu die Enzyklika aufruft, verbinden, gleich des Nicht-mehr-katholisch-Seins bezichtigt werden.

²⁷ DS 302.

anerkannte. Dieses Faktum ist und bleibt eine Warnung vor einem wortklauberischen Umgang mit dogmatischen Formeln ²⁸.

Zweitens ist der *philosophische Hintergrund* der Zwei-Naturen-Lehre zu beachten, die spekulative hellenistische Theologie und der nicht völlig sich deckende Signifikationsfächer der aus verschiedenen Traditionen stammenden termini: «ousia», «natura», «substantia», – «persona», «hypostasis». Die Relativität dieses sprachlichen Bezugssystems ist – auch unter Berücksichtigung der so oft geltend gemachten «Enthebung» vom unmittelbar philosophischen Kontext durch die Aufnahme in eine Glaubensformel – nicht zu leugnen. Doch vermag allein das Verblässen der Aussagekraft der gebrauchten Worte die Formel nicht in einen formellen «Irrtum» zu verwandeln.

Wir kommen zum entscheidenden Punkt: die *Grundintention* der Aussage. Unter «Intention» verstehen wir hier nicht etwas, das von der sprachlichen Formulierung abgelöst werden könnte, das – irgendwie mystisch, ekstatisch – jenseits der Sprache liegen würde. Unter «Intention» verstehen wir in diesem Zusammenhang jenen Sinn, der sich aus der sprachlichen Artikulation herauslesen, aufweisen läßt, jedoch in kritischer Distanz zu gewissen Sprachelementen. Man geht dabei von der Sprachanalyse aus, hat aber auch den weiteren historischen Kontext zu berücksichtigen. Chalkedon bezieht sich auf Nikaia. Sie stehen in einem Spannungsverhältnis. Anschließend an das Bekenntnis zum «homoousios» mit dem Vater, sollte nun auch das «homoousios» des einen Mittlers mit uns in ebenso unmißverständlicher Sprache herausgestellt werden. Das scheint uns die Grundintention von Chalkedon zu sein. Sie läßt sich aus der Semantik der Sprache und aus der damaligen geschichtlichen Situation aufzeigen. Deshalb die starke Betonung des «einen Christus», – der Hauptakzent der ganzen Aussage. «Unvermischt» lehnt die monophysitische Mischung zwischen Göttlichem und Menschlichem ab. «Ungetrennt» die nestorianische, nur moralische Einheit zwischen Gott und Mensch. In Jesus wohnt die Gottheit «leibhaft» ²⁹. Im Hintergrund steht

²⁸ Vgl. dazu als Paradigma Lucifer von Cagliari und seine Gefolgschaft, die «Luciferianer», welche hartnäckig – «pertinaciter» – am terminus «homoousios» als einzig orthodoxem Paßwort festhielten, mit zelosischem Eifer jeden Umgang mit den Homoiousianern mieden, und deren Theologie so grundsteril blieb, das sie nicht fähig waren, auch nur den geringsten Beitrag zur Überwindung der nachnikänischen Krise zu leisten. Hier könnte man – ähnlich wie bei B. Feeney – von der paradoxen Ironie einer «häretischen Orthodoxie», bzw. von einem häretischen Orthodoxie-Fanatismus reden. Ganz anders war die Haltung des Athanasios, der das Gespräch mit den Homoiousianern aufnahm.

²⁹ Kol 2, 9.

die Ablehnung jeder Form einer nur scheinbaren Menschwerdung des Wortes (Doketismus) oder einer nur verminderten Menschheit des Mittlers (Apollinarismus, Arianismus). Darauf beziehen sich die Adverbien «unveränderlich» und «ungetrennt». In dieser Abgrenzung und Frontstellung wäre nun die Homologie der chalkedonensischen Formel – «der eine Christus, Gott und Mensch, unvermischt und ungetrennt» – mit dem Zeugnis der Schrift nachzuweisen, aufzuweisen ... oder wie man das immer nennen mag, denn um einen logisch stringenten «Beweis» kann es sich bei Glaubenswahrheiten nie handeln.

Wir fassen die formalen Verdeutlichungen – denn nur um solche kann es sich im Rahmen dieses Artikels handeln – zusammen. Zur Homologie zwischen Chalkedon und Schrift³⁰: Die chalkedonensische Formel bewegt sich syntaktisch und semantisch nicht in der biblischen Sprache. Es handelt sich aber deutlich um eine Bekenntnisformel: «den einen Christus ... zu bekennen.» Im einzelnen ist nachzuweisen, daß die aus der sprachlichen Artikulation resultierende Grundintention a) dem Zeugnis der Schrift nicht widerspricht, b) mit dem neutestamentlichen Bekenntnis übereinstimmt, c) in der konkreten historischen Situation (angesichts der verschiedenen mißverständlichen Formeln) notwendig war, um das unverminderte Zeugnis für Christus zu wahren.

