

Edward Schillebeeckx  
Das Problem der  
Amtsunfehlbarkeit  
Eine theologische Besinnung

1. Die gläubige Antwort gehört zum Inhalt  
der Offenbarung

Wenn es wahr ist, daß ein historisches Ereignis eine so entscheidende Bedeutung haben kann, so daß man es in Glaubenssprache formulieren und dabei von einem definitiven Heilshandeln Gottes in der Geschichte sprechen muß, kann das nur sinnvoll sein, wenn das empfangende und interpretierende Geschehensverstehen der Menschen innerlich zu dem gehört, was *Offenbarung* genannt wird. Offenbarung und gläubiges interpretierendes Verstehen sind Korrelate. Wir können kein einziges historisches Geschehen als eine entscheidende Tat Gottes erkennen, wenn wir es nicht auf der Grundlage einer bestimmten Erfahrung begreifen und als *tatsächlich bestimmend* für unser Verstehen von uns selbst, von der Wirklichkeit und vor allem für unsere ganze Lebenspraxis akzeptieren. Genau das meint auch das etwas formale Kerygma «Jesus ist der Herr». Christen beantworten die Frage nach dem, was ihr Leben letztlich bestimmen wird, indem sie auf Jesus von Nazareth hinweisen, den sie als Christus bekennen, den einziggeborenen Sohn.

Offenbarung ist also nicht «Gottes Heilshandeln in der Geschichte» an sich, wohl aber dieses Heilshandeln als von Gläubigen *erfahren* und *zur Sprache gebracht*, in Antwort auf ihre Frage nach der endgültigen Definition oder dem Sinn des menschlichen Lebens. Das Heilshandeln Gottes *an sich* Offenbarung zu nennen, ist eine halbierende Reduktion und bedeutet letztlich: die Sinnfülle eines Faktums ohne Interpretation, im Sinne eines «an sich» anzunehmen. Die Interpretation als solche Offenbarung zu nennen, ist aber ebenfalls eine Reduktion: ihre Rückführung auf die Geschichte einer Interpretation, die de facto von Bibel und Kirchengeschichte angereichert wird. Dann ist Glauben ein rein subjektiver Blick auf die Geschichte, die Folge eines Blicks, der nicht weiter verantwortet werden muß.

Offenbarung im christlichen Sinne enthält sowohl das Heilshandeln Gottes wie auch seine gläubige Erfahrung und interpretierende Formulierung. Das interpretative Element gläubiger Anerkennung gehört also im Wesen zur christlichen Offenbarung selbst. Deshalb kommt eigentlich erst *in* der menschlichen Antwort, also *im* Glaubensakt, die Offenbarung zur Vollendung. Man kann denn auch nie wissenschaftlich-objektivierend über echte *Offenbarung* sprechen. Heilshandeln Gottes in der Geschichte ist durch eine wissenschaftliche, historisch-kritische Methode nicht zu erreichen.

Andererseits muß man sich lebendig bewußt bleiben, was zu der Tatsache gehört, daß der Glaube nach seinem Erkenntnisaspekt ein interpretatives Wissen ist. Das heißt konkret, daß die Theologie (also im weitesten Sinn der Aspekt der interpretierenden Definition) nicht nur (was selbstverständlich wäre) auf dem eigenen Gebiet Geltung hat, nämlich bei der Besinnung auf den Glauben und seinen Inhalt, sondern ebenso sehr *im* Glaubensinhalt selbst (als zur Sprache gebracht) und, letztlich und grundsätzlich, *in* der Offenbarung selbst (als zur Sprache gekommen). Ob es nun den Kerninhalt des Glaubens oder – gemäß der sogenannten «Hierarchie der Wahrheiten»<sup>1</sup> – die peripheren Glaubenswahrheiten betrifft (beide haben als kirchliche Dogmen übrigens dieselbe Struktur!): in beiden Kategorien ist das interpretative Element der antwortenden Glaubensgemeinschaft wesentlich, und es gehört zum *Inhalt* der Glaubensoffenbarung und des Dogmas selbst; in keinem einzigen Fall betrifft dieser interpretative (also theologische) Aspekt lediglich die Ausdrucksweise. Offenbarung und Glaube selbst stehen im Sturm unsrer menschlichen Geschichte. Nirgendwo gibt es eine sturmfreie Zone, eine Art feuerfesten Kern, der sich neben einem andern, einem rein theologischen Gebiet befindet, in dem menschliche Geschichte Heil oder Verwüstung anrichten kann. Die ganze Offenbarung, der ganze Glaube mit seinem Dogma und natürlich die eigentliche Theologie als solche – all das steht *in* der Geschichte. Denn das Heilshandeln Gottes (in der Geschichte) ist formell nur Offenbarung, wenn es im Glauben von einer Erfahrung her von Menschen zur Sprache gebracht wird, die in der Geschichte stehen. Das macht es uns zwar schwerer, auch weiterhin von christlicher Glaubensidentität zu sprechen, aber macht es längst nicht unmöglich, da diese Identität nach allem, was sie ist, tatsächlich historisch ist und mit menschlicher Erlöstheit, Befreiung und Integrität zu tun hat.

