

gemeinsamer Vorbereitung wurde gefunden. Und die Kreise, die nach der Synode fragen, Hoffnungen damit verbinden, zur Mitarbeit bereit sein wollen, sind gewachsen, vor allem auch bei den Jungen. Daß es schließlich nicht an drängenden Anliegen fehlt, die einer gemeinsamen Beratung und Aufarbeitung bedürfen, wird von den meisten, wenn nicht von allen zugegeben.

Aber gerade an diesem Punkt scheiden sich die Geister. Die Liste von Rhodos, sehr weit, scheinbar sehr umfassend, hatte brennende Fragen nicht oder höchstens indirekt benannt. Sie wurden inzwischen aus dem Pleroma laut, von Theologen und auch von Bischöfen da und dort aufgenommen, aber ebenso von anderer Seite als Synodenthema zurückgewiesen. Die Jurisdiktionen in der Diaspora, das Verhältnis dieser Gemeinden, nach Millionen zählend, zu ihren Heimatkirchen steht hier im Vordergrund. Allein an diesem Problem könnte, bedenkt man die entgegengesetzten Auffassungen Konstantinopels und Moskaus, die Synode, ja bereits ihre Einberufung scheitern. Es ist wohl in diesem Kontext, daß man Bemerkungen lesen muß wie die von O. Clément in einem Nachruf auf Athenagoras, dessen letzte Jahre seien überschattet worden durch die Tatsache, daß einige autokephale Kirchen bzw. manche von ihren Leitern nicht bereit seien, „die Erneuerung der orthodoxen Synodalität vor allem geschehen zu lassen“ (Contacts 24, 1972, 290). Oder die bewegte Klage, daß die russische Kirche, vielleicht zu oft, die Rechte jeder einzelnen Kirche so sehr betone. Das bedeute eine ernste Gefahr, denn es sei das Bekenntnis zu einer „autokephalistischen“ Ekklesiologie, die entweder zu einer Balkanisierung der Kirche oder zur Herrschaft der großen über die kleinen Kirchen führen werde (Contacts 23, 1971, 383). Die Gefahr, es möchten heute wieder, wie einmal im 4./5. Jahrhundert, die Rivalitäten zwischen Patriarchaten zusammen mit nationalen, heute vielleicht genauer: gesellschaftspolitischen Spannungen den Weg der Kirche im Osten erschweren oder blok-

kieren, ist tatsächlich nicht von der Hand zu weisen. Wie weit die Hierarchien der einzelnen Kirchen dabei aus eigenem Interesse, wie weit auf Druck außerkirchlicher Mächte handeln, können Beobachter von außerhalb am wenigsten zu beurteilen sich herausnehmen. Daß zudem die gesamte Situation, unter der die orthodoxen Kirchen leben, noch weitere Fragezeichen hinter alle Bemühungen um eine panorthodoxe Synode setzt, wissen diese selbst sehr genau, und eine Stimme, wie die des vom Lehrbetrieb staatlicherseits suspendierten serbischen Theologen Justin Popović, hat das sehr deutlich ausgesprochen. Es mag wie ein Hoffnungsschimmer aussehen, wenn die ständige Synode von Griechenland den Episkopat dieser Kirche auffordert, sich mit der Vorbereitung des Konzils zu befassen und sich zur „sehr wichtigen Frage“ des Themenkatalogs von Rhodos zu äußern (Episkepsis, 27. 2. 73). Dennoch hat Meyendorff kaum unrecht, wenn er die Durchführung der panorthodoxen Synode als ein Wunder Gottes ansehen will. Wir möchten, im Interesse der gesamten Christenheit, den orthodoxen Kirchen das Geschenk dieses Wunders gerne wünschen.

H. M. Biedermann

¹ Vgl. Erzb. H. Kotsonis, Verfassung u. Aufbau der orth. Kirche, in: Bratsiotis, Die orth. Kirche in griech. Sicht, Stuttgart 1970, 170 ff.

² Mansi 40, 377 ff. J. Karmiris, Die dogmat. u. symbol. Dokumente der orth. kath. Kirche II, Athen 1953, 905 ff. ³ H. S. Alivisatos, Procès-Verbaux du premier congrès de Théologie orthodoxe à Athènes, Athen 1939.

⁴ Vgl. den Bericht von E. Jungclaussen, Ökum. Konzil der Orthodoxie, in: Una Sancta 17 (1962), 56 ff.; hier auch der gesamte Themenkatalog. ⁵ Vgl. Heft 1 der geplanten Reihe zur Vorbereitung: Auf dem Weg zur Großen Synode (Chambésy 1971), das diese Themen und die erstellten Studien enthält; ferner A. Alevisopoulos, Die Hl. Synode der Orthodoxie, in: Kirche im Osten (hg. R. Stupperich) 15 (1972) 177—189.

