

wichtige Sachfragen auf und entwickelte Vorschläge, an denen die Synode kaum vorbeigehen kann. Ein Beobachter urteilt über den Kongreß: „Ein Ereignis, das vielleicht die religiöse Initialzündung auslösen kann, die der Synode bis jetzt noch nicht zuteil geworden ist“ (F. Weigend in: Stuttgarter Zeitung, 10. 11. 1970).

Welchen Einfluß der Kongreß auf die Synode ausüben wird, ist schwer abzuschätzen. Die Ergebnisse des Kongresses erschienen im Patmos-Verlag, Düsseldorf, unter dem Titel: *In Sachen Synode. Vorschläge und Argumente des Vorbereitungskongresses*, herausgegeben von N. Greinacher, K. Lang, P. Scheuermann. Diese Dokumentation soll allen Synodalen zugestellt werden. Außerdem bereitet die Arbeitsgemeinschaft Synode Veranstaltungen vor, die die konstituierende Vollversammlung der Synode begleiten sollen.

Michael Raske, Münster

Zur Diskussion

Bemerkungen zu Hans Küng:
Unfehlbar? Eine Anfrage

Theologische Bestseller sind nicht gerade häufig. Küngs Schrift über die Unfehlbarkeit¹ dürfte indes alle Chancen haben, auf die Bestsellerliste dieses Jahres zu kommen, wird doch ein heißes Eisen entschieden angepackt, und zwar mit einer Kunst der Darstellung, die, ohne eine solide theologische Begründung preiszugeben, einen weiten Leserkreis fesseln kann. Es ist zu erwarten, daß dieses Buch mehr als die bisherigen Veröffentlichungen Küngs sowohl auf begeisterte Zustimmung wie auf scharfe Kritik, ja auf erbitterte Ablehnung stoßen wird. Eines muß man dem Autor auf jeden Fall zugestehen, daß er eindeutig Stellung bezogen und ohne diplomatische Vernebelungsmanöver seine Sache

¹ Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Benziger-Verlag, Einsiedeln — Zürich 1970, 203 Seiten. Der Beitrag erschien zuerst in: *Schweizerische Kirchenzeitung*, Jg. 138, Nr. 38, vom 24. September 1970.

gesagt hat. Er darf deshalb um so mehr auch von den Rezensenten eine klare Stellungnahme erwarten.

I.

Dem kritischen Teil sei eine Analyse der Entwicklung und Begründung von Küngs Anfrage und Antwort vorangestellt.

Das Vorwort macht deutlich, wo der Sitz im Leben dieser Untersuchung liegt. Küng stellt ein Stocken der nachkonziliaren Erneuerung in der Kirche fest und führt eine Anzahl von Fakten an, die diesen Sachverhalt belegen. Trotz der Anstöße, die das Konzil für eine Reform gegeben hat, ist die Machtstruktur der Kirche in entscheidenden Punkten unverändert geblieben. Von da her ergibt sich die Notwendigkeit, Wesen und Funktion des Lehramtes neu zu bedenken, wobei sich die Frage zuspitzt als Frage nach dem unfehlbaren Lehramt.

Konkret wird das Problem von der Enzyklika „*Humanae vitae*“ her aufgerollt. Küng geht es dabei nicht um Einwände materialer Art, die gegen diese Enzyklika in der Frage der Geburtenregelung erhoben werden können, um Probleme des Naturrechts usw., sondern um die streng formale, lehramtliche Seite dieses Dokuments. Weshalb ist Paul VI. nicht der Kommissionsmehrheit gefolgt, die eine andere Lösung vorgeschlagen hat, als sie der Papst getroffen hat? Küngs Antwort: Der Papst glaubte, nicht anders die Lehrkontinuität des kirchlichen Lehramtes wahren zu können. Darüber hinaus bemüht sich Küng zu zeigen, daß es sich nach den geltenden theologischen Kriterien hinsichtlich des *magisterium ordinarium et universale* um eine unfehlbare Lehre handeln muß. Daraus ergibt sich, daß eine Kritik der Enzyklika nicht durchschlagend sein kann, wenn sie nicht die Frage der Unfehlbarkeit des kirchlichen, vor allem päpstlichen Lehramtes kritisch erörtert.

Der Frage nach den Grundlagen eines unfehlbaren Lehramtes geht der zweite Teil der Untersuchung nach. Das II. Vatikanum hat die grundsätzliche Frage der Unfehlbarkeit nicht kritisch aufgegriffen, sondern ist darin dem I. Vatikanum gefolgt, wobei es freilich ausdrücklicher auch die Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums zusammen mit dem Papst

hervorhebt. Die Begründung der episkopalen Unfehlbarkeit scheint Küng unzureichend zu sein, da sie auf der nach ihm problematischen Voraussetzung beruht, die Bischöfe seien in einer qualifizierten, direkten und exklusiven Weise die Nachfolger der Apostel, und die Apostel hätten für sich selber Unfehlbarkeit beansprucht. Teilt man diese Voraussetzung nicht, bleibt nur der Rückverweis auf das I. Vatikanum, dessen Unfehlbarkeitsdefinition in einem nicht nur vom zeitgeschichtlichen Kontext (er wird von Küng im Anschluß an Aubert, Conzemius u. a. dargelegt), sondern auch von der Tradition her fragwürdigen Zusammenhang steht. Küngs Konklusion: „... die traditionelle Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit, so genau sie in der Schultheologie, im Vatikanum I und II umschrieben wurde, ruht auf Grundlagen, welche für die heutige Theologie und vielleicht schon damals nicht als sicher und unanfechtbar bezeichnet werden können“ (S. 100).

In einem weiteren Schritt formuliert Küng negativ und positiv das Zentralproblem.