## 2. Verheißung gnadenvollen Beistands

Aus sich selbst ist die Kirche nicht in der Lage, diese Identität in einem historischen Geschehen treu zu bewahren. In einer Geschichte von Ruhm und Glanzlosigkeit, von Sünde und Reue stehend, fällt sie unter die Ambivalenz der ganzen Menschengeschichte: als Akt und Produkt freier und bestimmter Menschen, die das Gute wollen und das Wahre suchen, aber oft das Böse tun und Lügen finden. Aber die Matthäus-Tradition, deren Evangelium mit dem Bekenntnis zum «Emmanuel» beginnt (Mt 1, 23), endet ebenso mit einem Hinweis auf denselben «Gott-mit-uns in Jesus Christus»: «Ich bin mit *euch* alle Tage bis zur Vollendung der Welt» (28, 20). Der Glaube, das Bekenntnis und deshalb die Verkündigung der Kirche werden nicht untergehen. «Ich werde mit euch sein – ihr werdet mit mir sein»; das ist die alte Bundesstruktur. Trotz des Unterschieds zwischen Altem und Neuem Testament – bei allen Zusammenhängen in der Tiefe –, sichert auch diese Bundesverheißung nicht automatisch oder rein juristisch einen erfolgreichen Effekt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat nach mühevollen Revisionen eines Textes, in dem anfangs das biblische Geheimnis der «Christusgemeinde» ohne irgendwelche Abstufung mit der «Ecclesia Catholica» identifiziert wurde, in seiner endgültigen Redaktion mit mehr Gefühl und nuancierter gesagt: «Haec ecclesia ... *subsistit in ecclesia catholica.*»<sup>2</sup> Dieses «subsistere in» (was so viel wie verschleierte Gegenwart besagt) hat nicht die spezifisch-scholastische Bedeutung; im Gegenteil geht aus den Akten des Konzils hervor, daß der Ausdruck absichtlich gewählt wurde, um den ersten, stärkeren Ausdruck abzuschwächen, der von einer radikalen und ausschließlichen Identität sprach: «Haec ecclesia ... *est ecclesia catholica.*»<sup>3</sup> Die Glaubenskommission fügte dem hinzu: «Diese empirische Kirche offenbart das Mysterium (der Kirche), die aber nicht ohne Schatten ist», «aber diese Fortnahme des Glanzes macht die Offenbarung des Mysteriums nicht vollkommen unmöglich.»<sup>3</sup> Das Mysterium Kirche wird also erkennbar *in* der Katholischen Kirche «in Sünde und in Reinigung».<sup>4</sup> Der Sieg der Schwachheit und Sünde geschieht nur «durch die Kraft des Christus und durch die Liebe».<sup>4</sup> Deshalb wird von dieser Kirche gesagt, sie sei «sancta simul et purificanda», heilig und zugleich immer zur Reinigung gerufen.<sup>5</sup> Das gilt für die ganze Kirche: Nirgendwo gibt es im konkreten Leben der Kirche ein Gebiet, auf dem diese Dialektik nicht gegenwärtig ist. Darunter

fällt auch ihr «Bleiben in der Wahrheit», ihr Auftrag zur Treue, die durch die Verheißung und die niemals nachlassende Erneuerung möglich gemacht wird.<sup>6</sup> Eine Automatisierung des Heils und der göttlichen «Garantie» (richtiger: der Verheißung) ist deshalb wenigstens den offiziellen kirchlichen Aussagen fremd (was noch nicht heißt, daß diese Lehre in der Praxis nicht manchmal anders gehandhabt und vom Durchschnittsgläubigen nicht tatsächlich anders gehört wird). Es geht um eine «Indefektibilität» oder Unvergänglichkeit der Kirche, die nicht triumphalistisch ist, sondern in Schwachheit besteht, in welcher Gottes Gnade siegt. Die Konzentration sowohl der Schwachheit wie die der Treue zur Gnade kennt allerlei konkrete Abstufungen. Es gibt denn auch keine Indefektibilität trotz Schwachheit oder in automatischem Besitz, sondern nur in und durch ständige Erneuerung im Glauben, Hoffnung und Liebe; und diese «metanoia» hat ihre historischen Hoch- und Tiefpunkte.

Die Indefektibilität der Kirche ist deshalb keine statische, sozusagen essentielle Eigenschaft der Kirche, bei der man ihren existentiellen Glauben an die Verheißung außer Betracht lassen könnte. Offenbarungswahrheit ist *Zeugnis*wahrheit, in der das Band zwischen Person und Botschaft niemals vollkommen fehlen darf. In und durch Glauben, Liebe und Hoffnung, die immer zur Metanoia und Erneuerung drängen, wird die Verheißung der Unvergänglichkeit, und darin also der in der Geschichte stehenden Treue zum Ursprung Jesus von Nazareth als dem Christus und Herrn, in die Kirche selbst *hineingenommen* und ist sie nicht etwa eine rein forensische Zusage, die *historisch* nirgendwo Gestalt bekäme. Um dieses Auftragscharakters willen, der der Verheißung eigen ist – der nicht automatisch oder aus rein formalen Gründen wirkt –, setzt die Dogmatische Konstitution «Lumen gentium» die Unvergänglichkeit der Kirche unter die bleibende Epiklese zum Geist: «damit die Kirche dank der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern.»<sup>7</sup> Der Heilige Geist, *telos* oder Ende = Ziel der Trinität, bringt selbst als Gabe an die Kirche die Kirche bis ins Ziel.

Das alles wird von der Kirche als Ganzes gesagt, noch bevor ein Unterschied zwischen *Amt* und *Gemeinde* gemacht wird. Die Verheißung sowohl wie die Vermahnung gelten deshalb sowohl der Gemeinde wie ihren Amtsträgern, von oben bis unten. Dadurch daß die Unvergänglichkeit eine in Gnade existentiell bejahte dauernde Treue ist und gerade diese konkrete Treue historisch ist, d. h.

Geschichte macht, mit Höhen und Tiefen, dürfen und müssen wir nicht nur von einer Geschichte menschlicher Haltungen sprechen, sondern von einer realen Geschichte der *Gnade* selbst. Daß die Gnade dem Menschen immer voraus ist, bedeutet gleichzeitig, daß die Kirche in ihrer *historischen* (d. h. einzig realen) Gestalt immer hinter der Gnade herhinkt: sie kennt Zeiten der Ermüdung und Zeiten getreuer Herrennachfolge.

Es gibt in der Tat reale *Kirchengeschichte*: Geschichte von Verfall und Erneuerung. Das heißt auch, daß an einem punktuell historischen Augenblick ihres Daseins das Irreformable und das Reformable in der Kirche als Ganzes so rätselhaft tief miteinander verflochten sind, daß die Kirche sie nicht immer reflexiv und genau unterscheiden kann. Die Kirche ist aus Gnadenkraft gleichzeitig Metanoia und Selbstkorrektur in Trägheit oder in drängendem Eifer. Sie steht sowohl unter der Verheißung wie unter der neutestamentlichen Mahnung: «Das Gericht Gottes beginnt beim Hause Gottes» (1 Petr 4, 17–18).