Wie verhält sich Chalkedon zum heutigen Bekenntnis zu Christus? Die philosophischen und theologischen Voraussetzungen dürften eine verbale Rezitation der Formel eher hemmen. Die Entscheidung aber, die artikulierte Grundintention des Bekenntnisses von Chalkedon bleibt eine verbindliche hermeneutische Hilfe zur Auslegung der Schrift. Die Homologie muß dahin ausgerichtet sein, daß wir zusammen mit der Gottessohnschaft des Mensch gewordenen Wortes auch die volle Gleichheit mit uns (das doppelte «homoousios») bekennen³¹. Mit diesem Bekenntnis steht und fällt der christliche Glaube. Nur von hier aus sind wahre Glaubenssätze möglich.

³⁰ Vgl. dazu Oscar CULLMANN: *Dialogue sur le Christ. Choisir* (Fribourg/Genève) 2 (1960) nos 9–10, S. 20–23.

³¹ Die heute oft gebrauchte Formel: «Wer (im Glauben) von Jesus redet, muß von Gott reden; wer (im Glauben) von Gott redet, muß von Jesus reden» scheint uns, besonders durch das emphatische «muß», das «ungetrennt» und «unvermischt» durchaus zu wahren und in einem homologierenden Sprachzusammenhang mit dem Bekenntnis von Chalkedon zu stehen. – Zur Neuinterpretation von Chalkedon vgl. auch Dietrich WIEDERKEHR: *Entwurf einer systematischen Christologie*, in: *Mysterium salutis*, Bd. III/1, Einsiedeln: Benziger 1970, 477–648 und Piet SCHÖNENBERG: *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln: Benziger 1969.

Transsubstantiation

Die tridentinische Erklärung lautet in geraffter Form: «... die *Wandlung ... der Substanz des Brotes in den Leib ... der Substanz des Weines in das Blut ... welche die Kirche angemessen* («aptissime» als Elativ, nicht Superlativ, genau mit «wohl-angemessen» zu übersetzen) *Transsubstantiation nennt*»³².

Zunächst sind die heutigen *Verstehensschwierigkeiten* groß: Was ist mit «Substanz» gemeint? Substanz des «Brot»? Substanz des «Leibes»? Substanz eines «verherrlichten» Leibes? Ferner ist der terminus «Wandlung», «Verwandlung» mißverständlich, er insinuiert nach heutigem Sprachgebrauch eher einen okkulten, magischen Vorgang.

Der semantischen Gestalt nach handelt es sich nicht um eine Bekenntnisformel, sondern um eine *theologische Erklärung*. «Wenn jemand sagt, im Sakrament der Eucharistie bleibe die Substanz des Brotes ... dann leugnet er jene ... Wandlung ... welche die Kirche ... Transsubstantiation nennt», dieser Satz weist deutlich auf einen mehrere Stadien durchwandernden Diskurs. Doch geht die Erklärung der Realpräsenz durch eine vom Wort bewirkte «Wandlung» weit in die patristische Zeit zurück³³ und erreicht im Mittelalter einen breiten Strom allgemein verbreiteter Lehrüberlieferung.

Im 11. Jahrhundert wurde dieses Theologumenon vom kirchlichen Lehramt aufgegriffen, um die Realpräsenz gegen Berengars rein symbolische Auslegung abzusichern³⁴. Es ist jedoch nicht zu leugnen, daß die Transsubstantiation auch zu *Fehlinterpretationen* Anlaß gab, zu einer grob-sinnlichen Vorstellung der Gegenwart des Herrn³⁵, welche den Protest eines Bonaventura³⁶ und eines Thomas von Aquin³⁷ hervorrief.

Ist die Lehre aber durch die Erklärung von *Trient* nicht zu einem «Dogma» geworden? Wird nicht über die Leugnung der Transsubstantiation das Anathem ausgesprochen? Darauf ist zu antworten, daß das

³² DS 1652.

³³ Vgl. z. B. AMBROSIIUS: De mysteriis, 9, 50: «maiolem vim esse benedictionis quam naturae, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur.»

³⁴ Vgl. DS 700.

³⁵ Vgl. die 1059 Berengar vorgelegte Abschwörungsformel, DS 690: «sensualiter, non solum sacramento ... manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri ...»

³⁶ BONAVENTURA: In Sent., IV, dist. 12, pars 1, art. 1, qu. 1; Quaracchi t. IV, 284 a.

³⁷ THOMAS VON AQUIN: Summa theol., III, qu. 77, art. 7, obi. 3 und ad 3; vgl. auch a. a. O., qu. 76, art. 8, corp. und ad 2.

«anathema sit» auf dem Konzil von Trient noch nicht ein exklusives Zeichen für eine definitivische Aussage ist, – ansonst wären auch die Anordnung, die Einsetzungsworte leise zu sprechen³⁸, oder das Verbot, während Advent und Fastenzeit keine feierlichen Trauungen abzuhalten³⁹, zu Glaubenssätzen gestempelt. Wir können also nicht von dem «anathema sit» auf eine feierliche Definition der Transsubstantiation schließen.