⁶ Vgl. J. A. Karmiris, Abriss der dogmatischen Lehre der orth. kath. Kirche, in: P. Bratsiotis, a. a. O., S. 18 ff.; 85 ff. H. M. Biedermann, Zur Frage der Synode in der orth. Theologie, in: Ostk. Studien 16 (1967) 113—131. Damaskinos Papandreou, Pourquoi le Saint et Grand Concile, Episkepsis 75 (1973) 6—11. ⁷ Vgl. K. Chr. Felmy, Die Autokephalie der orthod. Metropole in Amerika u. die Aussichten für ein panorthodoxes Konzil, in: Ökum. Rundschau 22 (1973) 92—101.

Problembereich

Das Dogma von der Unfehlbarkeit

Zur bisherigen Diskussion um Küngs „Unfehlbar?“

Die Erklärung „Mysterium Ecclesiae“ der römischen Glaubenskongregation vom 5. Juli (vgl. HK, August 1973, 416 ff.) hat die Diskussion über die Unfehlbarkeit im Anschluß an Hans Küngs Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage“, Benziger 1970 (vgl. dazu den von Karl Rahner

herausgegebenen Diskussionsband, Zum Problem Unfehlbarkeit, Herder 1971, und den von Hans Küng selbst herausgegebenen Bilanz-Band, Fehlbar, Benziger 1973) wieder aktuell werden lassen. P. Raymund Schwager SJ (Zürich), der sich selbst verschiedentlich an der

Diskussion über Hans Küngs Thesen beteiligt hat (vgl. Fehlbare, 163 ff.), faßt die wesentlichen Gesichtspunkte in der bisherigen Auseinandersetzung zusammen und zieht ein vorläufiges Fazit.

Vor drei Jahren hat Hans Küng durch sein Buch „Unfehlbar?“ wohl die größte Diskussion der neueren Zeit zu einem theologischen Spezialproblem ausgelöst. In Hunderten von Rezensionen, Artikeln und Pressekommentaren¹ reagierte man auf die Anfrage, bei der es dem Tübinger Theologen darum ging, nach vielen „sanfteren Tönen“ den „Wecker rasseln“² zu lassen. Der angriffige Stil wurde deshalb von vielen Kritikern zuerst aufs Korn genommen, und manche reagierten auf die etwas fragwürdige, aber wirkungsvolle Mischung von theologischer Argumentation und kirchenpolitischer Polemik in „Unfehlbar?“ auf ebenso polemische Weise. Für die sachliche Klärung war dies kaum förderlich. Doch hier ging es auch um die Klärung von Affekten. In der kurzen Zeit war dies allerdings kaum in vollem Sinne möglich. So bleiben selbst nach der vielen inzwischen verbrauchten Druckschwärze noch manche dunkle Punkte. Doch bei einer Frage, in der sich exegetische, kirchengeschichtliche, dogmatisch-hermeneutische und kirchenpolitische Aspekte derart verschränken, ist dies nicht weiter verwunderlich.

Ein brennendes Problem aufgegriffen

Mit Ausnahme verhältnismäßig weniger Stimmen, die „Unfehlbar?“ völlig ablehnten und in ihm „keinen einzigen Impuls für eine konstruktive Kritik“³ entdecken konnten, wurde Küng überraschend oft bescheinigt, daß er ein brennendes Problem aufgegriffen habe. „Aus dem Gefängnis des römischen Schultypus herauszukommen ist eine Aufgabe, von der auch nach meiner Überzeugung die Überlebenschance des Katholiken abhängt“⁴, schreibt *Joseph Ratzinger*. Auch *Yves Congar* findet, „daß man seit Pius IX. einem orakelhaften römischen Lehramt in exzessiver Weise eine Art Monopol zur Regulierung des Denkens zuerkannt“⁵ hat. Diese Kritiker teilen jedoch keineswegs die Folgerungen von „Unfehlbar?“.

Die Argumentation von Küng gegen die Unfehlbarkeitsdoktrin beruht zu einem großen Teil auf dem Vorwurf, das Erste Vatikanische Konzil habe seine Aussagen weder aus der Schrift noch aus der kirchlichen Tradition begründet. Der amerikanische Kirchenhistoriker *Brian Tierney* hat, unabhängig von Küng, die Ursprünge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit untersucht⁶. So war er bereit, im richtigen Moment in die Diskussion einzugreifen. Sein Ergebnis lautete: „Sobald man einmal über die Geschichte der Infallibilitätsdoktrin richtig im Bilde ist, wird sich — selbst unter Berücksichtigung aller Theorien der Dogmenentwicklung — schwerlich die Auffassung halten lassen, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit gehöre zum depositum fidei, das Christus seinen Aposteln