### 3. Auch Unvergänglichkeit des Amtes

Das Vorhergehende schien mir der notwendige ekklesiologische Hintergrund zu sein, vor dem das Reden von und eine eventuelle evangelische Kritik an dem Begriff «päpstliche und konziliare Amtsunfehlbarkeit» gesehen werden muß.

An Gottes Verheißung, «den Gemeinden Gottes» beizustehen, damit die Botschaft des Evangeliums in unserer Geschichte niemals verstumme, glauben schließlich alle christlichen Kirchen, wie sie auch heißen mögen. Ebenfalls glauben sie, daß zu dieser Unvergänglichkeit ein «Bleiben in der Wahrheit» gehört. Beides läßt sich nicht voneinander trennen. «Kirche», die nicht mehr in der Wahrheit ist, ist nicht mehr eine «Gemeinde Gottes» oder eine «Gemeinde des Christus».

In Mt 28, 20 steht das Logion «Ich werde mit euch sein» gerade in einem Zusammenhang, in dem über die «lehrende» und «taufende Kirche» gesprochen wird (Mt 28, 18–19); in beiden Fällen geht es um das *kirchliche Bekenntnis*. Auch dem lehrenden Bekennen ist diese Verheißung und Zusage gemacht worden. Kirchentheologisch wäre es übrigens schwer zusammenzureimen, daß das Bekenntnis, unter dem jemand zum Christen getauft wird, unvergänglich «in der Wahrheit» bleiben könnte, wenn dem Lehren in der Kirche nicht dieselbe Unvergänglichkeit zugesagt wäre. Das unvergängliche Bleiben der Kirche in der Wahrheit umschließt ein- und dieselbe Treue in der «lehrenden Kirche».

Wie für die kirchliche Glaubensgemeinschaft gelten auch für das lehrende Bekennen der verantwortlichen Amtsträger in der Kirche dieselben Konsequenzen der nur verschleierte Gegenwart (*subsistere in*) des biblischen Kirchenmysteriums in der römisch-katholischen Kirche; d. h. niemals sind das dogmatische Glaubensbekenntnis und das Wort Gottes das keine Lügen kennt schlechthin identisch, wie es auch niemals ohne weiteres zwischen Kirche und Reich Gottes Identität gibt.

Bevor wir nun unsere Absicht verwirklichen, vom vatikanischen Unfehlbarkeitsdogma zu sprechen, will ich zuerst den Zusammenhang skizzieren, in den die Frage nach der Bedeutung einer solchen Aussage in jedem Fall gestellt werden muß, wenn sie überhaupt sinnvoll und realistisch gestellt werden und niemals in brennenden Widerspruch mit den konkreten Gegebenheiten unserer menschlichen Bewußtseinsstrukturen geraten soll.

#### 3.1. Perspektivismus jeglicher Wahrheitsaussage

Eine Behauptung, Aussage oder Meinung kann wahr und unwahr sein: je nach dem Frage- und Verständnishorizont, vor den sie gestellt wird. Dies in Kreisen der Sprachanalytiker schon wiederholt Gesagte und diese (in anderm Zusammenhang) auch von H. Küng aufgenommene Behauptung,<sup>8</sup> wurde unlängst auch von einem Autor wie B. Lonergan klar hervorgehoben. Lonergan schreibt: «Die Prämissen (der Relativisten) sind folgende: a) Die Bedeutung jeglicher Behauptung ist relativ, d. h. bezogen auf ihren Zusammenhang; b) jeder Zusammenhang ist Wandlungen unterworfen; er steht in einem Prozeß von Entwicklung und/oder Verfall; und c) ist es unmöglich vorauszusagen, was der kommende Zusammenhang sein wird.»<sup>9</sup> Dazu schreibt er, daß diese Voraussetzungen an sich tatsächlich richtig seien: Die Bedeutung jeglicher Behauptung *ist* relativ, d. h. bezogen auf ihren Zusammenhang; aber daraus folgt nicht, daß wir diesen Zusammenhang nicht kennen können. *Innerhalb* des erkannten Zusammenhangs ist also eine richtige Behauptung anerkenntlich wahr und nicht gleichzeitig unwahr. Ebenfalls ist die Behauptung richtig, fährt Lonergan fort, daß der Zusammenhang Wandlungen unterliegt; und es kann geschehen, daß eine Aussage, «die in ihrem eigenen Kontext wahr gewesen ist», in einem anderen Zusammenhang falsch wird. Nichtsdestoweniger bleibt, daß sie wahr gewesen ist in ihrem ursprüng-

lichen Zusammenhang, der mit gesunden geschichtswissenschaftlichen Methoden mehr oder weniger erfolgreich rekonstruiert werden kann, so daß wir in demselben Maße zu einer Anerkennung der ursprünglich gemeinten Wahrheit kommen können.<sup>10</sup>

Das sind nicht einfach abstrakte Gedanken-espinnste. Wir erreichen Wahrheit immer nur von einer historisch gegebenen Perspektive her. Nicht die Wahrheit ist «perspektivisch»; sie selbst ist absolut; aber wir besitzen sie niemals auf eine absolute, sondern nur auf eine historische oder perspektivische, also relative *Weise* – in einer stets werdenden Geschichte. Mitentscheidend für den Wahrheitswert einer Aussage ist deshalb der historisch-konkrete Fragehorizont, vor dem eine Behauptung eine Antwort geben will. Vor allem, wenn es um eine interpretative Erkenntnis geht, ist die «interpretative Frage» wirklich das Kernstück des ganzen Interpretationsprozesses und auch der Antwort auf die interpretative Endaussage. Die «hermeneutische Situation», d.h. die Situationszusammenhänge, aus denen der Interpret das Interpretandum befragt, ist historisch und deshalb variabel. All diese Komponenten des Zusammenhangs werden sozusagen zusammengefaßt in der *Fragestellung*, mit der jemand vor das Interpretandum tritt; das alles markiert den «Verstehenshorizont» oder den Hintergrund der eigentlichen interpretativen Frage, die den ganzen Verstehensprozeß beseelt und leitet.

