

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 61 (1971)
Heft: 4

Artikel: Überlegungen zu Hans Küngs Buch "Unfehlbar?"
Autor: Visser, Jan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404523>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 24.01.2025

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

Überlegungen zu Hans Küngs Buch «Unfehlbar?»

(Referat, gehalten an der Internationalen altkatholischen Theologienwoche vom September 1971 in St. Pölten)

Vor einem Jahr trat Hans Küng mit der Veröffentlichung seiner Anfrage «Unfehlbar?» ins Feld der theologischen Diskussion. Dass seine Gedanken Anlass zu Konflikten bieten, zeigen die Stellungnahmen, die sowohl von offiziell kirchlicher Seite als auch von einzelnen Theologen ausgingen. Als Beispiel für offizielle Äusserungen sei die Erklärung der deutschen Bischofskonferenz genannt, die sich mit Küngs Thesen über dogmatische Sätze und die kirchliche Lehrautorität befasst. Von den vielen Theologen, welche die Auseinandersetzung mit Küng aufnahmen, seien vor allem Congar, Rahner und Gregory Baum erwähnt¹. Von seiten protestantischer Theologen liess sich besonders Eberhard Jüngel vernehmen. Auffallenderweise ist aus Holland keine eingehendere Erörterung zu Küngs Buch erschienen. Alle diese Reaktionen beschäftigen sich intensiv mit der theologischen Argumentation Küngs.

Bevor wir uns aber auf die von Küng in Diskussion gebrachte Problematik als solche einlassen, scheint es mir wichtig, nach ihrem «Sitz im Leben» zu fragen. Ist die Fragestellung von der ökumenischen Mode verursacht, wie Lehmann voraussetzt? Handelt es sich für Küng um die sachliche Nötigung, in seinem Buch «Die Kirche» bereits gestreifte Probleme gründlicher zu bearbeiten? Ist es die Sorge um das Stagnieren des vom Vaticanum II eröffneten Aggiornamento? Sosehr diese Faktoren mitspielen mögen, meine ich, dass doch ein anderes Motiv bestimmend sei: das pastorale. In Küngs Antwort an Rahner tritt das klar hervor. Er sagt dort: «Ich meine, es gehört zur Aufgabe des Theologen heute, in unpräziser Nachfolge Christi, anders als die Schrifttheologen von damals, das «Mich erbarmt des Volkes» sich nüchtern zu eigen zu machen und sich so schlecht und recht, wie es einer eben kann, für die armen Teufel ohne Stimme einzusetzen. Und diese «armen Teufel» ohne

¹ Erst nach Abschluss dieser Arbeit erschien in der Reihe «Quaestiones disputatae» der Band: «Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng», hg. von Karl Rahner, Herder, Freiburg 1971. Leider konnte diese Sammlung katholischer Reaktionen auf Küngs Buch nicht mehr verwendet werden. Als wichtig erscheint mir auch der Beitrag von Victor Conzemius in «Concilium» 1971, Nr. 4.

Stimme sind heute, wenn wir zuerst einmal vor der eigenen Kirchentüre kehren wollen, die durch kirchliche Gesetzgebung, in Lehre und Disziplin, durch Mischehenvorschriften, Geburtenregelungsverbot, Zölibatsgesetz und weitere Zwänge des kirchlichen Systems und manche sich noch immer unfehlbar aufführende Amtsträger mannigfach geschädigten und bedrückten Menschen.» Unter dieser Perspektive geht es Küng darum, die pastorale Relevanz, die Funktionalität oder Disfunktionalität des heutigen Lehramtes an Kriterien des Evangeliums zu messen, mit dem Ziel, die Funktion zu bessern.

Zuerst konstatiert Küng eine Disfunktionalität. Seiner Meinung nach lässt sie sich am besten vor dem Hintergrund erläutern, der dadurch gegeben ist, dass dem Lehramt die Unfehlbarkeit zuerkannt wird. In diesem Hintergrund fließt sozusagen von selbst, unreflektiert, der Gedanke und die Erwartung mit, dass den Aussagen des Lehramtes auch Unabänderlichkeit zukomme. Zwar lässt sich anhand einer Textanalyse von «Pastor aeternus» zeigen, dass das Unfehlbarkeitscharisma sowohl in seiner Begründung als auch nach seiner Extensivität an genau umschriebene Bedingungen gebunden ist. Grenzüberschreitungen sind jedoch nicht ausgeblieben. Das sucht Küng in dem Abschnitt aufzuweisen, wo er sich mit der Enzyklika «*Humanae vitae*» beschäftigt, die er unter diesem Gesichtspunkt nicht ad malam partem deutet. Es geht u. a. aber auch aus der Enzyklika «*Humani generis*» hervor, in der Pius XII. den Inhalt der Enzykliken als theologisch verpflichtende Lehre erklärt.

Auf Grund dieser Analyse kommt Küng zu zwei Fragen: die erste betrifft das Lehramt und fragt nach seinem Wesen, seiner Funktion und Kompetenz; die zweite richtet sich auf das Problem dogmatischer Sätze und fragt, ob es für den Glauben notwendig sei, sich auf unfehlbare Sätze stützen zu können, wobei «unfehlbar» im Sinn inhaltlicher Irrtumslosigkeit verstanden sein soll. Mit andern Worten: Bedarf es unfehlbarer Sätze, wenn Glaubensgewissheit gewährt und erhalten bleiben soll? Mag die erste Frage Ausgangspunkt der Erörterung sein, beschäftigt ihn doch hauptsächlich die zweite. Der kritische Rückblick auf das *Vaticanum I* dient dazu, sie möglichst profiliert herauszuarbeiten.