vermacht hat.“⁷ Dieser übereinstimmenden Ansicht begegnete man jedoch mit einer Gegenargumentation. Der als Theologe bekannte Weihbischof von Westminster, *B. C. Butler*, geht davon aus, daß die Kirche lange vor 1870 die Unfehlbarkeit — ohne besonders auf sie zu reflektieren — tatsächlich ausgeübt hat. Bereits im Kampf gegen die Gnosis und gegen die Arianer habe man kirchlicherseits nicht nur argumentiert, sondern die Anhänger der Irrlehren aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Der Unfehlbarkeitsdoktrin sei ein „unfehlbares Verhalten“⁸ vorausgegangen. Von solchen Hinweisen fühlt sich Küng jedoch nicht getroffen. Er selbst hat das entsprechende Verhalten der Kirche gesehen, und er hat anerkannt, daß wenigstens in Krisenzeiten der Glaube auch durch definitive und obligatorische Aussagen vom Unglauben abzuheben ist. Damit sind nach ihm aber noch keine „a priori unfehlbare Sätze“ gegeben, das heißt Sätze, die deswegen unbedingt als wahr anzusehen sind, weil sie von einem Papst oder einem Konzil unter bestimmten Bedingungen erlassen wurden.

Karl Rahner argumentiert hier in seiner transzendental-theologischen Art weiter. Jede geistige Grundentscheidung, die man als absolut wahr vollziehe, müsse sich auch in Sätzen artikulieren. Bei einem einzelnen Menschen sei es zwar möglich, daß sich eine wahre Grundentscheidung trotz irriger Sätze durchhalte. Da der Kirche aber der Geist der Wahrheit versprochen wurde, sei es undenkbar, daß diese sich in einer Frage endgültig engagiere und zugleich irre. Dadurch werde allerdings nicht ausgeschlossen, daß dogmatische Aussagen mit Meinungen und Vorstellungen amalgamiert sein können, die mit dem Dogma selbst nichts zu tun haben und daß dieser Unterschied nicht selten erst in einem späteren Reflexionsprozeß ausdrücklich zu erfassen sei.

Diese Kritik an der dogmatischen Sprache hatte Rahner lange vor Erscheinen von „Unfehlbar?“ erarbeitet. Küng ist jedoch damit nicht zufrieden. Zwar gesteht er Rahner zu, daß man bei der ganzheitlichen und ungegenständlichen Grundentscheidung von einer gewissen „Unfehlbarkeit“ sprechen kann. Er könne aber nicht einsehen, weshalb diese auf der Ebene von objektivierten Sätzen unter Umständen nicht auch Fehler zulasse. Dieser Gegensatz zwischen Küng und Rahner ist vorläufig nicht bereinigt. Er dürfte sich auch durch weitere transzendental-theologische Analysen nicht klären lassen. Zum mindesten muß die *Offenbarungsgeschichte* hier zur Vorsicht mahnen.

Die Kirche versteht sich als Volk Gottes, das heißt als die von Gott unter den Völkern auserwählte Gemeinschaft von Gläubigen. Die alttestamentliche Erfahrung zeigt nun, daß das Volk nicht nur Bundespartner war, sondern seinem Gott auch immer wieder untreu wurde. Das Versagen war so groß, daß in der Sprache des Propheten Hosea Gott sein Volk als „Nicht-mein-Volk“ und als Hure bezeichnen mußte (1—2, 23). Bei Ezechiel heißt es, daß das Volk den Eid mißachtet und den Bund gebrochen

habe (16, 59), und immer wieder ertönt die Klage, daß alle — und allen voran die Fürsten und Priester — vom rechten Weg abgewichen seien. Dieses allgemeine Versagen wird als Schuld angeprangert und gleichzeitig als heilsgeschichtlich bedeutungsvoll betrachtet. Erst durch die volle Untreue des Volkes wurde nämlich der Bundesgott in seinem Übermaß an Treue und Barmherzigkeit offenbart.

Die Kirche als das neue Gottesvolk steht nicht bruchlos in dieser Tradition. Wohl aber werden auch im Neuen Testament ähnliche Klänge laut. Den Jüngern Jesu wird ständig ihre Herzenshärte, ihr Kleinglaube und ihr mangelndes Verständnis vorgeworfen. Petrus wird als Fels und zugleich als Satan bezeichnet. Paulus spricht davon, daß gerade dort, wo durch das Gesetz die Sünde größer wurde, die Gnade Gottes sich in überschwenglichem Maße offenbart habe.

Dieses Übermaß von Gottes Treue, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit dürfte durch keine transzendental-theologische Reflexion einzuholen sein. Ebenso wenig läßt sich eine bestimmte Art kirchlicher Unfehlbarkeit direkt aus den Verheißungen Jesu deduzieren. Aufgrund der alttestamentlichen Erfahrung und mancher Hinweise aus dem Neuen Testament liegt der Gedanke näher, die Verheißungen könnten sich gerade dadurch realisieren, daß sich das Übermaß an Gottes Treue weiterhin im stets neuen Triumph über das Irren und Versagen seines Volkes zeige. Die Frage nach der kirchlichen Unfehlbarkeit ist daher wohl nur aus der eigenen Erfahrung der Kirche zu beantworten.