Negativ: Man kann nicht damit argumentieren, das I. Vatikanum sei unfrei gewesen. Bei allem, was kritisch zum Kontext der Definition zu sagen ist, muß doch festgehalten werden, daß die Definition dem Denken der Konzilsmehrheit entsprochen hat. Die Frage der Unfehlbarkeit ist auch nicht identisch mit der Primatsfrage: Über einen Dienstprimat in der Kirche ist eine ökumenische Verständigung nicht zum voraus ausgeschlossen, während die Aussage der (päpstlichen) Unfehlbarkeit ein unüberbrückbares Hindernis darstellt. Die prinzipielle Frage wird auch nicht gelöst durch die Betonung der Rechte des Gewissens des einzelnen gegenüber lehramtlichen Entscheidungen. Auch der Hinweis auf die Grenzen der Definition löst das Problem nicht. Küng bestreitet die Präzisierungen, die sich schon den Diskussionen des I. Vatikanums, vor allem den Erklärungen Gassers, des Sprechers der Glaubensdeputation, entnehmen lassen, nicht, hält sie aber für ungenügend, um die zentrale Frage zu lösen: „Um es scharf zu formulieren: Es genügt, daß in einer Kirchengeschichte von Jahrtausenden auch nur ein Papst zu irgendeiner Stunde einen einzigen für die Kirche verbindlichen Glaubenssatz als ein von vorn-

herein irrtumsfreier Papst mit absoluter Sicherheit auszusprechen vermag, damit das Problem in seiner ganzen Schärfe gestellt ist: ein Mensch, der nicht Gott ist – irrtumsfrei?“ (S. 112). Ungenügend ist es ferner, wenn man nur die Mißverständlichkeit des Terminus „Unfehlbarkeit“ zugibt. Eine bessere Terminologie (Irrtumsfreiheit: so Küng in „Strukturen der Kirche“; Untrüglichkeit: so Küng in „Die Kirche“) ist gewiß wünschenswert, doch bleibt das Zentralproblem, ob der Papst in Kathedral-Entscheidungen nicht nur faktisch, sondern grundsätzlich a priori nicht irren kann. Grundsätzlich geht es um die Wahrheit und Autorität der Kirche: Die Wahrheit der Kirche darf mit der Wahrheit Gottes nicht gleichgesetzt werden, aber die Wahrheit Gottes darf durch die Kirche vollmächtig und autoritativ bezeugt werden. Ist solche Bezeugung aber identisch mit unfehlbaren Lehrsätzen? Küng setzt hier ein kritisches Fragezeichen zu dem vor allem von Karl Rahner und im Anschluß an Rahner auch von mir in *Mysterium Salutis* vorgebrachten Argumente „der eschatologischen Endgültigkeit und Sieghaftigkeit der Wahrheit Gottes, die von neuerer katholischer Theologie doch wohl allzu kurzschlüssig für die Unfehlbarkeit bestimmter kirchlicher Lehrsätze in Anspruch genommen wird, ohne daß zugleich die eschatologische Vorläufigkeit und Bruchstückhaftigkeit der kirchlichen Wahrheit bis hin zu Irrtum und Sünde ernst genommen wird“ (S. 116).

Positiv wird das Zentralproblem so formuliert: „Ist die Infallibilität der Kirche Nach Küngs Auffassung ist der Glaube angewiesen auf infallible Sätze?“ (S. 116). angewiesen auf abbreviativ-rekapitulierende Sätze des Glaubens (Glaubensbekenntnisse oder Glaubenssymbole), auf defensiv-definierende Sätze (in bestimmten kirchlichen Notsituationen, in denen der Häresie gegenüber der status confessionis gegeben ist), nicht aber tendenziös-explizierende Sätze, in denen in einer problematischen Übernahme des Entwicklungsgedankens eine Dogmenentwicklung bewußt intendiert wird. Nicht bewiesen ist nach Küng, daß der Glaube auf infallible Sätze angewiesen ist. Diese Grundfrage wurde weder vom Vatikanum I noch vom Vatikanum II erörtert. Das Vatikanum I schreibt dem Papst die gleiche Unfehlbarkeit

zu, die der Kirche als solcher zukommt. Aber der Begriff der Unfehlbarkeit der Kirche selber wurde nicht kritisch geklärt; vielmehr wurde von Majorität und Minorität stillschweigend vorausgesetzt, die Unfehlbarkeit der Kirche impliziere unfehlbare Sätze. Genau diese stillschweigend gemachte Voraussetzung ist nach Küng heute zu überprüfen: Bestehen die der Kirche gemachten Verheißungen, an denen absolut festzuhalten ist, nur dann zu Recht, wenn sie sich in bestimmten infalliblen Sätzen konkretisieren?