Außerdem – und hier lernte ich von G. Vass<sup>11</sup> – liegt in jeder Frage auch ein «objektgerichteter» Aspekt, durch den die Fragesituation für die zu gebende Antwort eine grundlegende Bedeutung bekommt; nämlich die Frage nimmt a) *mögliche* Alternativen voraus und b) antizipiert sie die nachprüfbar sichere der Alternative, der man den Vorrang gibt. Ohne diese Ausrichtung bei der Fragestellung wird eine Problemstellung sinnlos oder unmöglich. Wer die Antwort schon weiß, stellt keine echte Frage. Ebensowenig stellen wir eine Frage, wenn uns keine alternativen Möglichkeiten aufleuchten. Das Vorwegnehmen der alternativen Antworten ist eine *notwendige* Bedingung für das konkrete Unternehmen einer «Forschung nach Wahrheit». Außerdem antizipieren wir die Möglichkeit, daß *genügende Gründe* vorhanden sind, um einer der alternativ möglichen Antworten den Vorrang zu geben. Kurz: «interpretative Erkenntnis» steht einerseits unter der Forderung oder Norm des Interpretandum selbst, liegt aber andererseits im Netz der Fragestellung mit ihrer ausgerichteten Antizipation.

Gegenüber dem Wahrheitswert einer Interpretation bedeutet das schon, daß wir falsch liegen, wenn wir einen Interpretationsschluß wahr oder falsch nennen würden und dabei nur auf die «Antwort an sich» achteten, d.h. auf das Endurteil, ohne die konkret-historische Fragestellung zu berücksichtigen. In einer *interpretativen* Erkenntnis ist das Endurteil erst formell wahr oder falsch *innerhalb* der gegebenen Fragestellung und des gegebenen Bezugssystems und vor dem weiteren konkret-bestimmten Verständnishorizont, vor dem die Frage tatsächlich formuliert wurde. Anders gesagt: Die Fragestellung selbst (der ganze konkret-historische Kontext) ist ein *Teil* der ganzen interpretativen Wahrheit. Mit Levi-Strauß könnten wir sagen: «Der gelehrte oder weise Mann ist nicht so sehr derjenige, der wahre Antworten gibt, sondern der die richtigen Fragen stellt.»<sup>12</sup>

Das ist kein Kompromiß mit dem totalen Relativismus, sondern ein Hinweis auf den *historischen* Charakter jeden menschlichen Wahrheitsstrebens: auf einen Prozeß, der in der Geschichte kein Ende findet. Es führte allerdings zu Relativismus, wenn das Wahrheitsproblem damit als abgehandelt betrachtet würde. Dann wäre Wahrheit die richtige Antwort auf richtige Fragen historisch bestimmter Art, und hätte tatsächlich keine allgemeine Bedeutung mehr. «Wahr» wäre dann, was auf eine zufällige Problemstellung die am meisten zusammenhängende Antwort gibt. Wahrheit würde dann zur inneren Kohärenz zwischen Frage und Antwort: einerseits eine Entdeckung des Sinns einer bestimmten historischen Situation, die mit einer bestimmten Fragestellung als Problem formuliert wird, und andererseits die darauf am meisten passende Antwort.<sup>13</sup>

Angesichts der Zuordnung der Wahrheit zum universalen Konsens, kann in dieser Korrelation nicht die letzte Antwort auf die Wahrheitsfrage liegen. Die Korrespondenz einer richtigen Frage und einer richtigen Antwort gibt tatsächlich nicht die allgemeine Wahrheit, auf die sich des Menschen Bewußtsein richtet. Trotzdem kann der historische Mensch aus seinem historischen Perspektivismus nicht heraustreten. Das bedeutet demnach, daß die Wahrheit, obschon nur gesucht in einer sich stets verschiebenden Frage-Antwort-Situation (also in einer fundamental historischen Zufälligkeit), eigentlich niemals ausschließlich in *meiner* Wahrheit oder in einer interpretativen Wirklichkeitsinterpretation liegt (die vor einem bestimmten Fragehorizont steht), sondern in meinem (eben darin sich vollziehenden) Streben nach dem Über-

steigen meiner eigenen historischen Antwort. Anders gesagt: Die stets historisch bedingte Antwort ist nur im eigentlichen Sinn des Wortes «wahr», wenn sie in eine weitere Geschichte aufgenommen ist und nicht als hypostasiertes Moment über die Dynamik der werdenden Geschichte herausgehoben ist. Im Strom der Geschichte hat jeder von uns hier und jetzt (also perspektivisch) einen Platz, an dem er zu einer Frage eingeladen wird, die niemand an seiner Stelle aufwerfen kann.<sup>14</sup> Aber so historisch begrenzt ich in meinem Fragen und Antworten auch bin: Mein Grundwunsch bleibt, etwas *Gültiges* zu sagen, nicht nur etwas Zufälliges, hier und heute, sondern (sei es auch perspektivisch und mit meinem Profil) universal, allgemein. Nur indem ich die *eigene* Wahrheit im Dialog mit der Wahrheit des *andern* aufs Spiel setze, sind wir in der Geschichte *auf dem Wege* zur Wahrheit. Der Mensch kommt zur vollen Wahrheit nur, wenn er anerkennt, daß er um der Wahrheit willen die Wahrheit des andern nötig hat. Auch die Wahrheit von heute braucht die Wahrheit von früher und die zukünftige Wahrheit. «Die Wahrheit ist der *Magnet* unsrer Artikulationen» (P. Ricœur). Eine wahre Aussage bedeutet, bei unsrer unüberwindlichen Historizität, in einer historisch bedingten Frage-Antwort-Situation immer die richtige *Wahrheitsperspektive* zu erfassen.

### 3.2. *Auch Glaubensartikulationen sind perspektivisch*

Wenn Offenbarung tatsächlich, wie ich behauptete, das Heilshandeln Gottes in der Geschichte ist, erfahren und ausgesprochen in einer bestimmten Interpretationsgemeinschaft – der Kirche –, dann fällt das christliche Glaubensbekenntnis (erkenntnistheoretisch) in die Kategorie der «interpretativen Erkenntnis»; dann nimmt es teil an der Historizität dessen, was ich die Frage-Antwort-Situation genannt habe.