Zeichen der Fehlbarkeit

An diesem Punkt setzt Küng mit seinem zweiten Argument ein. Er zählt eine ganze Reihe kirchlicher Irrtümer auf, um dadurch zu begründen, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit nicht haltbar sei. Da das Erste Vatikanische Konzil jedoch eine differenzierte Lehre erarbeitet hat, genügen hier allgemeine Hinweise nicht. Es müßte im einzelnen gezeigt werden, welche Irrtümer gegen die Unfehlbarkeit des Papstes, der Konzilien und des ordentlichen Lehramtes sprechen, und welche in jenen Bereich fallen für den die Kirche nie eine Unfehlbarkeit beansprucht hat. Küng führt diese Unterscheidungen nicht sauber durch. Auch seine Kritiker bringen kaum größere Klarheit hinein. Sie greifen meist ziemlich wahllos und ohne genaue Fragestellung einige Punkte heraus, und sie gehen auf die heißesten Punkte zu wenig ausführlich ein. Auffallenderweise hat es allerdings kaum mehr jemand unternommen, die *Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes* zu verteidigen, obwohl das Zweite Vatikanische Konzil noch ausdrücklich festgehalten hat: „Wenn sie (die einzelnen Bischöfe), in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und

Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi“ (Lumen gentium 25, 3). Auf dieses Problem ist Bischof Butler zwar ausdrücklich eingegangen. Er findet aber, daß es nicht leicht sei, die Übereinstimmung unter den Bischöfen festzustellen, da man ja eine bloße *de-facto*-Übereinstimmung von einer Übereinstimmung auf Grund *bewußter Urteile* unterscheiden müsse. Daraus folgert er: „Die Geschichte scheint zu zeigen, daß das ordentliche Lehramt ein Kriterium von ungenügender Präzision ist, um exakte Unterscheidungen im Bereich der Lehre festzulegen.“⁹ Wird die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes aber so interpretiert, dann ist sie nicht mehr als rein formales Kriterium handhabbar.

Als Einwand gegen die *Unfehlbarkeit der Konzilien* wurde in der Diskussion besonders auf einen Text des Konzils von Florenz (1442) hingewiesen: „Sie (die römische Kirche) glaubt fest, bekennt und verkündet, daß niemand außerhalb der katholischen Kirche — und zwar weder Heiden noch Juden, noch Häretiker, noch Schismatiker — des ewigen Lebens teilhaftig werden kann, sondern daß jeder ins ewige Feuer gehen wird, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, der sich nicht vor seinem Lebensende dieser anschließt.“¹⁰ Das Zweite Vatikanische Konzil hat in diesem Punkt ziemlich genau das Gegenteil gelehrt. Der damit gegebenen Schwierigkeit stellt sich wiederum Bischof Butler. Er weist darauf hin, daß der eben zitierte Text in der Unionsbulle mit den Kopten und Äthiopiern steht und daß er deshalb nicht als eine *ex-cathedra*-Erklärung für die ganze Kirche betrachtet werden könne. Er erhebe daher auch keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit. — Dagegen ist jedoch zu bemerken, daß bereits das Vierte Laterankonzil in einem feierlichen Text erklärt hat: „Die allgemeine Kirche der Gläubigen ist eine einzige, außerhalb der überhaupt niemand gerettet wird (*extra quam nullus omnino salvatur*).“¹¹ Diese Aussage dürfte bereits in sich klar sein. Durch die Bulle des Konzils von Florenz wird außerdem in offizieller Weise bestätigt, wie sie damals verstanden wurde. Wenn nun trotz der klaren und feierlichen Aussagen von zwei Konzilien in diesem Punkt keine „unfehlbare“ Erklärung vorliegen soll, dann muß wohl daraus gefolgert werden, daß wie beim ordentlichen Lehramt, so auch bei den Konzilien der Rückgriff auf die rein formale Autorität nicht genügt, „um genaue Unterscheidungen im Bereich“ der Lehre zu treffen.

Unter den Beispielen gegen die *päpstliche Unfehlbarkeit* erwähnt Küng die Bulle „*Unam sanctam*“ von Bonifaz VIII. Ihr letzter Satz lautet: „Außerdem erklären, sagen und definieren wir, daß es für jedes menschliche Wesen heilsnotwendig ist, unter dem römischen Papst zu stehen.“¹² Dieser Text wurde bisher durchweg als eine dogmatische Definition betrachtet. Neben den bereits zitierten konziliaren Aussagen bezeugt er, daß die römische

Kirche früher in feierlichster Form gelehrt hat, daß es außerhalb der *sichtbaren* Einheit mit dem römischen Papst kein Heil geben kann. Auf die zusätzlichen Probleme, die dadurch aufgeworfen werden, wird in der Diskussion um Küng im allgemeinen nicht eingegangen. Nochmals führt aber Bischof Butler eine wichtige Unterscheidung an. Er hebt die *innere* Unfehlbarkeit von Definitionen ab von der *Anerkennung* solcher Aussagen *als unfehlbar*. Er leitet daraus ab, das Erste Vatikanische Konzil habe nur gelehrt, eine *ex-cathedra*-Definition sei aus sich heraus und nicht wegen der Zustimmung der Kirche gültig. Dies schließe aber nicht aus, daß erst auf Grund der Zustimmung der Kirche festgestellt werden könne, wo überhaupt eine *ex-cathedra*-Definition vorliege¹³.