Nun stand im Zentrum der damaligen Konzilsdiskussion bekanntlich die erste Frage, während die zweite kaum ins Blickfeld trat. Küng erklärt dies damit, dass man zur Zeit von *Vaticanum I* so sehr in einem bestimmten Vorverständnis dogmatischer Defini-

tionen befangen war, dass man diese andere Frage überhaupt nicht stellen konnte. Eben diese Achillesferse greift er nun an, indem er die nicht bewusste Voraussetzung aufdeckt, nämlich die unkritische Anerkennung Cartesianischen Wahrheitsverständnisses. Eine auf diese Voraussetzung gegründete Unfehlbarkeitslehre wird des Glaubensmangels bezichtigt, da der Glaube nicht auf Evidenz beruht, sondern von göttlicher Verheissung lebt, auf Grund welcher es nicht bezweifelt werden kann, dass Gott durch den Heiligen Geist seine Kirche trotz menschlichen Irrs in der Wahrheit erhält. Dies lässt sich weder neutral verifizieren, noch durch unfehlbare Lehrsätze garantieren. Die Glaubensrealität, die hier gemeint ist, wird mit dem Begriff der «Indefektibilität» der Kirche angedeutet. Diese Rückführung der Unfehlbarkeitslehre auf den klassischen Gedanken der Indefektibilität eröffnet nicht nur ökumenische Perspektiven; sie ermöglicht auch, das Wesen und die Funktion des Lehramtes in der Reziprozität von Gläubigen, Vorstehern und Lehrern zu bestimmen.

Es stellt sich nun aber die Frage, ob Küng auf diese Weise für die von ihm herausgestellten Probleme auch in bezug auf die kirchliche Praxis eine genügende Lösung erreicht. Man wird sagen müssen, dass das Fragezeichen, das sein Buch ziert, noch immer dasteht. Das zeigen nicht nur die übelwollenden, sondern auch die wohlwollenden Kritiker. Küngs Antwort weckt neue Fragen, die nicht so sehr die Vergangenheit als das Heute und die Zukunft der Kirche betreffen. So betont Houtepen, ein junger holländischer Theologe, in seiner Buchbesprechung², dass die der Unfehlbarkeitsproblematik zugrunde liegende Frage, die Frage also, wer oder was für den Glauben und das Gewissen des Christen normierend sei, schliesslich von Küng doch nicht eindeutig beantwortet werde. Diese Frage aber war es, die im Vaticanum I die zentrale Stelle einnahm und, wenigstens was diesen Zusammenhang anbelangt, auch für das Vaticanum II die Einsatzstelle ausmachte. Insofern wird Küngs Betrachtung den Unfehlbarkeitsdiskussionen und den Intentionen des Konzils von 1870 nicht gerecht.

Damit müssen wir nun auf die Frage nach der Motivation des Vaticanum I eintreten, welche die Formulierung und die Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas als notwendig erscheinen liess. Die Untersuchungen von Aubert wie auch die von Congar geben hier Auf-

² In «De Bazuin», 24. Januar 1971.

schluss. Beide weisen nach – und das scheint mir wichtig zu sein –, dass viele Konzilsväter sowohl im Blick auf den Staat als auch hinsichtlich der grundsätzlichen Einstellung in den Bereichen der Kultur und der Geisteswissenschaften reaktionären Strömungen zugetan waren. Gleich wie in bestimmten reformatorisch-kirchlichen Kreisen, z. B. in der «gereformeerde kerk» in Holland, handelte es sich um den Widerstand gegen den Zeitgeist. Als Hilfe gegen die von den demokratischen Bewegungen, von Liberalismus und Sozialismus verursachte strukturelle und geistige Ungewissheit hielt man es nicht nur theologisch, sondern besonders auch pastoral für grundlegend, die Kirche als Zeichen und Hort von Einheit und Gewissheit darzustellen. Dieses Ideal glaubte man nur durch Verstärkung der einheitlichen kirchlichen Leitung verwirklichen zu können. Von da her wandte man sich den Problemen der Jurisdiktion zu, und in diesem Rahmen verwendete man das Prädikat der Unfehlbarkeit³. Es stand also die Autoritätsfrage im Mittelpunkt. Ihre Lösung sollte die Lösung für die Nöte der Zeit bringen. Dabei schloss man an eine Entwicklung an, die in der westlichen Kirche bereits eine lange Tradition hatte und die man nur noch bis zu ihrer letzten Konsequenz weiterzuführen brauchte, und zwar nur noch nach einer Seite; denn hinsichtlich der Unterscheidung zwischen materieller und formeller Autorität war die Entscheidung schon im 15. Jahrhundert zugunsten der formellen Autoritätsansprüche gefallen. Nicht das «Was», sondern das «Wer» der Autorität rückte in den Mittelpunkt. Damit wurde der Autoritätseinhaber zur «regula fidei», und die Kompetenzfrage wurde akut. Wer hat in der Kirche die höchste Autorität: das Konzil oder der Papst?

Von der römischen Schultheologie wird diese Linie konsequent zu Ende geführt, wie etwa Perrone, ein Vertreter dieser Schule, zeigt. Er erklärt: Der Inhalt der Offenbarung ist an sich nicht klar und keine genügende Stütze für die Glaubensgewissheit. Glaube muss daher notwendigerweise auf die Autorität eines Zeugen fundiert sein. Die authentischen Zeugen sind auf Grund der apostolischen Sukzession die Inhaber des Lehramtes. Dem Lehramt kommt somit Unfehlbarkeit als Grund und Garantie für die Glaubensgewissheit zu.