Im letzten Teil gibt Küng eine Antwort auf die so präzierte Frage. Sie wird vorbereitet durch mehr hermeneutische Überlegungen allgemeiner Art zur Problematik von Sätzen, die hinter der Wahrheit zurückbleiben, auch wenn sie wahr sind, die mißdeutbar und ideologiefällig sind usw., sowie durch einen Hinweis auf den rationalistischen Ursprung des Erkenntnisideals von klaren Sätzen, das auch die katholische Theologie des 19. Jahrhunderts beeinflusst hat. Küng hätte in diesem Zusammenhang auf Karl Rahner verweisen können, der das gleiche bezüglich des Begriffs des Geheimnisses in der Schultheologie gezeigt hat. In einem weiteren Schritt wendet Küng diese Problematik auf kirchliche Definitionen an. Auch hier, scheint es, können Sätze wahr und falsch sein, und dies um so mehr, je mehr sie in einseitiger Zuspitzung in polemischen Zusammenhang formuliert werden. Von da her ergibt sich die grundlegende Aporie, wie die der Kirche gegebenen Verheißungen mit den auch in kirchlichen Definitionen möglichen Irrtümern zusammengehen können. Die Aporie läßt sich nur auf höherer Ebene aufheben: „Die Kirche wird in der Wahrheit erhalten, trotz aller immer möglichen Irrtümer!“ (S. 143). Besser als von Infallibilität (dieser Ausdruck sollte Gott allein vorbehalten sein) spricht man von Indefektibilität oder Perennität in der Wahrheit der Kirche, die ein grundlegendes Bleiben in der Wahrheit bezeichnen, das auch von Irrtümern im einzelnen nicht aufgehoben wird. Der Unterschied zwischen neutestamentlicher Kirche und alttestamentlichem Volk Gottes wird nach Küng auch so gewahrt: „Das ‚Wort‘ der Offenbarung, das an das neue Gottesvolk ergangen ist, ist kein vorläufiges mehr; es ist das letzte und definitive. Die

Gefährdung und Bedrohung kann deshalb das neue Gottesvolk nie in endgültiger Weise überkommen; ihm ist bei allem Schwachwerden das Heil gewiß“ (S. 146). Ebenso wird die Gewißheit des Glaubens nicht aufgehoben, beruht diese doch darauf, daß sich der Glaubende durch alle vielleicht zweideutigen und im einzelnen vielleicht auch falschen Sätze auf die Person Jesu Christi, wie sie ihm in der Verkündigung entgegentritt, einläßt. Mit Recht macht Küng darauf aufmerksam, daß seine Explikation von größter ökumenischer Tragweite ist. Soweit orthodoxe Theologie die päpstliche Unfehlbarkeit durch die Unfehlbarkeit der Konzilien ersetzt und soweit protestantische Theologie die Infallibilität der Bibel proklamiert, setzen sie sich den gleichen kritischen Fragen aus, die an die katholische Theologie gerichtet wurden. Gewiß muß man von der Wahrheit und einzigartigen Autorität der Schrift sprechen, dies aber „nicht im Sinne einer von vornherein gegebenen Inerranz ihrer Sätze, wohl aber im Sinne eines durch alle Mängel im Detail hindurch im ganzen guten und getreuen Zeugnisses von Jesus Christus“ (S. 180). Dem dürfte die Mehrzahl heutiger protestantischer Theologen zustimmen, soweit sie nicht fundamentalistischen Tendenzen huldigen. De facto führen Küngs Überlegungen ziemlich genau zu dem Begriff der Unfehlbarkeit, den ich in „Mysterium Salutis“ als evangelisches Verständnis der Unfehlbarkeit charakterisiert habe.

Abschließend trägt Küng einige Überlegungen zum Begriff des *Lehramtes* vor. Es handelt sich hier nach ihm um einen späten und recht dunklen Begriff. Nachdrücklich wird unterstrichen, daß alle Gläubigen einen Auftrag zur Verkündigung haben, daß Kirchenvorsteher nicht ohne weiteres auch Kirchenlehrer sind. Neutestamentlich gesehen, bilden die Lehrer eine eigene Gruppe in der Gemeinde, deren Funktion nicht einfach von der Hierarchie absorbiert werden kann. Dem entspricht in der heutigen Kirche eine eigenständige Funktion der Theologen, die durch die Kirchenleitung nicht geschmälert werden darf. Gerade die Unterscheidung der Funktionen sollte eine vertrauensvolle Zusammenarbeit ermöglichen. In Notsituationen kann die Kirchenleitung freilich aufgerufen sein zu

klarer Abgrenzung gegenüber der Häresie; so wie auch umgekehrt die Theologen der Kirchenleitung gegenüber opportune importune ein Wahrheitszeugnis schuldig sind.

II.

Man kann zu Küngs Ausführungen nicht Stellung nehmen, wenn man sich nicht bemüht, exakt zu erfassen, was er behauptet und wie er im einzelnen argumentiert. Diese Selbstverständlichkeit zu betonen, mag nicht überflüssig sein, da gerade dieses Buch Emotionen wecken kann, die eine klare Sicht verdunkeln und Zweitrangiges in den Vordergrund spielen können. Zur besseren Erfassung der Sache, um die es geht, seien drei *Vorbemerkungen* angebracht:

1. Man übersehe nicht, daß Küng sein Buch als *Anfrage* geschrieben hat, die für das Gespräch, die Diskussion offen ist. „Eine Anfrage ist allerdings eine bewußte, dringliche Frage, eine Frage, die Antwort heischt. Wer eine bessere Antwort weiß als der, der die Frage stellt, wird die Antwort nicht zurückbehalten. Wer keine oder mindestens keine bessere Antwort weiß, wird nicht die Frage selbst in Abrede stellen“ (S. 181). Küng hat seine Anfrage in konzentrierter Form abgefaßt, wobei er für ausführlichere Begründungen und Abklärungen öfters auf seine früheren Werke „Strukturen der Kirche“ und „Die Kirche“ verweist. Dies alles ist für die Beurteilung wichtig: Man kann Küng jedenfalls dort nicht Mangel an Belegen vorwerfen, wo er sie in seinen früheren Arbeiten gegeben hat; man hat seine Aussagen nicht als für den Verfasser schlechthin irreformable Thesen, sondern als eine – freilich respektable – Diskussionsbasis ernstzunehmen. Was der Verfasser über die Problematik von Sätzen schreibt, gilt auch von den Sätzen seines Buches.