Durch diese Unterscheidung wird nun auch die *formale* Autorität päpstlicher Definitionen eingeschränkt. Aber selbst diese Einschränkung genügt noch nicht, um das oben aufgeworfene Problem ganz zu lösen. Auch die Definition von Bonifaz VIII. wurde ja in der römischen Kirche lange Zeit allgemein angenommen und selbst von einem Konzil in ihrem ursprünglich engen Sinne bestätigt. Erst nach vielen Jahrhunderten konnte man die christlich haltbare Grundaussage von zeitbedingten und falschen Nebenaussagen unterscheiden, wobei gerade diese falschen Nebenaussagen das konkrete Verhalten der Kirche lange Zeit sehr stark beeinflusst haben.

Von diesem Beispiel her liegt eine Anwendung auf die Definition von 1870 nahe. Da die Kirche während vieler Jahrhunderte anders gesprochen hat als das Erste Vatikanische Konzil, drängt sich mindestens die Vermutung auf, auch damals, im letzten Jahrhundert, sei im Konziltext eine christlich haltbare Grundaussage mit zeitbedingten falschen Nebenaussagen vermischt worden, und das Zweite Vatikanische Konzil habe wegen seiner unkritischen Übernahme der den Papst betreffenden Definitionen diese Vermischung noch nicht entwirren können.

Die Grenzen menschlicher Sätze

Küng hat seinen Angriff auf die Unfehlbarkeitsdoktrin jedoch nicht nur durch kirchengeschichtliches Material, sondern auch durch allgemeine Überlegungen über die *Grenzen menschlicher Sätze* zu erhärten versucht. Er spricht davon, daß Sätze hinter der Wirklichkeit zurückbleiben, mißdeutbar, in Bewegung und ideologieanfällig sind. Er gebraucht die Formulierung: Jeder Satz kann wahr und falsch sein¹⁴.

Diese Sprachkritik wurde in den Antworten an Küng meist als trivial bezeichnet. Verglichen mit dem, was etwa von der Wissenssoziologie oder von der Sprachwissenschaft her gesagt werden könnte, sind die Aussagen Küngs tatsächlich rudimentär. Er dürfte in seiner Kritik vor allem zu wenig zwischen der rein satzhaften Formulierung und der eigentlich gemeinten Aussage unterschieden haben. Der eine oder andere Kritiker fand darüber hinaus, Küng behauptete, jeder Satz sei unter der *gleichen Rücksicht* zu-

gleich wahr und falsch. Sie leiteten daraus ab, Küng sei einem sich selbst auflösenden Relativismus verfallen¹⁵. Dies ist nun aber ein eindeutiges Mißverständnis. Küng spricht klar davon, daß ein Satz unter je verschiedener Rücksicht zugleich wahr und falsch sein kann. Diese Einsicht ist nun allerdings nicht neu. Die Sprachkritik von Küng wurde deshalb zwar als exzessiv formuliert empfunden, aber doch im Grund mehr oder weniger angenommen und oft gerade gegen ihn zurückgewandt. Wenn jede menschliche Sprache ganz geschichtsgebunden sei, dann müsse dies auch der kirchlichen Sprache zuerkannt werden. Dort wo Küng lange Listen von kirchlichen Fehlurteilen aufstelle, lägen deshalb in den meisten Fällen gar keine eigentlichen Irrtümer, sondern nur *inadäquate Formulierungen* vor, die aus den Zeitumständen heraus zu verstehen seien. Da diese Kritik an Küng aber zu wenig an den einzelnen aufgeworfenen Beispielen durchexerziert wurde, trat zu wenig deutlich hervor, ob dadurch wirklich die geschichtlichen Probleme gelöst werden können oder ob — wie Küng sagt — unliebsame Aussagen einfach beliebig uminterpretiert werden.

In diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, daß Küng seine sprachkritischen Bemerkungen in erster Linie nicht aus allgemeinen sprachphilosophischen Überlegungen, sondern aus einigen konkreten kirchengeschichtlichen Fällen abgeleitet hat. Schon vor einigen Jahren hat er eine eingehende Studie über die Verurteilung des Satzes: „Der Glaube allein macht selig“ durch das Konzil von Trient¹⁶ geschrieben und damals in heute allgemein anerkannter Weise herausgestellt, daß dieser Satz, je nachdem wie das Wort „Glaube“ verstanden wird, wahr oder falsch sein kann.