Nachdem auf diese Weise das Lehramt als «regula proxima fidei» und als «motivum principale credibilitatis» fixiert ist, erübrigt sich die Frage, wie diese Autorität innerhalb der Kirche institutionalisiert

³ Dies zeigt A. Houtepen in seiner Arbeit «Onfeilbaarheid en Hermeneutiek», in Maschinschrift in der Bibliothek des Theologischen Instituts der Universität Nimwegen.

werde und wer die höchste Lehrgewalt besitze. Inhaltliche Probleme bezüglich der Glaubensstradition und des Glaubensaktes, mit denen sich die heutige Theologie beschäftigt, wurden damals nicht relevant. Houtepen zeigt dies in einer präzisen Analyse der Konzilsakten von Mansi. Er kommt zum Schluss: Der Freiheit in der Kirche gegenüber wünschte man die Autorität zu betonen. Dabei tritt neben dem Glaubensgrund in Schrift und Tradition das Magisterium als eigene «regula fidei» in den Vordergrund. Mit dem Ausdruck «unfehlbar» beabsichtigte man, der Autoritätsinstanz eine Qualifikation zu geben, welche die Möglichkeit einer Berufung gegen diese Instanz ausschließen sollte. Die magisteriellen Aussagen müssen darum als «irreformabel» gelten. Die Frage des Subjekts der Unfehlbarkeit steht so sehr im Zentrum des Interesses, dass man sich der hermeneutischen Tragweite des Ausdrucks überhaupt nicht bewusst wird. Man will nur sagen, wer unfehlbar ist. Die Frage nach den Implikationen der Unfehlbarkeitslehre für die Interpretation des Dogmas und der Glaubensstradition hat man sich gar nicht gestellt. Vor und über allem andern will man das Petrusamt als zentrales Prinzip der Einheit in Glauben und Bekenntnis herausstellen, weshalb man in der Hierarchie der «auctoritates» die «auctoritas pontificis» über die des Konzils stellt.

Das Konzil hat also nur eine Kompetenzfrage gelöst und somit nur eine partielle Entscheidung vorgenommen. Deshalb wirft Houtepen Küng vor, er habe mit seiner Analyse dem Konzil unrecht getan, weil das Konzil mit dem Ausdruck «unfehlbar» nur den «verpflichtenden Charakter» der dogmatischen Aussagen und nicht die inhaltliche Zuverlässigkeit oder Irrtumsfreiheit aussprechen wollte.

Wenn die Analysen und Schlussfolgerungen Houtepens zutreffen, muss man im Blick auf das Vaticanum I aber nicht nur von einer partiellen, sondern im weitem ökumenischen Bereich auch von einer einseitigen Entscheidung sprechen. Und dies stellt einen prinzipiellen Einwand gegen das Konzil von 1870 dar, wie es Küppers in seinem Aufsatz «Die altkatholische Position heute im Rückblick auf Vaticanum I» ausgeführt hat⁴.

Was uns hier besonders interessiert, ist, dass das Konzil die von ihm empfundene pastoral-kirchliche Krise durch Steigerung der formellen Autorität innerhalb der Kirche zu überwinden suchte. Der Ausdruck «unfehlbar» hat dabei die Nebenbedeutung oder den Un-

⁴ Vgl. IKZ 1970, S. 124 ff.

terton, dass die Autoritätsinstanz nicht trügen und nicht betrogen werden könne. Dass diese Präntention der formellen Unfehlbarkeit zugleich Konsequenzen bezüglich des Inhalts der Aussagen zeitigen musste, erscheint mir als unvermeidlich. Formelle und materielle Unfehlbarkeit lassen sich zwar gedanklich unterscheiden, in der Praxis werden sie sich jedoch überschneiden. So muss auch Houtepen einräumen, dass, obwohl das Konzil keine Aussagen über den definitiven Wahrheitscharakter der päpstlichen Verlautbarungen gemacht hat, bei den Konzilsteilnehmern selber diese Voraussetzung wohl im Spiel war. Es kommt darum kaum von ungefähr, dass sich für Küng, indem er die theologische Reflexion und die pastorale Praxis nach dem Vaticanum I skizziert, die Frage schliesslich auf die der materiellen Unfehlbarkeit zuspitzt. Das Problem stellt sich ihm dann so, dass er fragen muss: Wie kann das Wort Gottes, das Wort der Wahrheit in menschlicher Sprache fixiert werden? Auf Grund welcher Kriterien kann ich gewiss sein, dass in menschlichen Aussagen die heilbringende Wirklichkeit Gottes vermittelt wird? Ist die Steigerung der Lehrautorität eine genügende Garantie dafür? Und gewährt sie die Lösung des pastoralen Problems?

Dass hier eine nicht eben leichte Frage berührt wird, die mit der Weitergabe des Evangeliums und mit der Gewissheit des Glaubens aufs engste zusammenhängt, wird jedem klar sein, der in der pastoralen und theologischen Arbeit steht. Er wird auch konstatieren müssen, dass Küng, weil er so sehr mit dem Ausräumen von historischen Bürden beschäftigt ist, zu retrospektiv arbeitet und zu rasche Lösungen bietet, in diesem Sinn also ein «unfertiges» Buch geliefert hat.

Wir möchten darum die von ihm eröffnete Perspektive im Blick auf ihre theologisch-pastorale Relevanz weiterverfolgen, wobei wir uns auf zwei Beiträge in dem letztes Jahr veröffentlichten Sammelband «L'Infaillibilité»⁵ stützen. In seinem Aufsatz «Le sujet de l'infaillibilité» zeigt Raymond Panikkar, wie sich das Bedürfnis nach Unfehlbarkeit steigert, wenn einerseits das Verlangen nach Glauben stark, andererseits aber die innere Verständlichkeit des Glaubensobjektes schwach ist. Wenn in den Glaubwürdigkeitsstrukturen, die der Wahrheit dienen wollen, eine Erschütterung eintritt, stellt sich in der Religion das Bedürfnis nach Unfehlbarkeitsformen ein. Wenn nämlich eine bestimmte Aussage aus sich selbst als wahr erscheint,

⁵ «L'Infaillibilité, son aspect philosophique et théologique», hg. von E. Castelli, Aubier, Paris 1970. Die zwei erwähnten Beiträge finden sich S. 423 ff. (von Panikkar) und S. 375 ff. (von Vergote).