2. Küngs Darlegung ist von Anfang bis Schluß engagiert, mit leidenschaftlicher Anteilnahme geschrieben, hart in der Kritik lehramtlichen, vor allem päpstlichen Versagens. Man kann voraussehen, daß manche Kritiker ebenso leidenschaftlich Partei für Küng ergreifen, während andere das Buch vehement, wenn nicht als „haeresi proximum“, so doch als „piarum aurium offensivum“ ablehnen werden. Es wäre schade, wenn solche Momente

den Blick auf die Sache, um die es geht, trüben sollten. Man kann gewiß wünschen, daß Küng sich in seiner Kritik mehr Zurückhaltung auferlegt hätte. Man kann – bei aller persönlichen Sympathie zu Johannes XXIII. – der Meinung sein, der Vergleich zwischen Johannes XXIII. und Paul VI. sei zu klischeehaft durchgeführt und falle zu sehr zu Ungunsten des jetzigen Papstes aus. „Veterum sapientia“, um nur ein Beispiel zu nennen, wurde schließlich unter Johannes XXIII. herausgegeben und – zu allem Überfluß – am Altar von St. Peter feierlich unterzeichnet! Solche Vorbehalte fallen aber weniger ins Gewicht als die positive Tatsache, daß das leidenschaftliche Engagement in diesem Buch einer echten Sorge um die Kirche und die nachkonziliare Reform entspringt, einer Anteilnahme auch an der schwierigen Situation, in die viele Gläubige durch lehramtliche Dokumente wie „Humanae vitae“ geraten sind. Küngs Kritik am Lehramt scheint mir hart und, wie gegen Schluß dieser Rezension gesagt wird, nicht frei von Einseitigkeit, aber sie ist, soweit ich sehe, nirgends unfair. Wer sich nie darüber empört hat, wie z. B. das Lehramt (Enzyklika „Pascendi dominici gregis“) mit Männern wie Loisy und Tyrell verfahren ist, die nicht nur des Irrtums bezichtigt, sondern auch als Ignoranten hingestellt wurden, und denen man den guten Glauben zum voraus absprach (was Küng dem Papst gegenüber in keiner Weise tut!), der sollte auch die Sprache dieses Buches nicht allzusehr bemängeln . . .

3. Küngs Untersuchung setzt viel kirchengeschichtliches Material voraus. Die Diskussion dieses Materials und seiner Verwertung muß im einzelnen dem Kirchengeschichtler überlassen werden. Eine kritische Betrachtung mag einzelne Akzente gewiß anders setzen – so läßt sich etwa über die Honorius-Frage wohl endlos streiten –, doch glaube ich nicht, daß diese Momente entscheidend ins Gewicht fallen und, z. B. hinsichtlich des zeitgeschichtlichen Kontextes des I. Vatikanums und der geschichtlichen Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre, ein wesentlich anderes Bild ergeben, als es von Küng entworfen wird, zumal dort, wo er sich auf die Arbeiten Congars, Auberts, Konzemius' und anderer stützt. Die entscheidende sachliche Frage ist

die: Ist Künigs *Anfrage* hinsichtlich eines unfehlbaren kirchlichen Lehramtes berechtigt? Ist auch die *Antwort*, die er gibt, vertretbar? Die erste Frage ist meiner Auffassung nach uneingeschränkt zu bejahen. Künig berührt mit seiner Anfrage ein sehr dringliches Problem, das gewiß nicht durch vornehmes Schweigen gelöst wird. Seine Antwort kann und muß im einzelnen kritisiert und ergänzt werden, sie sollte aber auf keinen Fall einfach pauschal abgelehnt werden. Ich möchte im folgenden nicht beanspruchen, eine bessere Antwort als Künig zu geben. Eine solche Antwort kann nur in einem intensiven Gespräch gesucht werden. Hier soll nur versucht werden, einige Gesichtspunkte für die Diskussion beizubringen, die sowohl dem positiven Anliegen Künigs gerecht werden möchten, wie einige kritische Vorbehalte anbringen, in aller Offenheit für die weitere Diskussion.

Was Künig im Anschluß an eine Arbeit seines Schülers Nolte über die Problematik von Sätzen sagt, läßt sich nicht bestreiten, wenn auch, was gerade für unser Problem von Bedeutung ist, schärfer herauszuarbeiten wäre, was Irrtum ist, und wie sich ein falscher von einem mangelhaft formulierten, mißverständlichen Satz unterscheidet. In der sprachphilosophischen Überlegung (S. 128–132) ist vom Irrtum direkt nicht die Rede, doch wird dieser Begriff (S. 138 ff.) ziemlich unvermittelt „als selbstverständliche Möglichkeit vorausgesetzt“ (S. 138). So selbstverständlich scheint mir aber die Voraussetzung in der Applikation auf lehramtliche Sätze nicht zu sein: Nicht wenige Theologen werden bereit sein, die sprachphilosophischen Überlegungen hinsichtlich der Inadäquatheit von Sätzen zuzugeben, nicht aber einen formellen Irrtum in dem, was lehramtlich definiert wird. Ob a priori infallible Sätze zu postulieren sind, ist damit noch nicht entschieden, doch scheint mir eine schärfere Formulierung dieses Aspektes notwendig zu sein.