Küng hat auch auf die *gegensätzlichen* Formulierungen der Konzilien von Nikaia, Ephesus und Chalkedon hingewiesen. Dagegen wurde zwar mit Recht eingewendet, daß diese Konzilien sich selbst in innerer Übereinstimmung wußten und daß es nur dort zu äußeren Gegensätzen kam, wo sich der Inhalt wichtiger Worte im Laufe der Zeit geändert hatte¹⁷. Damit ist das anstehende Problem aber noch nicht gelöst. So wurde zum Beispiel der Patriarch Nestorius auf dem Konzil von Ephesus verurteilt, obwohl an seiner Rechtgläubigkeit, wie die neueste Forschung zeigt¹⁸, kaum etwas ausgesetzt werden kann und er die spätere Formulierung von Chalkedon ohne Schwierigkeiten hätte annehmen können, während diese von den über ihn triumphierenden Ägyptern zum größten Teil abgelehnt wurde. Wegen an sich zwar richtiger, aber doch mißverständlicher und kirchenpolitisch äußerst belasteter Formulierung kam es zur Abspaltung der nestorianischen und koptischen Kirche. Ähnlich verhielt es sich später bei der Trennung zwischen Rom und Konstantinopel und bei der Abspaltung der reformatorischen Kirche.

Das schwerwiegendste Problem der lehramtlichen Aussagen werfen folglich nicht jene verhältnismäßig seltenen Fälle auf, bei denen eine offizielle Formulierung später als falsch betrachtet werden kann. Viel mehr ins Gewicht

fallen jene viel zahlreicheren Texte, die zwar rein formal richtig sind oder wenigstens richtig verstanden werden können, aber doch stark mit einseitigen und kirchenpolitisch belasteten Vorstellungen belastet sind. Solche Formulierungen haben in der Kirche zu vielen Spannungen und Streit und in manchen Fällen zu dauernden Spaltungen mit all ihren unabsehbaren negativen Folgen geführt. Wenn beim Problem des Irrtums auf den Geist der Wahrheit verwiesen wird, der der Kirche verheißt wurde, dann müßte wohl in erster Linie gefragt werden, weshalb der Geist all diese Streitereien und Spaltungen zugelassen hat. Wurde dadurch dem Glauben nicht weit mehr geschadet, als wenn zugestanden werden müßte, daß sich der eine oder andere direkte Irrtum vorübergehend in offiziellsten Formulierungen der Kirche eingeschlichen hätte?

Dieser mehr „existentielle“ Fragenkreis wurde bei der Diskussion um „Unfehlbar?“ wenig geklärt. Durch das Zugeständnis, daß selbst definitiv lehramtliche Formulierungen immer inadäquat bleiben, kann zwar rein theoretisch viel gelöst werden. All das Unheil, das durch inadäquate und parteiisch verfärbte Texte in der Kirche angerichtet wurde, ist damit noch keineswegs aufgearbeitet. Hier müßte wohl die Tatsache, daß der Geist der Wahrheit zunächst der ganzen Kirche verheißt ist, viel ernster genommen werden. Daraus würde folgen, daß überall dort, wo eine lehramtliche Aussage auf den entschiedenen Widerstand einer beachtlichen Gruppe von Gläubigen stößt, die sich eindeutig zu Jesus Christus als der endgültigen Offenbarung Gottes bekennen, die Vermutung sehr ernst zu nehmen ist, daß die entsprechende Formulierung noch nicht ausgereift und noch parteiisch belastet ist. Der umfassende Konsens wäre demnach für alle lehramtlichen Aussagen das entscheidende Kriterium, ob der Text ausgewogen formuliert und erst damit für die Kirche wirklich heilbringend ist. Zwar wird es nie möglich sein, Worte zu finden, die den Anliegen aller Gruppen in der Kirche voll entsprechen. Um so wichtiger dürfte es deshalb sein, sprachlich stark umstrittene Formulierungen nur dort zu „verewigen“, wo es wirklich um Sein oder Nicht-Sein des Christentums geht.

Wie steht es um die Glaubensgewißheit?

Küng hat durch seine polemische Anfrage nicht nur einige präzise Fragen gestellt, er hat zugleich auch einen allgemeinen Eindruck erweckt. Dieser geht dahin, das Amt habe in der Kirche nur eine geringe Rolle zu spielen und das meiste bleibe ziemlich in der Schwebe. So spricht etwa *Walter Kasper* davon, daß in der logischen Verlängerung manche Aussagen von Küng darauf hinauslaufen, daß der absolut verpflichtende Anspruch des Evangeliums zu Gunsten vorläufiger pragmatischer Lösungen relativiert werde¹⁹. Küng selbst ist diesem Eindruck vor allem in seiner „Bilanz“ energisch entgegengetreten. Unter anderem hat er hervorgehoben, das Zweite Vatikanische Kon-

zil habe für keinen seiner Texte die Unfehlbarkeit beansprucht und seine Autorität sei trotzdem sehr groß gewesen. Diese Entgegnung stimmt insofern, als durch ein Beispiel gezeigt wird, daß auch ohne den Anspruch auf Unfehlbarkeit eine höchst verbindliche Autorität in der Kirche möglich ist. Sie stimmt aber nur halb. Hätten nämlich alle Gläubigen dieses Konzil mit jenem kritischen Geist aufgenommen, der aus dem Buch „Unfehlbar?“ weht, dann wäre seine Bedeutung gewiß viel geringer gewesen.