An Stelle einer theoretischen Auseinandersetzung darüber ziehe ich vor, an konkreten Beispielen aus der Kirchengeschichte zu zeigen, wie kirchenamtliche Dogmendefinitionen von der Kirche einmal als Ausdruck des authentisch christlichen Glaubens verstanden werden, während die an sich dem Buchstaben nach gleichen Formulierungen zu andern Zeiten von derselben Kirche verurteilt wurden. Daraus möge klar werden, daß auch bei kirchlichen Glaubensdefinitionen sowohl die historisch bedingte Frage-Antwort-Situation wie auch das Erfassen der rechten, diese Situation übersteigenden, objektiven *Perspektive* grundlegend

und wesentlich sind. Die alten, gegen den (Semi-) Pelagianismus gerichteten Synoden und Konzilien in Konfrontation mit den antithetischen (wenn auch nicht *ex cathedra* gemeinten) Aussagen gegen Bajus, Jansenius und Quesnel können das am besten illustrieren.

In beiden Fällen hat die Kirche in amtlichen Verurteilungen ihre Haltung zu der Frage bestimmt, wie weit die menschliche Freiheit durch die Sünde angetastet wird. In den alten Dokumenten, sowohl im «Indiculus ps.-Caelestini» (deren dogmatischer Wert bezweifelt wird) (DS 239), wie auch vom Zweiten Konzil von Orange (DS 383) und von der Synode zu Quiersy (DS 622) wird erklärt, daß der Mensch durch die (Erb-) Sünde seine Freiheit verliert. Das «Entgegengesetzte» steht in neueren Dokumenten, mit denen die Thesen von Reformatoren und Jansenisten verurteilt wurden, weil sie behaupten, «daß der Mensch durch die (Erb-) Sünde seine Freiheit verliert» (1515 und 1388). Ein und dieselbe Artikulation oder Feststellung wird im ersten Fall als Ausdruck des christlichen Glaubens, im andern Falle als unannehmbare These angesehen.

Außerdem verurteilte die alte und mittelalterliche Kirche die These, daß der Mensch aus sich selbst, ohne die Gnade, gute Taten setzen kann (DS 240, 242, 243, 244; auch 379, 390, 392, 393, 395 und 725). Später, im Konflikt mit Bajus und den Jansenisten, verwirft dieselbe Kirche die These, daß der Mensch ohne Gnade nur zur Sünde imstande sei, und verteidigt, daß der Mensch aus sich selbst, ohne die Gnade, gute Taten setzen kann (DS 1927–1930; siehe auch 1937, 1965, 2308, 2438 bis 2442).

Schließlich verteidigte die alte Kirche die Auffassung, daß alle Taten der Sünder und Ungläubigen Sünden seien (DS 392), während sie Jahrhunderte später die Behauptung der Jansenisten verurteilt, «daß alle Taten von Sündern und Gläubigen Sünden sind» (DS 1925, 1927, 1935, 1938, 1940; und schon in Trient: DS 1557).

Wer den Wahrheitswert einer Feststellung *an sich*, unabhängig vom Frage-Antwort-Horizont verteidigen will, kommt mit diesen historischen Antithesen in unüberwindliche Schwierigkeiten. Das Problem stellt sich aber ganz anders, wenn wir uns an das oben Gesagte erinnern, daß nämlich ein und dieselbe Formulierung wahr und falsch sein kann, je nach dem historischen Verständnishorizont, vor dem sie steht. Die Dokumente der alten Kirche reagieren gegen einen natürlich-ethischen Optimismus der (Semi-) Pelagianer, während die

neueren Urteile auf pessimistische Auffassungen reagieren, die die Neigung zeigen, die menschliche Freiheit für radikal verderbt zu halten. Auf beiden Seiten ist auch nicht derselbe Freiheitsbegriff im Spiel. Die alte Kirche sieht die Freiheit augustinisch: als «Freiheit zum Guten»; eine sündhafte Tat (in moderner Formulierung: eine freie Selbstbestimmung zum Bösen) nennt sie «Unfreiheit» und Versklavung,<sup>15</sup> während zwischen Augustinismus und Jansenismus die Kirche mit einem (aristotelisch-) anthropologischen Freiheitsbegriff konfrontiert war und sie diesen in ihre alte Sicht aufgenommen hatte. Das Augustinische, was sie einerseits mit Recht verteidigt, verurteilt sie andererseits mit Recht als aristotelisch: die Guttheißung und Verwerfung betreffen formell nicht dieselbe Behauptung, weil diese jeweils vor einem andern Verständnishorizont stand. Dasselbe gilt für die materialgleiche Behauptung: keine «ethisch gute» Tat ohne Gnade – und: durchaus eine ethisch gute Tat ohne die Gnade. Die alte Kirche versteht «ethische Gutheit» in christlichem Sinne, nämlich die menschliche Tat nach ihrer Heilsdimension. In den späteren Dokumenten geht es um die humane, anthropologische Gutheit einer menschlichen Tat.

Das Ärgernis an diesen «widersprüchlichen» Aussagen der Kirche fällt fort, wenn man das erkenntnisstrukturelle Gesetz der unvermeidlichen historischen Frage-Antwort-Situation im Auge behält. Eine Frage bleibt nichtsdestoweniger, ob die Kirche – z. B. im Zusammenhang mit den Verurteilungen des Jansenismus – sich wohl die Mühe machte, den besonderen (augustinisch-traditionellen) Fragehorizont dieser jansenistischen Verfasser zu erkennen und anzuerkennen, und ob sie aus ihrem eigenen (in diesem Fall progressiven) neuen Verständnishorizont und sich daraus ergebender Bedeutung der Worte den (wenn auch traditionalistischen) Verstehenskontext der von ihr verurteilten Verfasser genügend durchschaut hat. Die «Ungleichzeitigkeit» auseinanderstrebender Verstehenshorizonte in ein und derselben Zeitperiode ist in der menschlichen Kommunikationssphäre natürlich eine Ursache für Polarisationsprozesse. Man kann mit Recht den Jansenisten vorwerfen, daß sie archaisierten, daß sie in ihrer buchstäblichen Treue zu den Formulierungen des Augustinus und der alten Kirche «konservativ» waren und daß sie kein Auge für den neuen kulturhistorischen Zusammenhang hatten; aber man kann nicht a priori behaupten, daß ihre Aussagen, die tatsächlich vor einem veralteten Verstehenshorizont standen, gerade in diesem Kontext an sich unrichtig waren. Die Kirche