Mit Recht macht Künig im gleichen Zusammenhang auf die Fragwürdigkeit des vom Rationalismus beeinflussten Erkenntnisideals der Theologie des 19. Jahrhunderts aufmerksam. Dieser Verweis ist für unsere Frage von Bedeutung, weil der gleiche Umstand auch in der Frage der Inerranz der Schrift zu Ver-

härtingen geführt hat, die erst heute mühsam aufgelöst werden (vgl. die entsprechenden Diskussionen auf dem II. Vatikanum, besonders die auch von Künig zitierte Intervention Kardinal Königs). Dogmengeschichtlich ist es jedenfalls interessant, daß technisch ausgefeilte „Ex-cathedra-Definitionen“ im modernen Sinn (nicht Dogmen!; der Begriff ex cathedra taucht meines Wissens ebenfalls schon früher bei Melchior Cano auf) sich erst seit dem 19. Jahrhundert finden (die beiden marianischen Dogmen der Unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt sowie die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit), wobei das II. Vatikanum bereits einen, wenigstens vorläufigen Endpunkt dieser Entwicklung darzustellen scheint. Ist der Gedanke abwegig, daß es sich hier nur um eine zeitlich sehr begrenzte Phase lehramtlicher Aussagen handelt, die im Licht der ganzen Geschichte der Dogmenbildung sehr relativiert werden muß?

Besonders wichtig scheint mir, daß Künig die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes auf die Frage der Unfehlbarkeit der Kirche zurückführt, wie dies tatsächlich in der Definition des I. Vatikanums geschehen ist. Aus den Konzilsakten geht hervor, daß dieser allgemeine Rückbezug gemacht wurde, weil sich die Theologen vor allem darüber im unklaren waren, wie sich die Unfehlbarkeit genauer auf die sogenannten *facta dogmatica* bezieht. Man muß aber Künig darüber hinaus rechtgeben, wenn er feststellt, daß die Grundproblematik der Unfehlbarkeit der Kirche von den Konzilsvätern nicht deutlich erfaßt wurde. Gewiß zielte man mit der Aussage der Unfehlbarkeit der Kirche einen richtigen Grundsachverhalt an, so wie auch die Aussage von der Wahrheit der Schrift einen richtigen Grundsachverhalt zum Ausdruck bringt. Im zweiten Fall sieht man aber in der heutigen katholischen Theologie schon deutlicher, daß die Aussage der Wahrheit der Schrift differenzierter gefaßt werden muß, als es in der herkömmlichen Theorie der Verbalinspiration geschehen ist, nicht fundamentalistisch im Sinn von infalliblen Einzelsätzen – Irrtümer sind hier nicht einfach ausgeschlossen –, sondern etwa auf der von Künig angegebenen Linie „eines durch alle Mängel im Detail hindurch im ganzen guten und getreuen Zeugnisses von Jesus

Christus“ (S. 180). Schade, daß Küng hier nicht der von Lohfink entwickelten Konzeption der Wahrheit der Schrift als *ganzer* nachgegangen ist, hätte sich doch von da her eine Vertiefung der Problematik unfehlbarer Sätze des Lehramtes ergeben, insofern die Schrift abgeschlossen und als abgeschlossene Norm des Glaubens und ein bleibendes Gegenüber zur Kirche ist, während lehramtliche Sätze in einer unabgeschlossenen, offenen Geschichte stehen. Von da her gesehen, scheint mir die Problematik unfehlbarer lehramtlicher Sätze größer zu sein als die Problematik der Inerranz von Schriftaussagen, die jedenfalls innerhalb der Schrift als *ganzer* zum Ausgleich kommen. Jedenfalls legt die differenziertere Beurteilung der Frage der Wahrheit der Schrift es nahe, daß auch die Unfehlbarkeit lehramtlicher Sätze differenzierter zu beurteilen ist, als es bis jetzt geschehen ist. Die entscheidende Frage scheint mir letztlich die zu sein: Welche Unfehlbarkeit ist in den der Kirche gegebenen Verheißungen notwendig impliziert, so daß die Verheißungen hinfällig würden, wenn eben diese Unfehlbarkeit bestritten wird, und welche Unfehlbarkeit wird vom Glaubensvollzug notwendig vorausgesetzt? Muß man, wenn man an den Verheißungen des Herrn festhält, tatsächlich mehr fordern als die von Küng postulierte Indefektibilität und Perennität der Kirche, die den Irrtum im einzelnen nicht notwendig ausschließt? Dies wirklich zu zeigen, dürfte schwer sein, zumal auch Küng einen Unterschied zwischen alttestamentlichem Gottesvolk und neutestamentlicher Kirche, auf den Rahner reflektiert, festhält. Auch vom Glaubensvollzug her läßt sich schwerlich ein entscheidendes Argument beibringen, wenn man nicht von einem verkürzten intellektualistischen Glaubensverständnis (Glauben als Annahme bestimmter Sätze) ausgeht. Richtig ist, daß das von Küng entworfene Verständnis der Unfehlbarkeit der Auffassung evangelischer Theologie sehr nahekommt, so daß sich hier in einem entscheidenden Punkt eine Konvergenz abzeichnet. Dieser Umstand ist aber, wenn nicht andere Überlegungen es erfordern, kein Grund, Küngs Theorie abzulehnen. Die katholische Theologie sollte vielmehr gerade deshalb Küngs Antwort gründlich überlegen, da-

mit in dieser entscheidenden Frage nicht Türen zugeschlagen werden, die nicht um der Treue zum Evangelium willen zugeschlagen werden müssen.