bedarf sie keiner Unfehlbarkeitsdeklaration für ihre Gültigkeit. Bei einer Überzeugungskrise ist man geneigt, den Unfehlbarkeitsanspruch zu steigern. Mit andern Worten: Bei wachsender Diastase zwischen auctoritas und ratio wächst das Bedürfnis nach Sicherheitsgarantien für die Erkenntnis. In dieser Spannung verspricht die Unfehlbarkeit, die Wahrscheinlichkeit zur gewährleisteten Gewissheit zu machen. So gab das Unfehlbarkeitsdogma den Christen den Halt, der sie vor dem Abrutschen in Skeptizismus bewahren sollte, führte aber die Gefahr mit sich, das Verständnis anderer Positionen zu blockieren, den Fortschrittselan zu hemmen und schliesslich die Grundlagen wahrer Frömmigkeit anzugreifen, da das geistliche Leben sich nicht auf autoritätskräftigende Argumente, sondern auf freie Überzeugung und persönliche Erfahrung gründet. Die Steigerung des Autoritätsanspruchs entpuppt sich somit als eine pastoral höchst gewagte Sache, gewagt nicht nur im Blick auf die Autoritätskompetenz, sondern erst recht gewagt in bezug auf die Gewissheit des Glaubens, die sie stützen sollte.

Dieses Risiko tritt auch in den Darlegungen des Religionspsychologen A. Vergote (Löwen) in Sicht⁶. Angesichts der menschlichen Erfahrungen von Chaos und Anomalie und als Abwehr gegen sie gibt es in den Religionen eine Tendenz zu absoluten Erkenntnissen, durch die man unbezweifelbare Gewissheit gewinnen will. Mit dieser Sehnsucht korreliert die Notwendigkeit eines unfehlbaren Dogmatismus, der präzise die Ordnungsgrenzen und Autoritätsprinzipien angibt. So führt das Verlangen nach absoluter Gewissheit zu einem theologischen Autoritarismus, der seinerseits die Zeichen und die Sprache der Religion in apodiktische, unabänderliche Formen zu verfestigen sucht. Vergote kommt zum Schluss: «Le durcissement rationaliste de l'infailibilité ecclésiale relève sans doute du même processus. En toute religion le désir de savoir fonctionnel risque de convertir l'énoncé de la réalité originaire en système clos.» Wenn dann dieses System durch die Vernunft durchschaut und aufgedeckt wird, wobei die Religionskritik den eigenständigen Wert der Religion aber nicht aufzeigt, sondern sie ablehnt, weil sie falsche Sicherheit bieten wolle, stellen sich zwei mögliche Reaktionen ein: entweder tritt die Vernunft als Halt für wahre Sicherheit auf, oder man lehnt es ab, überhaupt nach absoluten Erkenntnissen zu suchen, bevorzugt die Nega-

⁶ Siehe Beitrag «L'Infailibilité entre le désir et le refus de savoir», S. 375 ff. des in Anm. 5 genannten Sammelbandes.

tivität des «non-sens» und die Unsicherheit als notwendige Voraussetzung menschlicher Freiheit, Autonomie und der Möglichkeit der Selbsttranszendierung. Die Gefahr ist dann, dass der Mensch als «*passion inutile*» betrachtet wird und dass Absurditätsgefühle Raum bekommen.

Dies Zweite ist die Situation, mit der wir heute konfrontiert sind; der zuerst genannten Reaktionsmöglichkeit standen die Väter des Vaticanum I gegenüber. Wollte man damals in Konkurrenz zur angeblichen Vernunftgewissheit gläubig bleiben, so suchte man in der Religion einen letzten Halt. Dazu schien eine Instanz notwendig zu sein, die mit klaren Urteilen auszusprechen vermochte, was recht oder schlecht ist. Als solche Instanz liess sich das römische Magisterium präsentieren, so dass es, diesem Verlangen nachkommend, einer dogmatischen und pastoralen Akribie verfiel und sich, namentlich zur Zeit von Pius XII., wie ein Orakel verhielt, und zwar in zunehmender Funktionsverengung in Richtung auf immer noch präzisere Definitionen. Zweifellos kam es damit einem religiösen Bedürfnis entgegen. Klar deutet das der holländische Kulturpsychologe Han Fortmann⁷ an: «Für ermüdete Sucher, auch für wissenschaftlich gebildete Geister bot die Kirche auf diese Weise gleich viel Ruhe und Ordnung wie für oberflächliche Leute, die nie das Bedürfnis empfanden, sich über derlei Dinge Gedanken zu machen. Der Preis, den man dafür bezahlte, bestand in einer Akzeptation, bei der Kritik ausgeschaltet war.» Und: «Autoritäre Gewalt, die sich nicht nur auf Gott beruft, sondern auch jede Diskussion verbietet, ruft einem autoritären Gehorsam, der weder Ungewissheit bei sich selbst noch abweichende Meinungen bei andern erträgt. Damit lernten die Gläubigen während so langer Zeit, dass ihr zeitliches wie ewiges Heil an bestimmten wörtlichen Formulierungen und ihrer traditionellen Erklärung hänge, dass sie in höchste Angst geraten, wenn sich am System etwas zu ändern droht. Manch andere wären zwar bereit, dies zu akzeptieren und eine Wendung zu vollziehen, wenn nur der Papst sagte, dass dies nun gestattet sei. Dies ist genau die Definition autoritären Denkens: Denken ohne eigenen inneren Halt.»