Worin besteht dann aber die *Intention* der Erklärung? Darüber gibt der Bezug von Canon 2 (der die Transsubstantiations-Lehre enthält) auf Canon 1 des Dekretes Aufschluß. In Canon 1⁴⁰ wird die Realpräsenz statuiert. Hier liegt eine Bekenntnisformel vor: «wahrhaft, wirklich, der Person nach, – nicht nur zeichenhaft, symbolisch, der Wirkung nach». Canon 2 ist auf dieses Bekenntnis hingeordnet und hat eindeutig explikativen Charakter. Seine Intention geht also – im Unterschied zur christologischen Formel von Chalkedon – über die sprachliche Artikulation (der Transsubstantiation) hinaus. Das Entscheidende und Verbindliche ist das Bekenntnis zur realen, nicht idealen, jedoch sakramentalen (durch Zeichen, Wort und Geist verwirklichten) Gegenwart des Herrn.

Was ist schließlich zur *Lehre* der Transsubstantiation zu sagen? Daß sie sich für die heutige Verkündigung und Unterweisung kaum eignet, ist noch kein Zeichen, daß sie falsch ist. In den älteren Theorien – etwa der Konsubstantiation oder durch den Rekurs auf die Ubiquität – ist kaum eine größere Affinität zu den biblischen Aussagen nachzuweisen. Die neueren, mehr versuchsweise vorgetragenen Theorien⁴¹ lassen ihr Verhältnis zur Transsubstantiation noch nicht deutlich erkennen: handelt es sich dabei um eine bloße Ergänzung? um eine Neuinterpretation? um eine Neuinterpretation, welche die «alte» als irrtümlich ausweisen würde? Diese ungeklärte Situation ist aber kein Grund, nicht nach einer neuen, befriedigenderen, der Schrift und den heutigen Verstehensmöglichkeiten entsprechenderen Auslegung zu suchen. Daß heute zahlreiche Christen an der Realpräsenz ohne Verstehenshilfe für das Wie der Gegenwart

³⁸ DS 1759; vgl. auch 1757, 1758.

³⁹ DS 1810; vgl. auch 1812.

⁴⁰ DS 1651.

⁴¹ Dazu z. B. von katholischer Seite Edward SCHILLEBEECKX: Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz. Düsseldorf: Patmos-Verl. 1967 (Theologische Perspektiven). Colman O'NEILL: Nouvelles approches de l'eucharistie. Gembloux: Duculot – Lethielleux 1970 (Theologie et Vie). – Für die ökumenische Perspektive vgl. Jean-Jacques VON ALLMEN: Ökumene im Herrenmahl. Kassel: Stauda 1968. Max THURIAN: Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn? Mainz: Grünewald-Verlag 1963.

festhalten wollen, darf nicht als Untreue gegenüber Christus hingestellt werden. Die Transsubstantiation als Lehre ist kein «*articulus stantis vel cadentis ecclesiae*».

Wir sind uns bewußt, mit den in diesem Abschnitt angestellten Überlegungen keine eigentlichen Beweise erbracht zu haben. Unsere Absicht war nur, anhand einiger summarischer Hinweise anzudeuten, daß es sich lohnt – sowohl bezüglich der «Irrtümer» als auch der «Wahrheit» –, mit hermeneutischen Grundprinzipien an die Materialien kirchlicher Überlieferung heranzugehen. Wir hoffen auch, gezeigt zu haben, daß das Postulat der Homologie in bezug auf Bekenntnissätze nicht Flucht in eine Theorie bedeutet, sondern ernst macht sowohl mit der Geschichtlichkeit der Sprache als auch mit der Krisis zwischen Wahr und Falsch. In der praktischen Beurteilung der Lage und der erkenntnistheoretischen Möglichkeiten haben wir uns stark den Positionen Künigs genähert⁴². Wir würden uns freuen, wenn dies Zustimmung fände.

ZUR INTERPRETATION DER VATIKANISCHEN UNFEHLBARKEITS-LEHRE

Zur Vatikanischen Unfehlbarkeits-Formel möchten wir nur jene Punkte kurz berühren, die für unser Thema erheblich sind.

Irreformable Formeln?

Die vor allem provozierende Wendung findet sich am Schluß des abgrenzenden Satzes: «... weshalb dergleichen Definitionen ... von sich aus (*ex sese*) ... irreformabel sind»⁴³. Werden hier nicht unveränderliche, irreformable, unüberbietbare infallible Sätze gelehrt? Daß dies bei einer «*prima vista*» Lektüre der Fall zu sein scheint, ist verständlich. Doch ist auf den genauen und vollen Wortlaut zu achten. Dem «von sich aus» steht das «durch die Zustimmung der Kirche» gegenüber. Der Sinn ist also: daß dergleichen Definitionen von sich aus – und nicht erst durch die Zustimmung der Kirche – irreformabel sind. Das will nicht heißen, daß der Bischof von Rom von sich aus, allein, «ohne seine Brüder» definiert, sondern nur, daß die Verbindlichkeit der von ihm «im Namen

⁴² Das gilt besonders für die in unserer dritten Gruppe, «Glaubensbekenntnis», angeführten Beispiele. Zur Affinität mit den zwei ersten von Künig beschriebenen Typen «gemeinsamer Sätze des Glaubens» vgl. Anm. 15.