Einige kritische Einzelbemerkungen sollen diese Überlegungen beschließen:

1. Küng nimmt den Ausgangspunkt für seine Untersuchung bei der Enzyklika „*Humanae vitae*“. Daß diese Enzyklika das Problem der Verbindlichkeit lehramtlicher Aussagen in besonders dringlicher Weise stellt, daß ferner Paul VI. letztlich so entschieden hat, um die Kontinuität zu den lehramtlichen Aussagen seiner Vorgänger zu wahren, sei ohne weiteres zugegeben. Doch geht Küng meines Erachtens zu weit, wenn er das spezifische Problem der Unfehlbarkeit mit dieser Enzyklika verbindet. Diese Konstruktion ist nur möglich – wenn man nicht mit Salaverri u. a. eine Unfehlbarkeit von Enzykliken annehmen will: eine unannehmbare Behauptung, die seinerzeit schon von Stirnimann u. a. mit guten Gründen zurückgewiesen wurde – auf dem Umweg über das *magisterium ordinarium et universale*. Tatsächlich argumentiert Küng auf dieser Linie, doch vermag seine Argumentation bei der unsicheren kriteriologischen Lage hinsichtlich des Argumentes auf Grund des *magisterium ordinarium et universale*, dessen Wert deutlich hinsichtlich der Grundaussagen des Glaubens im Leben der Kirche und vor allem der Liturgie erscheint, nicht aber in bezug auf kontroverse Fragen, nicht zu überzeugen. Mit dem gleichen Argument hätte man dann auch, wie es z. B. Schauf getan hat, die Verbindlichkeit der Zwei-Quellen-Theorie hinsichtlich Schrift und Tradition behaupten können, die nach dem Tridentium bis zu den Diskussionen vor dem II. Vatikanum faktisch Allgemeingut war und selbstverständlich in den Katechismen vorgetragen wurde. Das II. Vatikanum hat diesen Schluß jedenfalls nicht gezogen, auch wenn es einer Kompromißlösung zugestimmt hat, die für verschiedene Explikationen offen ist. Die Schwierigkeit hinsichtlich „*Humanae vitae*“ scheint mir eher darin zu liegen, daß man in der Theorie den Enzykliken zwar keine Unfehlbarkeit zugeschrieben hat, faktisch aber den Wert von Enzyklikenaussagen so hochspielte, daß der Papst glaubte, von den Aussagen seiner Vorgänger nicht abgehen zu

dürfen. Dabei könnte man auch in Rom bei einem unbefangenen Studium der Geschichte sehen, daß das Lehramt in nicht unwichtigen Fragen (z. B. Toleranzproblem und Religionsfreiheit) seine Auffassung wenigstens stillschweigend korrigiert hat! Wie immer man den Sachverhalt hinsichtlich „*Humanae vitae*“ beurteilen mag, ist freilich zu sagen, daß die folgenden Überlegungen Küngs nicht von der Gültigkeit seines Ausgangspunktes abhängen.

2. Küng unterstreicht nachdrücklich, daß der päpstliche Primat ein Dienstprimat ist; er sieht weiter in der Entwicklung der kirchlichen Hierarchie, wenn ich ihn recht verstehe, ein bloßes (wenn auch berechtigtes) *ius humanum*. Zu dieser Auffassung möchte ich einige Vorbehalte anbringen. Daß der päpstliche Primat ein Dienstprimat ist, daß von da her kritische Fragen an die jetzige Form der Ausübung des Primates gestellt werden müssen, daß ein solcher Primat von vielen Elementen *iuris humani* zu entflechten ist (ohne daß die Konkretisierung durch ein *ius humanum* je ausgeschaltet werden kann), daß vor allem die Frage des Zusammenspiels zwischen Primat und Episkopat auch rechtlich besser geregelt werden soll, dies alles sei unbestritten. Doch scheint mir, daß der Primat als Dienstprimat hinsichtlich der ganzen Kirche nur dann adäquat ausgeübt werden kann, wenn er grundsätzlich auch Jurisdiktionsprimat ist. Dieser Gesichtspunkt, den man allerdings im Anschluß an Küngs Buch „Die Kirche“ einläßlicher diskutieren müßte, tritt jedenfalls allzusehr zurück. Was ferner die Entwicklung der Gestalt der kirchlichen Hierarchie angeht, kann eine geschichtliche Entwicklung, die sich immerhin schon sehr früh vollzogen hat, nicht bestritten werden. Ist hier aber der Sachverhalt wesentlich anders als hinsichtlich der Bildung des Schriftkanons, die Küng doch wohl auch als irreversible Entscheidung der Kirche ansieht? Kann man in diesen beiden Fragen mit *nur* historischen Kriterien operieren, ohne an dieser Stelle das Moment der Geschichtlichkeit und der Geistführung der Kirche voll in Anschlag zu bringen? Müßte man dann nicht, wenn nicht zum Begriff des *ius divinum*, so doch zu einem Begriff gott-menschlichen (und nicht rein menschlichen) Rechtes hinsichtlich der Grundgestalt des kirchlichen Amtes kom-

men? Daß hier Fragen vorliegen, die in der katholischen Theologie noch zu wenig geklärt sind (als sachlich wirklich weiterführender Beitrag ist mir nur der Artikel von Karl Rahner über das *ius divinum* bekannt), ist freilich zuzugeben. Küngs Fragen und Suggestionen sollten jedenfalls Anlaß zu einer solchen weiteren Abklärung werden.