Diese Bemerkungen betreffen aber nicht nur die Autoritätsentwicklung in der römisch-katholischen Kirche; sie zeigen vielmehr, was jeder autoritären Machtposition in der Kirche inhärent ist. Wie

⁷ In «*Als ziende de Onzienlijke*», 3. b, Geloof en geestelijke gezondheid, S. 248 und 249. Die Zitate sind vom Verf. aus dem Holländischen übersetzt.

viele Gläubige erwarten nicht vom Pfarrer oder Bischof ein «letztes Wort»? Und wie naheliegend ist es, dieser Erwartung entsprechen zu wollen, nicht zuletzt da, wo die eigene Position als fragwürdig erfahren wird? Und wie viele wandten sich nicht nach dem Vaticanum I, ganz im Sinn der von Vergote skizzierten Dialektik, in Gleichgültigkeit oder rationalistischer Freiheit von der Religion ab? Ganz abgesehen davon, ob wir die Lösung, die das Vaticanum I wählte, bezweifeln oder verwerfen, zeigen diese Fragen, wie sehr die Probleme, die den «Sitz im Leben» des Vaticanum I bestimmten, uns weiterhin zu schaffen machen. Sei es, dass die Positionen sich so sehr geändert haben, dass sie aufs neue einen Ruf nach Autorität und eine Abneigung gegen Progressivität und jegliche Änderung bewirken, sei es, dass sie, genau gegenteilig, die Tendenz zur Ablehnung jeder Autorität zugunsten formeller Progressivität und Freiheit auf die Spitze treiben. Deshalb stellt sich die Frage, mit der sich das Vaticanum I befasste, die es aber, wie die Praxis zeigte, nicht wirklich zu lösen vermochte, von neuem: Was ist das Wesen und die Funktion des Lehramtes und der Lehrautorität?

Es kommt denn auch nicht von ungefähr, dass sowohl Rahner als auch Congar die Frage an Küng richteten, ob er nicht der Meinung sei, die Kirche bedürfe eines Amtes oder einer Instanz, um konkret die Gewissheit zu erlangen, dass Gott sie in alle Wahrheit führt. In seiner Antwort an Rahner wiederholt Küng die schon in seinem Buch eingeführte Unterscheidung zwischen «Leadership by proclamation» und «Scholarship by investigation» und betont wiederum, dass der Glaube nicht auf von vorneherein unfehlbare Sätze angewiesen sei. Wenn ich recht verstehe, geht er aber damit nicht auf das Anliegen Rahners ein. Seine Frage ist: Gibt es in der Kirche Instanzen, die auf Grund ihres Auftrags und ihrer Position die Verpflichtung haben, angesichts einer gewissen Situation auszusprechen, dass und inwiefern theologische Aussagen den Zusammenhang zwischen dem Christusereignis und den von ihm her zu bestimmenden Zielrichtungen gefährden? In ähnlichem Sinne fragt Rahner auch: Wer entscheidet im Konfliktfall bei der Glaubensinterpretation, der Bischof oder der Professor? Darauf antwortet Küng: Das letzte Wort ist Gottes. Das tönt zwar gut und fromm, ist aber wenig konkret, geht der Schwierigkeit aus dem Weg und lässt eher vermuten, Küng wolle jede Autoritätsinstanz prinzipiell abweisen. Die Wahrheit eines Glaubenssatzes ist von keiner Instanz abhängig; wie es sich immer mit historischen Differenzen verhalte,

ist die Autorität einer Aussage durch ihre wesentliche Identität mit dem apostolischen Zeugnis bestimmt. Dann lässt sich fragen, wie und durch wen dies verifiziert werde. Fragen und Antworten häufen sich aufeinander.

Vielleicht kommt Küng in dieser Sache darum nicht weiter, weil er zu sehr in der Aufstellung von Gegensätzen verhaftet bleibt, die in der westlichen Theologie gängig ist. Der Gedanke, dass die Kirche eine Instanz haben kann, welche zur Kommunikation im Glauben eine dogmatische Sprachregelung vorzunehmen hat, die den Gläubigen eine Orientierung bietet, auf Grund deren die Kirche nicht so sehr zum blossen Assens als vielmehr zur Entscheidung im Glauben aufgerufen und instand gesetzt werden soll – dieser Gedanke wird von Küng völlig übersehen. So wird auch die Wechselwirkung zwischen einem solchen Amt und der aktiven Rezeption durch die Gläubigen zu wenig beachtet. Und Küng gerät insofern auch in eine Inkonsistenz, als er einerseits die Rechtskompetenz angreift, andererseits doch von Mitspracherecht spricht⁸. Dieses Dilemma kann überwunden werden, wenn es in der Kirche diese Instanz gibt, die nicht kraft einer Kompetenz die Fragen entscheidet, sondern auf Grund ihres Auftrags den Gläubigen die Orientierung gibt, die sie zur Glaubensentscheidung einlädt und sie ihnen ermöglicht⁹. In diese Richtung weist meines Erachtens auch Metz¹⁰. Nach seiner Sicht hat sich die kirchliche Lehrautorität zu einer autonomen, dezisionistischen Vaterautorität entwickelt, wodurch sie zu einer für sich stehenden Grösse wurde, die einerseits von den Glaubensinhalten abgelöst, andererseits gegenüber der Glaubensgeschichte des Kirchenvolkes isoliert ist. Oder, umgekehrt gesagt: Die Isolierung von der Glaubensgeschichte des Kirchenvolkes und die Ablösung von den Glaubensinhalten, die bezeugt werden sollten und immer Freiheit bewirkende Inhalte sind, zu einer für sich stehenden Grösse, führte zu dem Effekt, dass die Lehrautorität viel zu dezisionistisch wirken musste. Dieser Entwicklung gegenüber plädiert Metz für eine «Zeugnisautorität, die in sich selbst das institutionell-repräsentative Element nicht ausschliesst, die es aber unmittelbar mit den Grundelementen dessen verbindet, was man vielleicht ,ethische

⁸ So Stalder in «Der Bund», Bern, Nr. 36 vom 14. Februar 1971.