⁴³ DS 3074.

der Kirche» gemachten Aussagen nicht von einer nachfolgenden, ratifizierenden Zustimmung abhängt, an und für sich bloß bedingten Charakter hätte⁴⁴. Dem steht der Prozeß der «Rezeption» in der alten Kirche, als die Verbindlichkeit der von weltlicher Macht einberufenen Konzilien theologisch in einem Zwielicht stand und nur unscharf erkannt werden konnte, nicht entgegen. Unentbehrlich war die «Rezeption», wenn es sich um Beschlüsse von nicht als ökumenisch einberufenen Konzilien handelte⁴⁵.

Was ist aber unter «irreformablen Definitionen» zu verstehen? Handelt es sich um auf Ewigkeit fixierte, unüberbietbare, nicht mehr zu verbessernde Formeln? Wir glauben, daß ein solcher Sinn sich nicht aus den Akten des Konzils belegen läßt. «Irreformabel» heißt, daß es sich um eine Glaubensentscheidung, um eine im Glauben aufzunehmende Aussage handelt. Der terminus «irreformabel» grenzt ab gegen eine nur direktive Äußerung, die rückgängig gemacht werden kann, «reformabel» ist. «Irreformabel» bezeichnet m. a. W. jene Art von Verbindlichkeit, welche Glaubensdefinitionen im strengen Sinn zukommt⁴⁶, besagt also nicht die Irreformabilität der sprachlichen Formulierung. Die Definition verlangt nicht eine verbale Repetition, wohl aber – wir wir oben dargelegt haben – eine homologierende Interpretation der dogmatischen Aussagen, vorausgesetzt natürlich, daß es sich um ein Glaubensbekenntnis handelt. Damit wird der hermeneutische Prozeß nicht aufgehoben, sondern herausgefordert⁴⁷.

⁴⁴ Bischof VINZENZ GASSER (Referent der Glaubensdeputation): Rede in der 85. Generalkongregation v. 13. 7. 1870: «Cum dicimus ... esse irreformabiles ex sese, eo ipso enuntiamus causam irreformabilitatis sitam esse in ipsis decretis ... et non esse ponendam aliunde ex conditione quadam externa, ut est assensus episcoporum, assensus ecclesiae.» Coll Lac t. VII, 476 b. – Vgl. auch ders.: Rede in der 84. Generalkongregation v. 11. 7. 1870: «Demum Papam non separamus, et vel minime separamus a consensu ecclesiae, dummodo consensus iste non ponatur ceu conditio.» Coll Lac t. VII, 400 c; Mansi 52, 1213 D – 1214 A.

⁴⁵ Auf diesem Weg erhielten z. B. die Synode von Arles 473, besonders aber das II. Konzil von Orange (für die abendländische Kirche) allgemein verbindliche Bedeutung.

⁴⁶ Bischof VINZENZ GASSER: Rede v. 13. 7. 1870: «Vox 'definit' significat, quod Papam suam sententiam circa doctrinam, quae est de rebus fidei et morum, directe et terminative proferat, ita ut iam unusquisque fidelium certe esse possit de mente ... ut certo sciat ... hanc vel illam doctrinam haberi ut haereticam.» Coll Lac t. VII, 474 d – 475 a.

⁴⁷ Dafür zeugt die Nachgeschichte aller großen konziliaren Entscheidungen des Altertums, – wohl ein Zeichen der Lebendigkeit des Glaubens. Daß diese Nachgeschichte für die neueren Konzilien, besonders seit Trient, so spannungsarm verlief, ist eher ein beunruhigendes Zeichen. Daß die Diskussion um das Vatikanum I erst

Unfehlbarkeit der Kirche

Schockierend wurde die Vatikanische Definition vor allem durch die von ihr hervorgerufenen simplifizierenden, den eigentlichen Sinn verzerrenden Redeweisen. Besonders zweideutig, mißverständlich und theologisch inadäquat ist die oft gebrauchte Abbrüviatur: «päpstliche Unfehlbarkeit». Die für die Definition gewählte Formel ist bedeutend abgewogener. Nach ihr kann nur dann von Unfehlbarkeit die Rede sein, wenn es sich um eine für die ganze Kirche verbindliche Glaubensaussage handelt; der Bischof von Rom steht dann, wenn er eine solche Aussage macht, unter «jener Unfehlbarkeit», «die der Kirche» verheißen wurde⁴⁸. Die Unfehlbarkeit gilt als Charisma der Glaubensgemeinschaft, der ganzen Kirche. Erst in einem abgeleiteten Sinn kann sie von jenen ausgesagt werden, die mit einer besonderen Verantwortung für die Kirche betraut wurden. «*Gratia gratis data ordinatur ad bonum commune ecclesiae*»⁴⁹: die charismatische Ordnung ist auf das Gemeinwohl der ganzen Kirche ausgerichtet, hier hat sie ihren «Sitz im Leben», erreicht sie ihr Ziel.