3. Küng steht einer Interpretation lehramtlicher Aussagen kritisch gegenüber, und er hat diese Kritik schon in seinem Buch „Die Kirche“ hinsichtlich der Deutung des Axioms „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ zum Ausdruck gebracht. Seine Kritik scheint mir ein wichtiges Moment zum Ausdruck zu bringen, insofern sie unterstreicht, daß alle falsche Apologetik unangebracht ist, die lehramtliche Irrtümer auf dem Weg der „Interpretation“ bagatellisiert, daß ferner Interpretation keine Methode sein darf, die geschichtliche Dokumente das sagen läßt, was sie ursprünglich gar nicht oder eben anders sagen wollten. Solchen negativen Abgrenzungen gegenüber müßte aber auch der positive Weg einer recht verstandenen Interpretation gezeigt werden, der unter Umständen deutlich macht, welche richtigen Grundsachverhalte auch in mißverständlichen, ja vielleicht irrigen Formulierungen des Lehramtes angesprochen sind. Tatsächlich ist auch Küngs Untersuchung der Unfehlbarkeit ein solcher Interpretationsversuch, in dem der Begriff der Unfehlbarkeit der Kirche im Sinn einer Indefektibilität und Perennität in der Wahrheit gedeutet wird. Recht praktizierte Interpretation müßte geradezu zeigen können, wie die Kirche trotz Irrtümern im einzelnen grundlegend in der Wahrheit erhalten wird. So kann man z. B. den Satz „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ ablehnen, weil er jedenfalls höchst mißverständlich ist, und weil ihn auch Konzilien (so das Florentinum) in einer Weise verstanden haben, in der ein irriges Verständnis mit eingeschlossen und mitausgesagt war, und man kann und muß dennoch das mit diesem Satz anvisierte richtige Grundanliegen hervorheben, daß alles Heil und alle Gnade in der Welt einen Bezug zur Kirche hat, wie immer man dann diesen Bezug näher darlegen mag (Prinzip der Stellvertretung usw.). Eine solche Interpretation könnte dann auch Schrift und Lehramt unter Wahrung der *norma non nor-*

mata der Schrift so in ein gegenseitiges Interpretationsverhältnis bringen, daß deutlich wird, wie gerade von der Schrift bzw. von dem durch die Schrift bezeugten Evangelium her eine Interpretation und unter Umständen Korrektur lehramtlicher Sätze sich aufdrängt, wobei freilich zu beachten ist, daß auch der Glaube der Kirche ein bleibendes Moment für ein adäquates Verständnis der Schrift ist. Recht verstandene Interpretation weist der Theologie eine unersetzliche Aufgabe zu, die ihr vom Lehramt nicht abgenommen werden kann, und die sie in aller Parresia zu versehen hat, aber die Lösung dieser Aufgabe kann nur innerhalb des hermeneutischen Zirkels von Schrift und Kirche geschehen; es darf also nicht der Eindruck entstehen, zuletzt entscheide der einzelne Theologe nach rein historisch-kritischer Methode darüber, was zum Glauben gehört oder nicht.

4. Küng betont im letzten Paragraphen seines Buches, der Begriff des Lehramtes sei ein neuer und dunkler Begriff. Er wehrt sich dagegen, daß die Lehrfunktion von einem Lehramt absorbiert wird und unterstreicht nachdrücklich die Funktion der Theologie hinsichtlich der kirchlichen Lehre, während dem Amt vor allem die Leitungsfunktion zukommt. Dabei verweist er auf die Vielzahl von Diensten und Funktionen, die das Neue Testament kennt: Hirten, Lehrer usw. In all dem werden richtige Gesichtspunkte zur Geltung gebracht. Soweit Küng betont, daß alle Gläubigen kraft des allgemeinen Priestertums einen Lehrauftrag haben, daß ferner die Funktion der Theologie nicht von einem Lehramt absorbiert werden kann, ist ihm unbedingt Recht zu geben. Man kann auch nicht bestreiten, daß die Entwicklung lehramtlicher Stellungnahmen seit dem letzten Jahrhundert zu einer gewissen Hypertrophie führte und den mißverständlichen Eindruck heraufbeschwor (Höhepunkt unter Pius XII.), der Papst sei auch der erste Theologe, und die Theologen hätten nichts Wichtigeres zu tun, als die päpstliche Theologie zur Kenntnis zu nehmen und zu kommentieren. Hier drängt sich eine Korrektur auf, und sie wird seit dem Konzil von seiten vieler Theologen auch energisch vollzogen. Doch habe ich den Eindruck, daß Küng seinerseits nun dem andern Extrem zuneigt und die Lehrfunktion des

Amtes in der Kirche zu sehr beschneidet. Das Bestehen einer solchen Lehrfunktion qualifizierter Art hängt doch nicht von der Verwendung des Begriffs „Lehramt“, „magisterium“ usw. ab (wobei diesbezüglich eine genauere historische Untersuchung wünschenswert wäre). Schon im Neuen Testament hat z. B. Paulus, wenn nötig, sehr nachdrücklich seine Lehrautorität betont (Thessalonicherbriefe, Galaterbrief). Die Pastoralbriefe zeigen deutlich eine Entwicklung in dieser Richtung in der Übergangssituation zur nachapostolischen Kirche (Küng selber hat seinerzeit gegenüber Käsemanns Kanon im Kanon auf die Bedeutung der ganzen Schrift, auch der Pastoralbriefe, aufmerksam gemacht), und bei Irenäus, dem wohl wichtigsten Zeugen der Alten Kirche, ist es deutlich, welches Gewicht er dem Amt in Fragen der Lehre zuschreibt. Dies alles wird meines Erachtens von Küng jedenfalls zu wenig zur Geltung gebracht. Wohl gibt er zu, daß die Kirchenleitung in einer Notsituation der Theologie hinsichtlich der Lehre im Verein mit allen gutwilligen Theologen intervenieren kann. Aber genügt es wirklich – gemessen am ganzen Neuen Testament und an der Überlieferung der Kirche –, wenn die Kirchenleitung, um es etwas primitiv zu formulieren, in Sachen kirchlicher Lehre nur die Rolle einer Feuerwehr hat, die erst dann ausrückt, wenn es wirklich brennt, wobei vermutlich erst die Theologen – welche Theologen? – zu entscheiden haben, ob ein Brandfall vorliegt? Kungs Kritik am Lehramt scheint mir weitgehend berechtigt zu sein, und ein positiver Zug seiner Ekklesiologie ist jedenfalls der nüchterne Realismus, mit dem er die Kirche sieht: als eine Gemeinschaft fehlbarer Menschen, die sich nicht mit Christus, dem Haupt, verwechseln darf, als eine Gemeinschaft, in deren Schwäche die Gnade Christi immer wieder sieghaft erscheint. Eine solche, allem Triumphalismus abholde Schau der Kirche ist wohltuend. Doch komme ich nicht um den Eindruck herum, daß dieser Realismus schwächer ist, wenn es sich um die Beurteilung der Theologie in ihrer nachkonziliaren Phase handelt. Kann man wirklich ganz global von den nachkonziliaren Reformbestrebungen sagen: „Nichts war vollkommen, aber alles war grundsätzlich gut und hoffnungsvoll (S. 15)? Ist man ein Gespenster-