Die von Küng kritisch angemerkten Punkte können deshalb erst dann in Gelassenheit aufgearbeitet werden, wenn zugleich noch überzeugender gezeigt wird, wie der unbedingte *Glaubensanspruch* und die *Glaubensgewißheit* gewahrt werden. Dazu müßte ziemlich eingehend dargelegt werden, daß der Kern der Glaubensgewißheit ein integrierendes Element jener gelebten Hingabe ist, die auf die eigene Selbstsicherheit verzichtet und ganz auf das in Jesus Christus ergangene Wort Gottes baut. Die Glaubensentscheidung gründet wesentlich in der Glaubensbotschaft²⁰ und ist von dort her ihrer selbst gewiß²¹. *Hermann Sieben* hat in seinen Studien „Zur Entwicklung der Konzilsidee“, unabhängig von Küng, gezeigt, daß in der alten Kirche den Konzilien nicht aus dem formalen Grunde, weil sie Konzilien waren, Autorität zugesprochen wurde. Ihre Bedeutung beruhte auf der Glaubenseinsicht, daß die großen Konzilien inhaltlich dasselbe ausgesagt haben wie die überlieferte Glaubensbotschaft. Erst von daher gewannen sie eine eigene Autorität²².

Trotz dieser Ausrichtung auf die Glaubensbotschaft hat die Kirche auch auf sich selbst als dem Subjekt der Glaubenshingabe reflektiert. In diesem Sinne konnte sie nicht nur der Botschaft, sondern auch sich selbst „Unfehlbarkeit“ zusprechen, desgleichen — in abgeschwächter Weise — den Konzilien und Päpsten, *insofern* sie die Glaubenshingabe der Gesamtkirche repräsentieren.

Allerdings geschehen normalerweise reflektierende Selbstaussagen nicht durch direkt die Sache ergreifende Begriffe, sondern eher mittels evokativer „Bilder“. Die Diskussion um „Unfehlbar?“ weist darauf hin, daß dies auch für die Kirche gelten dürfte und daß es deshalb nicht möglich ist, den Glaubensakt der Kirche so in den Griff zu bekommen, daß man völlig klare formale Kriterien aufstellen kann, um für Einzelaussagen unfehlbar zu garantieren. Das Wort „unfehlbar“ ist eher als ein wirklichkeitsträchtiges Symbol zu verstehen, durch das die Kirche als Subjekt in ihrem innersten Kern indirekt beschrieben wird. Yves Congar scheint in dieser Weise zu denken, wenn er sagt: „Es handelt sich hier um weiter gefaßte Begriffsbildungen, die sich weniger zur Formulierung von ‚Thesen‘ juristischer Art eignen.“²³ So bezeichnet er auch im gleichen Zusammenhang die Unfehlbarkeit als eine „Ziel-Gnade“ für das Volk Gottes. *Heinrich Fries* findet ebenfalls, daß eine ex-cathedra-Entscheidung nicht einfach dekretiert werden könne. Er hält deshalb das Wort „unfehlbar“ in bezug auf päpstliche Definitionen für höchst

mißverständlich, und er schlägt vor, man würde besser von verbindlichen und *letz*tverbindlichen Aussagen sprechen²⁴.

Verbindliche Texte nimmt auch Küng eindeutig an²⁵. So zeigt sich schließlich, daß die Meinungen weniger weit auseinandergehen, als die Heftigkeit der Diskussion zeitweise vermuten ließ. Auf Grund dieser Einsicht war denn auch eine „operative“ Einigung²⁶ zwischen Karl Rahner und Hans Küng möglich. Damit ist zwar noch keine letzte theoretische Einigung gegeben. Aber dies braucht nicht zu verwundern. Eine Reflexion über die Selbstreflexion der Kirche ist ein schwieriges Unterfangen. Die Kirchengeschichte zeigt, daß die gleichen Vokabeln immer wieder mit andern affektiv geladenen Vorstellungen und begrifflichen Inhalten gefüllt wurden. Bei der schwierigen Aufgabe einer kirchlichen Selbstreflexion dürfte es auch heute kaum anders zugehen.