Der eine Parallele umschließende Satzbau – Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom: Unfehlbarkeit der ganzen Kirche – hat aber auch seine Tücke. Wir wissen sehr wohl, weshalb sie gewählt wurde. Wegen der Unklarheit bezüglich der Ausdehnung des unfehlbaren Lehramtes. Soll die Unfehlbarkeit auf strikte Glaubensaussagen (das *obiectum primum magisterii*) eingeschränkt werden, oder erstreckt sie sich auch auf mit dem Glauben in loserem Zusammenhang stehende Aussagen (das *obiectum secundarium magisterii*)? Weil man in dieser Frage keine Entscheidung fällen wollte, sprach man absichtlich unscharf umschreibend von «jener Unfehlbarkeit», «die der Kirche» verheißen wurde⁵⁰. Mit der Möglichkeit,

nach hundert Jahren richtig in Gang kommt, sollte Küng etwas freundlicher, als es im allgemeinen geschieht, verdankt werden.

⁴⁸ DS 3074: «*ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam ... instructam esse voluit.*» Das «*pollere*», wörtlich = mächtig sein, ausgestattet sein, besitzen (so Neuner-Roos, Nr. 388), muß auf Grund des Verheißungscharakters der Unfehlbarkeit vorsichtig übersetzt werden. Immer und immer wieder wird die Unfehlbarkeit, die zur charismatischen Ordnung gehört, als zur Leitungsvollmacht gehörend betrachtet.

⁴⁹ THOMAS VON AQUIN: *Summa theol.*, I/II, qu. 111, art. 5, ad 1.

⁵⁰ Bischof VINZENZ GASSER: Rede in der 84. Generalkongregation v. 11. 7. 1870: «*Cum autem Patribus Deputationis unanimi consensione visum sit hanc quaestionem nunc saltem non definiendam, sed relinquendam in eo statu in quo est; necessario*

auch nicht strikte Glaubensaussagen zu definieren, wurde aber der Tendenz zum Dogmatismus in der Kirche Tür und Tor geöffnet. So konnte denn auch der englische Publizist und Supporter Mannings W. G. Ward sagen, er wünsche sich nichts sehnlicher, als täglich beim Frühstück aus der Morgenzeitung neue päpstliche Dogmatisierungen zur Kenntnis zu nehmen. Wir unsererseits sind froh, daß jene, inzwischen hinfällig gewordene Kontroverse wenigstens jenen Relativsatz bewirkte, der das verbindliche Sprechen des Bischofs von Rom mit der Verheißung der Unfehlbarkeit an die ganze Kirche verknüpft.

Charisma der Wahrheit

Was ist unter «Unfehlbarkeit» genau zu verstehen? Dafür sind wir auf die Akten des Konzils angewiesen. Die Diskussionen waren hart. Die Opposition hat jedoch zu bedeutsamen Klarstellungen geführt. «Unfehlbarkeit» besagt kein «höheres Wissen», hat weder mit einer besonderen «Offenbarung», noch mit «Inspiration» zu tun⁵¹. Ihr eigentlicher Grund ist die Verheißung des «Beistandes». Letzten Endes ist das «Bleiben in der Wahrheit» auf die Vorsehung zurückzuführen, die – aufgrund der Fürsprache des Christus – nicht zuläßt, daß die Kirche in ihrem verbindlichen Zeugnis aus der Treue zum Evangelium herausfällt⁵². Damit sind wir – anhand der belegten Gespräche, der Akten des Konzils, nicht durch irgendwelche subjektive Kommentare – bei einem durchaus nachvollziehbaren, entmythologisierten Verständnis der «Unfehlbarkeit» angelangt.

Dabei ist es angezeigt, die biblischen Fundamente zu beachten: die Fürbitte des Erhöhten und die Sendung des Geistes, der in die Wahrheit «einführen»⁵³, «nicht von sich aus reden»⁵⁴, an das von Jesus Gesagte «erinnern»⁵⁵ wird. Diesen Wendungen liegt nicht ein statischer Wahr-

consequitur ex eorumdem Deputatorum sententia decretum fidei de infallibilitate ... ita esse concipiendum, ut definiatur de obiecto infallibilitatis in definitionibus Romani Pontificis omnino idem credendum esse, quod creditur de obiecto infallibilitatis in definitionibus ecclesiae.» Coll Lac t. VII, 415 d – 416 a; Mansi 52, 1226 D.

⁵¹ A. a. O.: «infallibilitas ... non per modum inspirationis vel revelationis, sed per modum assistentiae ... obvenit.» Coll Lac t. VII, 400 b; Mansi 53, 1213 D.

⁵² A. a. O.: «nam tutela Christi et assistentia divina ... est causa ita efficax, ut iudicium ..., si esset erroneum et ecclesiae destructivum, impediretur; aut, si reapse ... ad definitionem deveniat, illa infallibiliter vera existat.» Coll Lac t. VII, 401 c; Mansi 52, 1214 D.