selbst hat von dem Grund dieses beiderseitigen Nichtverstehens etwas geahnt, als sie in ihrer Verurteilung (wenn auch global) nicht mehr von «Ketzer», sondern von «beunruhigend für die normalen Gläubigen» sprach («piarum auricularum offensiva»). Absichtlich nahm ich Verurteilungen «konservativer» Thesen als Beispiele, weil es im Wesen nicht um das Problem von «konservativ» oder «progressiv» geht, sondern um die *schöpferische Treue* zum Evangelium: eine Treue, die nur in einer sich wandelnden, werdenden Geschichtlichkeit möglich ist. Inzwischen scheint mir an der Praxis der Kirche selbst genügend sichtbar geworden zu sein, daß ein und dieselbe Behauptung je nach dem Fragehorizont und der Semantik der Begriffe tatsächlich wahr und unwahr sein kann, und daß man deshalb bei der Frage nach einer eventuellen Unwiderruflichkeit bestimmter lehramtlicher Urteile von «Unwiderruflichkeit» im voraus nicht sprechen kann, wenn man an der Frage nach den Voraussetzungen vorbeigeht: am historischen Fragehorizont und an der wechselnden Semantik der Worte. Wenn das Unfehlbarkeitscharisma sinnvoll ist, wird es *in diesem Zusammenhang* eine eigene Funktion haben müssen. Es umgreift gleichzeitig, daß man niemanden der «Heterodoxie» verdächtigen oder beschuldigen darf, wenn man seine eigenen Voraussetzungen und seinen Fragehorizont nicht genau untersucht oder wenn man *eigene* Voraussetzungen und Fragen in das Werk des untersuchten Autors hineinprojiziert. Inzwischen kann das Lehramt in der Kirche zwar durchaus die pastorale Pflicht haben, die Gläubigen auf das mögliche Mißverständnis hinzuweisen, das Veröffentlichungen hervorrufen können. Offenbar haben wir, in einer Zeit des Widerspruchs und des Dialogs, noch nicht die rechten pastoralen Leitlinien für Fälle gefunden, in denen der Widerspruch zu einem authentisch katholischen Glaubensdogma, trotz der Problematik, keineswegs evident ist.

### 3.3. Legitimer oder notwendiger Prozeß

Bevor es sinnvoll ist, das eigentliche Unfehlbarkeitsdogma zur Sprache zu bringen, drängt sich aus dem Vorhergehenden noch ein anderer wichtiger Fragenkomplex auf. Ist der ganze christliche Interpretationsprozeß, den uns die Kirchengeschichte faktisch zeigt, a) angesichts der Ursprungsbedeutung des Christentums ein notwendiger Prozeß, oder ist er b) angesichts der historisch-zufälligen, aber nichtsdestoweniger unvermeidlichen Pro-

blemstellungen nur (aber in jedem Fall) ein *legitimer*, gültiger und evangelientreuer Prozeß?<sup>16</sup>

Diese Frage versuche ich mit der oben bereits erreichten Einsicht zu lösen. Wenn die Frage-Antwort-Situation unsere menschliche Wahrheitsfeststellung mitkonditioniert, müssen wir uns aufgrund der Historizität (also der Kontingenz, des Zufalls), von der aus wir eine Sicht auf die Wahrheit bekommen, bewußt bleiben, daß unsere konkrete Artikulation von Wahrheitserkenntnis (soweit sie wahr ist) tatsächlich legitim richtig und wirkungsgerecht ist, wenn auch kein *notwendiger* Prozeß. Das gilt ebenso von unserer Bewußtseinsstruktur wie von der Traditionsentwicklung des christlichen Glaubens. Innerhalb anderer, gleichfalls historisch bestimmter Fragestellungen und vorgegebener Interpretationsmodelle hätte die Dogmenentwicklung ganz anders ausfallen können. Man stelle sich vor, daß das Christentum nicht in einer jüdisch-hellenistischen Kultur aufgewachsen wäre, sondern vor einem jüdisch-buddhistischen kulturhistorischen Hintergrund. Das Christentum würde dann vermutlich den Begriff «*unio hypostatica*» nicht kennen und, aufgrund von Gottes Verheißung und Zusage, *hineingenommen* in das Wesen des Christentums, nichtsdestoweniger authentisches, orthodoxes Christentum sein. Es gibt, vorausgesetzt einmal den jüdisch-hellenistischen Fragehorizont, tatsächlich eine systemimmanente Entwicklung, die in ihrer globalen Dynamik legitim und evangeliumsgetreu ist, die aber bei einer anderen Fragestellung anders verlaufen wäre, ebenfalls – aufgrund von Gottes Zusage – legitim und evangeliumsgetreu, trotz aller Hoch- und Tiefpunkte in der Kirchengeschichte.

Aber auch in einer «systemimmanenten» Entwicklung üben neue Erfahrungen einen Druck auf ältere Interpretationsmodelle aus. Dann gibt es sozusagen a priori zwei Möglichkeiten. Entweder läßt man das alte Modell unverändert und versucht (wohl oder übel) die neuen Erfahrungen theoretisch zu assimilieren; das führt zwar zu einer Anhäufung immer wieder neuer systemimmanenter Schwierigkeiten, die nur mit sehr subtilen Distinktionen eine Zeitlang aufgefangen werden können, bis man sich bewußt wird, daß das benutzte Modell selbst auseinanderbricht; oder man geht unmittelbar daran, das alte Modell zu ersetzen, so daß innerhalb eines anderen (ebenso für eine Zeit vorläufigen) Modells die neuen Erfahrungen besser ihren Platz bekommen und verständlich werden.<sup>17</sup> Letzteres Modell, zu dem übrigens auch das erste (früher oder später) unter dem Druck der Zeiten gezwun-

gen wird, erklärt unter anderem den nichtsdestoweniger *legitimen* Unterschied vieler östlich-christlicher Glaubensinterpretationen gegenüber vielen Interpretationen der lateinischen Kirche. Das «Bleiben in der Wahrheit» ist für die Kirchen eine sehr konkret-historische, niemals übergeschichtliche Wirklichkeit.