Zu einer „operativen“ Einigung hat auch die *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz* (8. Februar 1971) zu „Unfehlbar?“ eine Tür offengelassen²⁷. Weiter davon entfernt ist jedoch die „Erklärung zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist“ der *Römischen Glaubenskongregation* vom 24. Juni (vgl. HK, August 1973). Zwar wird dieser zum erstenmal offiziell anerkannt, daß der Sinn von Glaubensaussagen „zum Teil von der Aussagekraft der angewandten Sprache in einer bestimmten Zeitepoche und unter bestimmten Lebensverhältnissen abhängt“. Ebenso wird eingeräumt, daß eine dogmatische Wahrheit manchmal „zunächst in einer unvollkommenen, jedoch nicht falschen Weise ausgedrückt wird“ und daß „mitunter im alltäglichen Gebrauch der Kirche einige Formeln durch neue Ausdrucksweisen ersetzt worden sind, die vom kirchlichen Lehramt eingeführt und approbiert wurden“.

Gerade auf diese Bedingtheit der kirchlichen Sprache ist jedoch im ersten Teil des Dokumentes nicht geachtet worden. Dort hat man Sätze aus den verschiedensten offiziellen Dokumenten herausgegriffen und ohne Berücksich-

tigung ihrer geschichtlichen Bedingung zusammengereiht. Hätte man auf diese Bedingungen geachtet, wäre man wohl zu ähnlichen Überlegungen gekommen, wie sie Bischof Butler, der ja selbst Mitglied der römischen Glaubenskongregation ist, vorgelegt hat. Seine Ausführungen gehen stark in der Richtung, daß durch rein formale Kriterien nicht festgestellt werden kann, wo irreformable Aussagen vorliegen. Damit kommt er der Kritik von Küng an „a-priori unfehlbaren Sätzen“ wenigstens in einem entscheidenden Punkt weit entgegen.

Raymund Schwager

¹ Erste bibliographische Übersicht in: Fehlbar?, hrsg. von Hans Küng, Zürich 1973, S. 515—524. ² Fehlbar?, S. 325. ³ G. de Rosa, Una ‚domanda‘ di Hans Küng, Il Papa è infallibile?, La Civiltà Cattolica, 122/5 (1971) 240. ⁴ Joseph Ratzinger, Widersprüche im Buch von Hans Küng, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, hrsg. v. Karl Rahner, Freiburg i. Br. 1971, S. 105. ⁵ Yves Congar, Infaillibilité-Indéfectibilité, Civitas 26 (1971) 345. ⁶ Brian Tierney, Origins of Papal Infallibility 1150—1350, Leiden 1972. ⁷ B. Tierney, Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeit, in: Fehlbar?, S. 121. ⁸ B. C. Butler, The Infallibility of the Church. The Tablet 225 (1971) 329. ⁹ B. C. Butler, The Limits of Infallibility, The Tablet 225 (1971) 375. ¹⁰ Denzinger Nr. 714/1351. ¹¹ Denzinger Nr. 430/802. ¹² Denzinger Nr. 469/875. ¹³ B. C. Butler, The Limits of Infallibility (2), The Tablet 225 (1971) 399. ¹⁴ Hans Küng, Unfehlbar?, Zürich 1970, 138—141. ¹⁵ Vgl. Leo Scheffczyk, Satz — Wahrheit und „Bleiben in der Wahrheit“, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, S. 158—161. ¹⁶ Hans Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, 4. erw. Aufl. 1964. ¹⁷ Vgl. Heribert Mühlen, Der Unfehlbarkeits-Test, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, S. 238—245. ¹⁸ A. Grillmeier, Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht, Scholastik 36 (1961) 321—356. ¹⁹ W. Kasper, Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit, in: Fehlbar?, S. 83. ²⁰ Vgl. Josef Nolte, Kirchensystem und Lehrtheorie, in: Fehlbar?, S. 193—195. ²¹ Vgl. Hermann Häring, Zur Verifikation von Glaubenssätzen, in: Fehlbar?, S. 238. ²² H.-J. Sieben, Zur Entwicklung der Konzilsidee, Theologie und Philosophie 45 (1970) 353—389; 46 (1971) 40—70, 364—386, 496—528. ²³ Y. Congar, Infaillibilité und Indéfectibilité, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, S. 185. ²⁴ H. Fries, Das mißverständliche Wort, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, S. 227. ²⁵ H. Küng, Fehlbar?, S. 394. ²⁶ K. Rahner, Bemerkungen zu: Hans Küng, Im Interesse der Sache, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, S. 50—51. Vgl. Versöhnliches Schlußwort unter eine Debatte, Publik-Forum 2 (1973) Nr. 11, S. 12 bis 15. ²⁷ Vgl. HK 25 (1971) 156.

Kirchliche Zeitfragen

Auf dem Weg zu einer deutschen Vulgata

Die deutsche Einheitsübersetzung der Bibel vor dem Abschluß

Seit dem Trienter Konzil ist die im Jahre 404 von dem Presbyter und Kirchenvater Sophronius Eusebius Hieronymus abgeschlossene lateinische „Einheitsübersetzung“ (Vulgata) für den Gebrauch in der abendländischen

Kirche vorgeschrieben. Sie hat das liturgische Leben beherrscht bis in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Daneben gab es seit der Reformation (vgl. Die Bibel in Deutschland, Stuttgart 1965) neben der auf katholi-