⁵³ Joh 16, 13.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Joh 14, 26.

heitsbegriff, sondern eine auf die Zukunft hindrängende Wahrheit zugrunde. Dieses Drängen ist auf die Gegenwart des Geistes zurückzuführen. So wird es also gut sein, doch nicht bei der Vorsehung allein stehen zu bleiben, sondern das Verharren in der Wahrheit mit einem charismatischen Geschehen zu verbinden. «Unfehlbarkeit» ist ein zweideutiges Wort. «Charisma der Wahrheit» ist sprachlich, theologisch und biblisch präziser⁵⁶.

Bleiben in der Wahrheit

Die Übersetzung der Vatikanischen Unfehlbarkeits-Formel ist eine leidige Angelegenheit. Fast jedes Lexem muß gegen Mißverständnisse und Mißbrauch abgeschirmt werden. Wir erlauben uns deshalb, die im vorhergehenden Kurzkommentar gegebenen Erläuterungen zusammenfassend, folgenden Übersetzungsversuch in eine der heutigen Situation angemessene Sprache vorzulegen:

Es gehört zum Bekenntnis zur Kirche, daß der Bischof von Rom, wenn er im Namen der Kirche (nicht getrennt von seinen Brüdern, aber doch in seinem besonderen Auftrag) für alle Christen verbindlich im Glauben zu bejahende (zur Bezeugung des Evangeliums gehörende) Wahrheiten ausspricht, unter jenem Charisma steht, das der ganzen Kirche zum Bleiben in der Wahrheit (nach der Erfüllung der Wahrheit in Jesus Christus) bis zur Rückkehr des Herrn verheißen wurde.

In diesem Satz dürfte kein einziges Element der Vatikanischen Formel übergangen sein⁵⁷. Grundlegend ist das Bekenntnis zur *Kirche*. Ihr ist das «Bleiben in der Wahrheit» verheißen. Nur das Bekenntnis zur Kirche als ganze Kirche erlaubt eine Aussage über einen besonderen Dienst zur Bezeugung der Wahrheit. Das «Bleiben in der Wahrheit» ist kein menschliches Verdienst, es geht zurück auf ein *Charisma*. Dieses Charisma ist kein höheres Wissen, sondern der «Beistand», der «Geist der Wahrheit», der Jesus bezeugt. *Wahrheit* ist im biblischen, neutestamentlichen Sinn zu verstehen: jene Wahrheit, die in Jesus Christus erfüllt wurde, dynamisch seiner Rückkehr entgegengeht, wesentlich auf die Zukunft ausgerichtet ist. Das alles zeigt, wie hoffnungslos das Unter-

⁵⁶ Im Text der Konstitution «Pastor aeternus» wird sogar noch plastischer von «*veritatis et fidei charisma*», von einem «Charisma der *Glaubenswahrheit*», gesprochen, vgl. DS 3071.

⁵⁷ Zur Reinterpretation von Vatikanum I vgl. auch Gregory BAUM im Anm. 1 angeführten Artikel: Truth in the Church, *The Ecumenist* 9 (1971) 48.

fangen ist, das «Bleiben in der Wahrheit» im Bereich des Glaubens mit einem aus der philosophischen Erkenntnislehre entnommenen Wahrheitsbegriff auslegen zu wollen ⁵⁸.

ÖKUMENISCHE ASPEKTE DER «ANFRAGE»

Das Buch von Hans Küng ist nicht zuletzt aus einer ökumenischen Intention entstanden. Was kommt – was steht – seiner Auswirkung entgegen?

Innerkatholisches Gespräch

Zunächst ist von Bedeutung, daß Küngs «Anfrage» als katholische verstanden wird, daß – wie Eberhard Jüngel betont – der innerkatholische Dialog in Gang kommt. «Küngs Anfrage an die römische Lehre der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes ist ... ein ökumenischer Vorgang. Er ist es deshalb, weil diese Anfrage aus katholischer Theologie kommt und als katholische Anfrage aufgefaßt werden will ... Gerade in einer Zeit, die die konfessionellen Grenzen ohne eine wohlbegründete Unschärferelation überhaupt nicht mehr zu bestimmen erlaubt, ist es von nicht zu unterschätzender Bedeutung, ob ein Theologe mit seiner Kritik der eigenen kirchlichen und theologischen Tradition innerhalb seiner Kirche bleiben will und auch kann. Nur dann nämlich gewinnt eine solche Kritik wirkliche Ökumenizität» ⁵⁹.

Nach einer genauen Lektüre des Buches ist man ob der gereizten Reaktionen und persönlichen Attacken, die sich Küng damit einhandelte, baß erstaunt. Wurde etwa die unmißverständliche Beteuerung Küngs im Vorwort, dieses Buch als «überzeugter katholischer Theologe» geschrieben zu haben ⁶⁰, übersehen, oder das Augustinus-Zitat «statt eines Nachwortes» ⁶¹ nicht mehr gelesen? Küng will «offen sein für das Gespräch, offen für die Diskussion» ⁶², er erwartet Antworten auf seine «Anfrage» ⁶³, nicht Ausflüchte und diskriminierende Anwürfe. Er kritisiert das «Modell»

⁵⁸ Vgl. dazu Gregory BAUM, a. a. O., 41–46.