#### 4. Unfehlbarkeit

Der Artikel scheint sich schon seinem Ende zu nähern, obwohl doch über das eigentliche Thema, das Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils, noch kein Wort gefallen ist. Wenn dieses Dogma aber Sinn haben soll – was ich glaube –, wird es innerhalb des bisher skizzierten Zusammenhangs seinen Platz bekommen müssen. *Außerhalb* dieses Zusammenhangs erschiene es dem modernen, rechtschaffenen und wirklichkeitsempfindlichen Menschen, sozusagen schon von vornherein und fast instinktiv, als eine Ideologie und unmenschliche Mythifizierung. *Innerhalb* dieses Zusammenhangs scheint mir das Dogma jedoch eine kirchentheologische oder ekklesiologische «Glaubensevidenz» zu sein und zwar sogar so, daß der skizzierte Zusammenhang (in dem die Wirklichkeit dessen, was mit der vatikanischen Glaubensdefinition gemeint ist, tatsächlich seine Aufgabe haben muß) schon von vornherein eine ideologische Verzeichnung dieses Dogmas verhindert.

Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit hat man seit einer bestimmten, recht späten Periode der Kirchengeschichte (siehe darüber an anderer Stelle dieser Nummer) mit dem Ausdruck «Unfehlbarkeit» auszudrücken begonnen. Aus den jüngsten Polemiken geht wohl hervor, daß sich nur wenige noch mit der Terminologie als solcher glücklich fühlen. Meistens zeigt sich, daß sogar Gläubige nicht die genaue Linie dessen kennen, was mit dem Unfehlbarkeitsdogma gemeint ist und ihm praktisch eine Bedeutung geben, die über alle Proportionen hinausgeht. Daran sind die Gläubigen selbst weder allein noch vor allem schuld. Was Walter Kasper im Vorwort seiner (wenn auch kritischen) Verteidigung für H. Küng geschrieben hat, ist deshalb vielen Katholiken aus dem Herzen gesprochen.<sup>18</sup> De facto wird der Eindruck erweckt, daß wir Katholiken so tun müßten, als ob der Umfang der päpstlichen Unfehlbarkeit geradezu allumfassend sei.<sup>19</sup> Von oben her wird gegen diese unkatholische Auffassung auch niemals protestiert.

Unfehlbarkeit als solche ist ein Prädikat der Wahrheit selbst; sie besagt dasselbe wie Wahrheit.

Dennoch ist es eine Frage, wie man *sich davon vergewissern* kann, tatsächlich «in der Wahrheit» zu sein. Das ist ein Problem, das erst mit Descartes begonnen hat. Hier liegt m.E. gleichzeitig der entscheidende Punkt, an dem die jeweils konkret gegebene Antwort die christlichen Kirchen noch immer voneinander scheidet. Konkret ist die Frage, ob «Unfehlbarkeit» (als Gestalt des unvergänglichen «Bleibens in der Wahrheit» der Kirche) *lokalisiert* werden kann? Gibt es eine aufweisbare «Unfehlbarkeit»? Das Bekenntnis aller christlichen Kirchen lautet: Die allgemeine Kirche ist unfehlbar. Aber sowohl Luther wie Calvin haben diese Unfehlbarkeit der Kirche auf die Unfehlbarkeit des Gotteswortes zurückgeführt. Luther, aber auch Calvin, ist davon überzeugt, daß die allgemeine Kirche, als «Geschöpf des Wortes» (*creatura Verbi*), in ihrem Glaubensbekenntnis nicht irren kann; aber wesentlich ist es für sie, gleichzeitig zu behaupten, daß jede jurisdiktionelle Kontrollierbarkeit des unfehlbaren «Sprechens der Kirche» absolut unmöglich ist.<sup>20</sup> Den meisten reformatorischen Kirchen ist die Konkretisierung der Unfehlbarkeit (wie sie von der römisch-katholischen Kirche vertreten wird) ungreifbar und niemals aufweisbar. Die Verheißung Gottes steht keiner einzigen Instanz «zur Verfügung»; sie ist Gnade. Obwohl die Kirche als Ganzes in ihrem Glaubensbekenntnis unfehlbar ist, kann man niemals herausfinden, aus welchem Munde die Wahrheit reden wird. Das kirchliche «Bleiben in der Wahrheit» wirkt wie eine Überraschung; nirgendwo gibt es eine garantierte Sichtbarkeit dieser kirchlichen Unfehlbarkeit. Trotzdem *ist* sie da – als wunderbares Ereignis: «zu Gottes Zeit und auf Gottes Weise».

Man darf dabei allerdings nicht übersehen, daß auch der reformatorische Unfehlbarkeitsbegriff eine aufweisbare *Instanz* der kirchlichen Unfehlbarkeit anerkennt, zumal die Heilige Schrift, die sich – nach einem Wort Luthers – selbst auslegt. In diesem Sinn wird die Reformation ebenso wie die römisch-katholische Kirche heute stark mit den modernen philosophischen und sprachanalytischen Schwierigkeiten der Unfehlbarkeitsproblematik konfrontiert. Die «Unfehlbarkeit» ist nicht nur eine katholische, sondern eine allgemeine Problematik. Außerdem verschärft Luther selbst (mit Recht) diese Schwierigkeit, wenn er behauptet: «Tolle assertiones et Christianismum tulisti»<sup>21</sup>: Kein wahrhaft christliches Bekenntnis ohne Glaubensartikulation.