⁹ Vgl. die «Bonner Thesen», IKZ 1969, S. 294 f.

¹⁰ Siehe: «Kirche im Prozess der Aufklärung», München 1970, den Beitrag «Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitgeschichte», vor allem S. 64 ff. und 79 ff.

Autorität' nennen könnte». Als Leitbild für solche Macht des Wirkens dient dabei das Martyrium; denn: «diese Form der Zeugnisautorität bindet kirchliche Autoritätsformen auch deutlich zurück an die Autorität Jesu selbst, der die in ihm begründete Überlieferung der Freiheit und der Hoffnung durch das Zeugnis seiner Selbstüberlieferung am Kreuz in ihrem Anspruch abdeckt und autorisiert».

Ist die Autoritätsfrage vom Zeugnis her zu verstehen, so hat das auch Folgen für die Unfehlbarkeitslehre. Um sie klar darstellen zu können, ist noch viel Arbeit erforderlich, die ich noch nicht zu leisten vermochte. Zur Anregung der Reflexion und des Gesprächs seien aber wenigstens einige Andeutungen gemacht.

In einem Zeugnis kann das konzeptuelle Moment nicht fehlen. Es gründet jedoch primär nicht in rational-sicherer Erkenntnis und kann deshalb nicht dem Bedürfnis nach absoluter theoretischer Gewissheit dienstbar gemacht werden. Das Zeugnis zielt auf das «Amen», und der Glaube verhält sich korrelativ zu ihm. Es gründet in einem dem Menschen widerfahrenen Geschehen, in Offenbarung, für Christen also in der Offenbarung der Wahrheit Gottes in Jesus Christus. Diese Wahrheit aber ist nicht primär die Mitteilung kognitiver Inhalte oder Sicherheiten, sondern die in Jesus Christus als Person geschenkte, das Leben begründende und orientierende Verheissung. Diesem Verheissungsgeschehen dient das Zeugnis, indem es auf seine Wahrheitsquelle und ihre für die aktuelle Existenz orientierende Bedeutung weist. Die Zuverlässigkeit des Zeugnisses liegt im Wahrheitsgeschehen selbst, das im «Amen»-Sagen anerkannt wird. Die Zuverlässigkeit kann somit nicht durch theoretische Verifikation festgestellt werden. Der eschatologische Charakter der Verheissung schliesst dies aus. Es ist vielmehr die Praxis des Glaubenslebens, in der sich das Zeugnis als zuverlässig erweist. Dies zeigt auch der altchristliche Martyria-Begriff.

In diesem Zusammenhang lässt sich vielleicht auch der Begriff der Unfehlbarkeit situieren und deuten. Er steht in Korrelation zum Glaubensakt im Sinne der Annahme des bezeugten Zeugen Gottes und seiner Zuverlässigkeit. Das besagt nicht, dass solche Annahme risikolos wäre. «L'infaillibilité authentique représente l'assomption plénière du risque»¹¹; aber gerade dieses Risiko durchschreitend, gelangt der Glaube zur wahren Gewissheit. Im Glau-

¹¹ So Panikkar, am oben Anm. 5 genannten Ort, S. 445.

bensakt wird das rational-menschliche Gewissheitsbedürfnis überstiegen. Die wahre Gewissheit wird darum nicht gewonnen, indem man die Ungewissheit verbannt, sondern nur indem die der Verheissung entsprechende Grundentscheidung vollzogen wird¹².

Das normative Modell solcher Entscheidung ist Jesus Christus selbst als Quelle des Glaubens. Er erscheint in bezug auf das menschliche Gewissheitsbedürfnis als Zeichen des Widerspruchs, da er, der den Anspruch erhebt, die letzte Wahrheit und Gewissheit zu sein, in menschlicher Machtlosigkeit zugrunde geht. In dem Mass aber, in dem er die menschliche Ungewissheit nicht abwehrt, sondern durchschreitet, eröffnet er den Zugang zur letzten Gewissheit: der Knecht ist der Herr. So zeigt er, was Vergote als für den christlichen Glaubensakt konstitutiv erachtet: eine grosse Durchsichtigkeit, eine letzte «Armut im Geiste», ein so radikales Vertrauen in die göttliche Wahrheit, dass er das mächtige menschliche Bedürfnis nach Sicherheit aufzugeben vermag.

Von dieser Sicht her kann es in der Kirche keine Autorität geben, die, rein von oben kommend, einfach Glaubenszustimmung zu fordern hätte. Sie kann zum Glauben einladen und aufrufen, und in der Wechselwirkung von Zuspruch und Anerkennung kann im Glaubensakt Unfehlbarkeit Ereignis werden. Die Aufgabe aber des Lehramtes wird es sein, die der Kommunikation des Glaubens mit dem Inhalt des Zuspruchs entsprechende kirchliche Struktur zu schaffen. Man könnte dies mit Jünger¹³ als eine «betende» Autorität umschreiben, die, gerade weil und indem sie betend ist, ihre Untrüglichkeit erweist.

Die pastoralen Folgerungen aus diesen Einsichten dürften, wie ich meine, klar sein. Ihre Verwirklichung erfordert jedoch von denen, die in der Kirche eine besondere Instanz darzustellen haben, eine fundamentale sachliche und persönliche Ausbildung, starken Glauben und kritische Selbstreflexion, damit bei der Autoritätsausübung keiner der Wege eingeschlagen wird, die sich so leicht «von selbst anbieten» und oft so verfehlt sind. Die Befolgung dieser Einsichten könnte zweifellos einen durch nichts anderes ersetzbaren Beitrag zur Überwindung der heutigen menschlichen Nöte mit sich bringen.

Von unsern Analysen des Vaticanum I herkommend, haben wir uns, wie uns wohlbewusst ist, bis jetzt nur mit den sog. formellen

¹² Wir begegnen somit dem dieser Ebene entsprechenden Theorie-Praxis-Problem.