⁵⁹ Eberhard JÜNGEL im Anm. 1 angeführten Artikel, Evangelische Kommentare 4 (1971) 78.

⁶⁰ KU 21.

⁶¹ A. a. O. 203 f.

⁶² A. a. O. 181.

⁶³ Ebd.

einer souveränen, autonom lehrenden, sich selbst genügenden Kirchenleitung, der nur eine lernende, hörende, ausführende Kirche gegenübersteht⁶⁴. Doch kritisiert er das kirchliche Leitungsamt – das ist zu beachten –, weil er an einen kirchlichen Dienst glaubt⁶⁵ und befürchtet, «daß die Kirche zu spät kommt ... und mit zu großen Verlusten»⁶⁶. Auch zu kritischen Einzelfragen, die er in seinen übrigen Schriften nur mit größter Zurückhaltung angeht, nimmt Küng jetzt Stellung. Innerhalb der apostolischen Nachfolge der Gesamtkirche anerkennt er ausdrücklich eine besondere apostolische Nachfolge der kirchlichen Vorsteher und Hirten⁶⁷. Die Vollmacht der Hirten ist nicht aus der Vollmacht der Gemeinde abzuleiten⁶⁸. Mit Nachdruck betont er die Notwendigkeit des Amtes, ja sogar des Petrusamtes, dessen Inhaber auch «allein handeln kann und durchaus soll, ... doch nie 'abgesondert' und 'getrennt' von der Kirche und ihrem Bischofskollegium»⁶⁹. Wohl ist das Buch – das ist nicht zu verkennen – eine offene Kritik am Zustandekommen und an den Hintergründen von «*Humanae vitae*». Ist es dem Verfasser aber zu verargen, wenn er, in Sorge um die Menschen in dieser Welt, um ihre Probleme und ihre Nöte, eine fundamentaltheologische Anfrage stellt? Wir schließen mit den Worten Küngs: «Das Negativ-Kritische ... wurde nur deshalb so deutlich ausgesprochen, um damit der positiven Zusammenarbeit freie Bahn zu schaffen. Auf die ... vertrauensvolle Zusammenarbeit kommt heute gerade in der katholischen Kirche alles an. Und sollte sie denn wirklich so schwierig sein?»⁷⁰

Zwischenkirchlicher Dialog

Obschon in erster Linie als innerkatholische Anfrage geschrieben, kann das Buch aber auch den zwischenkirchlichen Dialog anregen. Vor allem durch die angesprochene fundamentaltheologische Problematik. Die Frage nach dem Weg der Überlieferung der biblischen Botschaft zu uns und den verbindlichen Kriterien der Auslegung rührt an die oft geltend gemachten formalen Differenzen des je nach Konfessionsfamilien verschiedenen Selbstverständnisses. In evangelischer Sicht geht es um das Prinzip der «Schrift allein». Doch wurde dieses Prinzip praktisch nie ohne ein gewisses «Vorverständnis» und ohne geschichtliche Vermittlung

⁶⁴ A. a. O. 193.

⁶⁵ A. a. O. 198.

⁶⁶ A. a. O. 202.

⁶⁷ A. a. O. 186.

⁶⁸ A. a. O. 187.

⁶⁹ A. a. O. 200.

⁷⁰ A. a. O. 194.

durchgehalten. Seit dem Aufkommen der formgeschichtlichen Methode wurde es auch in eine Phase der kritischen Reflexion einbezogen. Dafür zeugt z. B. der als Vorbereitung für die vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung veröffentlichte Studienband «Schrift und Tradition»⁷¹. Für die orientalischen Christen ist die fast exklusive Norm der Auslegung die geistgewirkte, nur pneumatisch zu verstehende Tradition. Die historisch-kritische Methode, auf die Glaubensüberlieferung angewendet, kommt in dieser Perspektive einer Profanation des unantastbaren «depositum fidei» sehr nahe. In der römisch-katholischen posttridentinischen Theologie scheint das Lehramt der Kirche im Vordergrund zu stehen. Und die kirchliche Praxis bestätigt in manchen Fällen den Eindruck, daß die Katholiken römischer Obödienz weder die Schrift noch das Pneuma brauchen: «Roma locuta» ist das sichere Zeichen der sichtbaren Evidenz der Glaubensgewißheit, der Verbürgtheit einer klar formulierten Lehre. Und ist es nicht diese Tendenz zur Überdogmatisierung, zur kurialen Verwaltung der Glaubensüberlieferung, die den Protest der Altkatholiken mit Berufung auf Praxis und Glauben der alten Kirche⁷² hervorrief? In diese konkrete Problematik stößt das Buch von Küng mit unbequemen Fragen vor.