seher, wenn man in manchen, was z. B. in Sachen Erbsünde und Christologie an nachkonziliarer Theologie gesagt wird, Entwicklungen sieht, die das Fundament des christlichen Glaubens unterhöheln? War es nur Alterspessimismus, wenn etwa Karl Barth (der im übrigen an Küngs Buch bestimmt seine Freude gehabt hätte, ist vieles doch ganz aus seinem Geist gesagt!) mit wachsender Sorge die Entwicklung der jüngsten katholischen Theologie verfolgt hat? Müßte man nicht sehr nachdrücklich, nachdrücklicher jedenfalls als Küng, sagen, daß in der Zeit nach dem Konzil auch in der Theologie Weizen und Unkraut sehr kräftig wachsen? Vielleicht geht es hier um Akzente in der Beurteilung der Situation. Solche Akzente haben aber doch ihre relative Bedeutung, wenn kritisch nach Aufgabe von Lehramt und Theologie heute gefragt wird. Die Fehler des Lehramtes werden durch die Mängel der Theologie gewiß nicht verbessert, aber die Gesamtbilanz würde doch etwas anders aussehen, als sie in diesem Buch gezogen wird. Auch könnte das Versagen mancher Theologen zusammen mit der oft verwirrenden Situation, die durch den Pluralismus heutiger Theologen unvermeidlich gegeben ist, einiges Verständnis für die schwierige Lage wecken, in die sich heute das Lehramt gestellt sieht.

In Frankreich gibt es bekanntlich eine Gruppe von Gaullisten (Gistard d'Estaing), die dem Programm linientreuer Parteigenossen mit einem „ja, aber“ gegenüberstand. Vielleicht wäre es einfacher, wenn man Küngs Anfrage schlicht mit „Ja“ oder „Nein“ beantworten könnte („Nein!“ war bekanntlich der Titel der berühmten Streitschrift Barths gegen Emil Brunner). Wenn man, wie es in diesen Bemerkungen geschehen ist, „ja, aber“ sagt, muß man damit rechnen, daß man sich zwischen die Stühle setzt. Diese Aussicht ist nicht unbedingt erfreulich, aber die eschatologischen Throne sind schließlich auch den Theologen nicht für diese Zeit der Kirche reserviert. Küng selber dürfte von einem Rezensenten, wie das von ihm angeführte Nachwort aus Augustins „De Trinitate“ zeigt, nichts anderes als einen offenen und fairen Diskussionsbeitrag erwarten, so wie er hier wenigstens versucht wurde.

Magnus Löhrer, Rom

Zu Magnus Löhrers Rezension von „Unfehlbar? Eine Anfrage“

Wenn der Verfasser sofort zu einer einzelnen Rezension Stellung nimmt und sie nicht nur im Zusammenhang einer vorgesehenen Antwort auf die zu erwartenden Kritiken benutzt, dann deshalb, weil diese eine Rezension es verdient hat: Magnus Löhrers kritische Stellungnahme verdient ein Wort des Dankes. Aus sechs Gründen:

1. Löhrer *referiert* im ersten Teil seiner Besprechung *souverän* – mit nicht gewöhnlicher Genauigkeit, Einfühlungsgabe und synthetischer Kraft – den *Inhalt* des Buches in seinen Grundzügen. Das ist bei diesem gewiß sachlichen, aber doch auch leidenschaftlichen und an viele Tabus rührenden Buch nicht selbstverständlich. Der „Osservatore Romano“ hat bereits zwei große polemische Artikel gegen das Buch veröffentlicht, ohne seinen Lesern auch nur die kleinste positive Zusammenfassung des Inhalts zu geben. Um so dankbarer muß man somit einem in Rom residierenden Rezensenten sein, für die unmißverständliche Zusammenfassung des Inhalts dieses Buches.

2. Löhrer hat, wie die drei Vorbemerkungen zu seinem zweiten Teil zeigen, über den Inhalt des Buches hinaus die *Grundintentionen des Verfassers klar erkannt*: es geht um einen zwar sehr kritischen, aber diskussionsbereiten seelsorglichen Dienst an der Kirche. Der Verfasser fühlt sich verstanden. Und auch dies ist nicht selbstverständlich. 1957, im Jahre seiner Promotion zum Doktor der Theologie, wurde beim Sanctum Offizium das ihm betreffende Inquisitionsdossier angelegt. Ob „Rechtfertigung“ oder „Konzil und Wiedervereinigung“, ob „Die Kirche“ oder „Wahrhaftigkeit“, alle Bücher fanden zwar weltweite Anerkennung, waren aber doch zunächst für manche ungewohnt und hatten eine Flut von Denunziationen und Diffamierungen in Rom und anderswo zur Folge. Erfahrungsgemäß darf ein Theologe für einen kritischen Dienst an der Kirche kaum einen Dank erwarten. Daß der Verfasser in seiner Freude an der Theologie und in seiner Loyalität zur Kirche nie erschüttert wurde, verdankt er nicht zuletzt Kollegen wie Magnus Löhrer, die die konstruktiven Intentionen erkannten und die