¹³ Siehe im oben Anm. 5 genannten Sammelband die Arbeit «L'autorité du Christ suppliant», S.201–209.

Aspekten der Unfehlbarkeitsfrage beschäftigt. Wir haben uns deshalb auch noch dem von Küng so energisch bezweifelten Gedanken zuzuwenden, es könne und müsse Sätze geben, für die von vornherein der Anspruch auf Unfehlbarkeit zu erheben sei. Nun ist es gewiss eine Frage, ob man überhaupt von unfehlbaren Sätzen sprechen könne. Personen oder Instanzen könnten allenfalls unfehlbar sein, in bezug auf Sätze wäre es sinnvoller, zu fragen, ob sie wahr oder falsch sind. Küng stellt aber, ungeachtet dieses Problems, die Frage, ob es für den Glauben notwendig sei, sich auf Sätze stützen zu können, die aus sich selbst die Wahrheit klar und evident auszusagen vermögen. Man sollte meinen: da die Wahrheit unabänderlich ist, seien auch die Sätze unabänderlich wahr, welche die Wahrheit aussagen. Sind Sätze wahr, die einmal formuliert wurden, so bleiben sie wahr. Aber eben diese These wird von Küng auf Grund sprachanalytischer Überlegungen angefochten. Er verweist auf die Unadäquatheit menschlicher Sprache. Sätze sind deshalb für Fehlinterpretationen und Bedeutungsänderungen anfällig und vermögen somit nicht, die Wirklichkeit wahr auszusagen. Darum können sie auch nicht a priori unfehlbar = wahr sein. Besonders defensiv-polemische Sätze können wahr und falsch sein. So hat denn das Lehramt manche Aussagen gemacht, die sich hinterher als irrig erwiesen. Auch Glaubenssätze bleiben folglich korrekturbedürftig.

Küng betont, von seiner Intention her verständlich, unseres Erachtens aber zu einseitig, die negativen Prädikationen menschlicher Sätze. Ihre positive Funktion in der Wahrheitsaussage wird von ihm zuwenig beachtet und untersucht. Daran stösst sich nicht nur Rahner, sondern auch Jüngel¹⁴. Man kann sagen: zu sehr befangen von der Unfehlbarkeitsproblematik, begibt sich Küng, «mangelhaft beschuht», auf die Ebenen der Hermeneutik. Damit ist ein Gesichtspunkt visiert, der mit der Autoritätsfrage zusammenhängt: denn die Zeugnisautorität, die wir befürworten, muss sich auch in der Sprache verwirklichen, wenn das, was im Zeugnis zur Sprache zu bringen ist, nicht nur kommunikabel, sondern auch effektiv sein soll. Rahner und Jüngel weisen denn darauf hin, dass die Indefektibilität der Kirche in der Wahrheit, in der Küng die Lösung des Problems sieht, im Dienste der Verkündigung ebenfalls auf wahre Aussagen angewiesen sei. Auch wenn von der Frage einer unfehlbaren Garantie abgesehen wird, sind absolut bejahbare Sätze notwendig. Von der Anthropologie her zeigt

¹⁴ In «Evangelische Kommentare» 1971, S.75 ff.

Rahner¹⁵, wie der Mensch nicht existieren kann ohne Grundentscheidungen, die er mit absolutem Engagement und damit als undisputabel vollzieht. Diese Entscheidungen lassen sich in Sätzen ausdrücken, die mit demselben Engagement vorgebracht werden wie die Grundentscheidungen selbst. Die Sätze, die aus dem Vollzug und der Reflexion des Glaubensaktes heraus ihre Gestalt gewinnen, partizipieren an der Absolutheit des Aktes, dem sie sich verdanken.

Küng bleibt jedoch auch dieser Überlegung gegenüber bei seiner These, dass dazu immer noch keine a priori unfehlbaren Sätze nötig seien, und sagt: «In der konkreten Situation zeigt ein Satz, was er taugt, zeigt er sein wahres Gesicht. An der Wirklichkeit ist der Satz so zu messen, dass sich zeigt, ob und wiefern er wahr ist. Der Satz in der konkreten Situation sagt (oder sagt nicht) Wirklichkeit aus, ist (oder ist nicht) wahr¹⁶.» Aber Rahner betont in seiner Replik, für einen verpflichtenden Glaubenssatz genüge es nicht, dass er von einem Theologen durch historische Verifikation an Schrift und Tradition als zuverlässig aufgewiesen wird. Auch das aktuelle Glaubensbewusstsein ist ihm eine theologische Instanz, die sich in Glaubenssachensfordernden Lehrentscheidungen des ordentlichen und ausserordentlichen Lehramtes äussert. Der Theologe ist in dem Sinn an dieses Glaubensbewusstsein gebunden, dass er jederzeit bereit sein muss, seine Glaubensinterpretation der Kirche vorzulegen, damit sie sich darüber äussern kann, ob sie ihr Glaubensbewusstsein in seiner Interpretation wiedererkennt. Dass Theologie in der Gemeinschaft der Kirche getrieben wird, soll dadurch gewährleistet werden, dass es als infallibel prädierte Glaubenssätze des Lehramtes gibt.

Es ist bemerkenswert, dass Rahner das Problem sofort wieder auf die Ebene der formellen Lehrautorität zurückführt. Gregory Baum¹⁷ bemerkt zu dieser Diskussion zwischen Rahner und Küng, dass sie stark durch ein konzeptualistisches Wahrheitsverständnis bestimmt sei, während, nach Baum, das Evangelium in der Kirche auf verschiedenen Ebenen tradiert wird, nicht nur lehrmässig. Er versteht die Weitergabe des Evangeliums als «a multileveled process», der sich mit dem Begriff der «*traditio vitalis*» bezeichnen

¹⁵ Siehe seine Aufsätze in «*Stimmen der Zeit*» 1970 und 1971, nun auch abgedruckt im Sammelband «*Zum Problem der Unfehlbarkeit*» (vgl. Anm. 1).