Zu einer evangelischen Erwiderung

Um zum theologischen Kernproblem einer satzgebundenen oder satzenthobenen Unfehlbarkeit zurückzukehren, sei zum Schluß noch eine evangelische Reaktion auf Küngs «Anfrage» angeführt. Es handelt sich um die Besprechung von Eberhard Jüngel⁷³. Daraus zunächst einige Sätze zur Erhellung der ökumenischen Situierung der Frage: «Die durch die Reformation aufgeworfene Problematik rührte an die Tatsache eines unfehlbaren Lehramtes überhaupt. Sowohl Luther als auch Calvin haben die Infallibilität der Kirche auf die Infallibilität des Wortes Gottes reduziert und damit die iurisdiktionelle Verifizierbarkeit des Ereignisses unfehlbarer Rede für unmöglich erklärt. Bezeichnenderweise hat Luther (aber auch Calvin) dabei nicht in Frage gestellt, daß die als 'Geschöpf des

⁷¹ Kirsten E. SKYDSGAARD u. Lukas VISCHER (Hrsg.): Schrift und Tradition. Zürich 1963.

⁷² Vgl. Urs KÜRY: Die altkatholische Kirche. Stuttgart 1966. (Die Kirchen der Welt, Bd. 3.)

⁷³ Eberhard JÜNGEL: Irren ist menschlich. Evangelische Kommentare 4 (1971) 75–80.

Wortes' existierende *ecclesia universalis* im Glauben nicht irren kann (z. B. WA 38/1, S. 48, Z. 5 f.)»⁷⁴. «Die Frage ... wie also menschliches Reden den redenden Gott verifizieren kann, ist in der evangelischen Theologie unter dem Namen des hermeneutischen Problems bekannt. In diesem hermeneutischen Problem ist die formale Problematik der Unfehlbarkeit der Kirche verwandelt zur Stelle»⁷⁵.

Jünger spricht von «absolut bejahbaren Sätzen» die «Gottesgewißheit vermitteln». Diese beziehen sich aber auf den «Zuspruch von Gottesgewißheit», auf die «Selbstgewißheit eines gerechtfertigten Gottlosen» und sind von «dogmatischen Sätzen» zu unterscheiden⁷⁶. «Zur absoluten Bejahbarkeit eines Satzes gehört seine geschichtlich stets neue Verifizierbarkeit. Deshalb kann – hermeneutisch geurteilt – die Verneinung der Unfehlbarkeit des Lehramtes der Bejahbarkeit der Sätze des Glaubens nur zugute kommen. Und es wäre über Künigs negative hermeneutische Argumentation hinaus positiv begründet, warum menschlichen Instanzen das Prädikat 'unfehlbar' nicht nur nicht zukommen kann, sondern auch gar nicht zukommen darf: um der nur im Ereignis wirklichen und deshalb niemals ein für allemal gegebenen Gewißheit des Glaubens willen»⁷⁷.

Es sei erlaubt, zum letzten Passus drei Bemerkungen anzufügen: a) «Menschlichen Instanzen» kann das Prädikat «unfehlbar» nicht zukommen. Einverstanden. Schließt aber die Menschlichkeit der Instanzen, zusammen mit einem Auftrag, der nie rein juristisch verstanden werden kann, ein «Charisma der Wahrheit» aus? b) Die «geschichtlich stets neue Verifizierbarkeit» absolut bejahbarer Sätze. Auch ein verbindlicher Glaubenssatz bedeutet nie das Ende hermeneutischen Fragens. c) «Positive Begründung», daß es (mit Ausnahme des «Zuspruchs») unfehlbare dogmatische Aussagen «nicht geben darf». Der Glaube ist nicht nur «frei», er ist auch an das Wort «gebunden». Muß – oder «darf» (?) – es nur die Dialektik zwischen Wahrheit und Irrtum sein, die das Ereignishafte des Glaubens sicherstellt? Ist mit dem Zeugnis der Schrift durch die Glaubensbezeugung der Kirche nicht eine verbindliche Auslegungshilfe sinnvoll? Was für ein Kriterium der Wahrheit kann es außer einer zwischen Schrift und Bekenntnis homologierenden Auslegung geben? Mit diesen absichtlich knapp formulierten Sätzen wollen wir aber nicht eine tiefer liegende, nur in einem längeren Gespräch zu erarbeitende Problematik abtun. Wir haben sie nur deshalb an den Schluß dieses Artikels gestellt,

⁷⁴ A. a. O. 77.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ A. a. O. 79.

⁷⁷ A. a. O. 80.

weil wir bei Jüngel am meisten Affinität zu unserer Sicht der Dinge spürten⁷⁸ und zugleich auch in dieser evangelischen Stimme zu Küngs Buch die am stärksten auf die Sache eingehende, der Sache verpflichtete Äußerung fanden.

⁷⁸ Ganz besonders gehen wir mit JÜNGEL einig, wenn er den Unsinn einer in infallible Sätze lokalisierten Unfehlbarkeit aufdeckt: «Unfehlbar ist nur die Wahrheit» (a. a. O. 75). «Man tut gut daran, den Ausdruck 'unfehlbarer Satz' – gleichgültig ob man die Unfehlbarkeit des Lehramtes vertritt oder bestreitet – als unangemessen aufzugeben. Unfehlbar können doch wohl – gleichgültig, ob es sie wirklich gibt – nur Personen oder Instanzen sein» (a. a. O. 79).