¹⁶ Antwort an Karl Rahner in «*Stimmen der Zeit*», 1971, S.110 (vgl. Anm. 15).

¹⁷ In «*The Ecumenist* », Vol.9 (1971), Nr.3.

lässt und durch ungenügend begründete oder gar irrtümliche Sätze, die als Glaubenssätze vorgebracht werden, nicht gefährdet werden kann. Überdies ist die religiöse Wahrheit symbolisch und kann darum nie völlig objektiviert werden. Dass dies unmöglich sei, betont auch Mulders¹⁸, wobei er hauptsächlich darauf hinweist, dass das ganz Eigene der Offenbarung die Identität von Verkündiger und Verkündigtem sei. Sie ist nicht Mitteilung einer für sich stehenden Botschaft, sondern Mitteilung einer Person. Und weil die Verkündigung die Person des Herrn zum Inhalt hat, mehr noch: selber die Gegenwart dieses Herrn ist, ist ihr eine Kraft eigen, durch die sie mehr ist und bleibt als die verschiedenen Interpretationen. Die Verkündigung vermittelt darum nicht theoretische Inhalte, sie appelliert vielmehr an den Entscheidungsgrund des Menschen. Weil der Inhalt der Verkündigung eine Person ist, hält sie sich kraft der pneumatischen Gegenwart des Herrn in der ekklesialen Realität durch die Geschichte hin durch. Diese Realität zeigt sich in verschiedenen Formen (Verkündigung, Feier, Lebenspraxis, Glaubensreflexion) und lässt sich nicht eindeutig festlegen. Sie zielt nicht nur auf Orthodoxie, sondern vor allem auf Orthopraxie. Denn Gottes Wahrheit selber zielt auf Stiftung einer neuen Ordnung, auf Gemeinschaft, auf eschatologisches Recht.

In diesen grössern Zusammenhang sollte die Frage der Unfehlbarkeit situiert werden. Dies wird aber sowohl von Küng als auch von Rahner zuwenig ins Auge gefasst. Bei beiden wird nicht klar genug bestimmt, welches die Funktion der Glaubensreflexion und damit auch des Dogmas und welches Ort und Bedeutung der Lehrentwicklung im Ganzen des Traditionsprozesses, der «*traditio vitalis*», sei. Manchmal bekommt man beispielsweise bei Küng den Eindruck, dass er die grundsätzliche Bedeutung des historischen Moments der Glaubenssätze zu negativ beurteilt, so dass er das darin mitklingende Wahrheitsmoment nicht mehr recht zu vernehmen vermag und so seine hermeneutische Arbeit zu negativ betreibt. Dabei müssen wir allerdings zugeben, dass das vatikanische

¹⁸ Zum folgenden vgl. Jac. Mulders, «De term ,onfeilbaarheid'» in: «Onfeilbaarheid, Annalen van het Thijmgenootschaap», Hilversum, 1968, S. 7ff. – Nochmals sei an dieser Stelle unterstrichen, dass wir uns genau bewusst sind, wie sehr die hier folgenden Betrachtungen einer weiteren Bearbeitung bedürfen. Im Rahmen unserer Aufgabe meinten wir aber, auf diese Problematik eingehen zu müssen und es auch, im Sinne einer Diskussionsanregung, mit diesen bloss knappen Andeutungen tun zu dürfen.

Dogma selber dazu den Anlass gibt; denn es ist in seiner Explikation der oben skizzierten «Unfehlbarkeitswirklichkeit» mangelhaft und selber einseitig, so dass das mitschwingende transzendente Wahrheitsmoment vom Kategorialen verfinstert, wenn nicht völlig verdeckt wird. Vielleicht wurde Küng dadurch zu einer These verführt, die nicht haltbar ist, da sie den assertorischen Charakter der Glaubenssätze zu negieren droht. Es gibt ja doch in der Kirche absolut bejahbare Sätze, die nach dem Zeugnis und der Glaubenserfahrung der Kirche, geprüft am normativen apostolischen Zeugnis, der Glaubensorientierung und Glaubensentscheidung dienen müssen. In dem Masse, in dem dies geschieht, zeigt sich ihre Wahrheit.

Auch die Glaubensreflexion hat das Ziel, die aktuellen kommunikativen Strukturen zuzubereiten, damit die göttliche Wahrheit gehört, akzeptiert und wirksam sein kann. Dass dies bleibend in der Kirche und durch sie geschieht, können wir mit dem Begriff der «Unfehlbarkeit» bezeichnen. Obwohl das Lehramt die Verpflichtung hat, der internen Kommunikation in der Kirche zu dienen, kann es aber, weil es sich dabei um einen «multileveled process» handelt, doch keinen exklusiven Unfehlbarkeitsanspruch erheben, der in der Gefahr stünde, solipsistisch und ideologieanfällig zu werden. Darauf aufmerksam gemacht und so eine Neubesinnung gefordert und in Gang gebracht zu haben, bleibt das Verdienst Küngs, auch wenn er bei seinen sprachanalytischen Überlegungen die Unterschiede des Sprachgeschehens auf seinen verschiedenen Feldern verkannt und deshalb die Problematik nicht zu einer befriedigenden Lösung geführt hat. Zudem hat er – ein weiteres Verdienst – wesentlich dazu beigetragen, die pastorale Relevanz von Lehre und Amtsausübung gebührend in Sicht zu bringen¹⁹.

Jan Visser

¹⁹ In der Linie des Gesagten träte nun die Frage von Einheit und Pluralität in Lehre und Leben ins Blickfeld. Sie zu erörtern hätte jedoch zu weit geführt.