Die römisch-katholische Sicht auf das unvergängliche «Bleiben in der Wahrheit» der Kirche

des Christus betont mehr das reale Hereinnehmen von Gottes Gnade und Verheißung in das empirische Wesen der Kirche – parallel mit ihrer allgemeinen Sicht auf den Gnadenrealismus (ausgedrückt in der sogenannten «*gratia infusa*» oder «*domestica*»). Trotzdem muß man vorab deutlich sagen, daß *diese* Form kirchlicher überraschender Unfehlbarkeit, von der die Reformation spricht, auch für Katholiken ein echter und sogar grundlegender Aspekt der ganzen katholischen Unfehlbarkeitsauffassung ist: Subjekt der Unfehlbarkeit ist zutiefst «die Gesamtheit der Gläubigen»: «Die Glaubensgemeinschaft, die die Salbung des Heiligen Geistes empfangen hat, kann im Glauben nicht irren.»<sup>22</sup> Die Geschichte zeigt übrigens, wie manchmal (z. B. in der arianischen Kontroverse) das rechthabende Bekenntnis nicht von der Gesamtheit des Episkopats (der offenbar arianisch war), sondern von der «Beharrlichkeit im Glauben» der christlichen Gemeinden für die Zukunft gerettet wurde. Im Leben der Kirche, d. h. in Bekenntnis *und* Praxis, regt sich überzeugend der Atem von Gottes Geist, so daß oft die Wahrheit überraschend aus dem Mund eines Menschen klingt, von dem man es «offiziell» nicht erwartet hatte. Diese sogenannte «reformatorische» Sicht ist allgemein christlich – reformatorisch, ostkirchlich und lateinisch-katholisch: fundamentaler Glaubenskonsens (abgesehen von den historischen Akzenten, die *de facto* real sind). Diese fundamentale Gestalt der «kirchlichen Unfehlbarkeit» ist zudem die *matrix* aller eventuell anderen Gestalten der Unfehlbarkeit, wie sie übrigens in der Glaubensdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils ausdrücklich enthalten ist (DS 3074).

In allgemeiner Übereinstimmung *hierin* mit allen christlichen Kirchen spricht nichtsdestoweniger die Katholische Kirche darüber hinaus von «Amtsunfehlbarkeit». Ihr Subjekt ist der Weltepiskopat (in Einheit mit dem Papst) und der Papst (in Glaubensgemeinschaft mit dem Weltepiskopat und dem universalen Glauben der Christen). Die eigene Unfehlbarkeit, von der hier dann die Rede ist, betrifft (nach dem Ersten Vaticanum) nicht die Glaubensartikulation an sich, in ihrem materialen Gehalt, sondern den *Sinn* der lehramtlichen Aussage (DS 3020). Bestimmte *Akte* (Urteile) bestimmter Personen oder Instanzen werden «unfehlbar» genannt, zumal wenn sie «*ex cathedra*» sprechen. Was dieses «*ex cathedra*» bedeutet, wird auch näher bestimmt – mit Hinsicht auf den Papst: wenn dieser ausdrücklich als Hirt und Lehrer *aller* Gläubigen spricht und dabei festlegt, was *als geoffenbart* ge-

lehrt wird.<sup>23</sup> Dieses Konzil hat nichtsdestoweniger nicht noch einmal *definiert*, wann eine päpstliche (oder konziliare) Ex-cathedra-Definition als solche anzusehen ist.<sup>24</sup> Bei der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, «Lumen gentium», lesen wir in der offiziellen «Notificatio» (als Antwort auf die Frage, von welcher «theologischen Qualifikation» diese Dogmatische Konstitution ist), daß «der Text eines Konzils stets nach den allgemeinen Kriterien, die jedem bekannt sind, interpretiert werden muß».<sup>25</sup>

Darin liegt unleugbar ein echtes Problem. Was in dieser offiziellen «Notificatio» gesagt wird, umfaßt das komplizierte Problem der Meta-Sprache, d. h. der Aussage über eine Aussage. Wenn eine de facto «unfehlbare» Aussage gemacht wird, kann man darüber nur Sicherheit haben, wenn noch einmal auf unfehlbare Weise gesagt wird, daß man es mit einer unfehlbaren Aussage zu tun hat. Geschieht das nicht, kann man nach den Regeln der Meta-Sprache nur auf *fehlbare* Weise wissen, ob die konkrete Aussage von der Kirche unfehlbar beabsichtigt wurde. *In dieser Gestalt vorgelegt*, scheint die Unfehlbarkeitsproblematik tatsächlich unlösbar. Und auf diese Problemstellung war das Erste Vatikanum tatsächlich nicht gefaßt; sie fiel beim ganzen damaligen Verstehenshorizont außerhalb seiner konkreten Fragestellung. Was also – so darf man sagen – auch die Bedeutung des Ersten Vatikanums gewesen sein mag, die fortschreitende Geschichte zeigt, daß dieses Konzil einer Reihe von heute äußerst wichtigen Fragen nicht auf die Spur gekommen ist oder nicht einmal kommen konnte. Es bleiben eine Menge offener, nicht beantworteter Fragen.

Seitdem haben wir u. a. von Heidegger gehört: «Wahrheit ist nicht ursprünglich im Satz beheimatet.»<sup>26</sup> Katholische Theologen konnten dazu auf etwas hinweisen, was Thomas von Aquin gesagt hatte: «Der Glaubensakt geht letztlich aus auf das zur Sprache gebrachte (die «res»), nicht auf die Formel selbst («enuntiabile»), in der es zur Sprache kommt.»<sup>27</sup> Dieser (modern empfundene) Satz von Thomas wird tatsächlich oft zitiert; *meistens* aber außerhalb des von Thomas selbst gemeinten, für ihn einzig sinnvollen Zusammenhangs. Thomas selbst, konfrontiert mit zwei Tendenzen seiner Zeit – dem Illuminismus einerseits, der das wortlose Erkennen des Mysteriums betonte, und dem «Rationalismus» andererseits, der vor allem auf die artikulierende Wahrheit sah –, nimmt eine nuancierte Mittelstellung ein: «secundum aliquid *utrumque* est verum»,<sup>28</sup> d. h.: in beiden Thesen steckt

ein Wahrheitskern, und diesen darf man nicht einfach einseitig – in welcher Richtung auch immer – preisgeben. Tatsächlich geht es um die geheimnisvolle Wirklichkeit selbst, aber immer über die Vermittlung einer konkret historischen Artikulation. In dieser Artikulation, stark historisch bedingt, kommt nichtsdestoweniger *die Sache* selbst zur Sprache, wenn auch nur gebrochen. *Das* ist die Sicht des Thomas. Mit andern Worten: Menschliches Erkennen (auch Glaubenserkenntnis) visiert die Wahrheit in und durch ihre begrifflichen, deshalb stets relativen (weil historischen) Artikulationen an («enuntiabilia»), aber – das sollte man nicht vergessen – ohne diese Artikulationen gibt es kein reales Anvisieren der Wahrheit selbst. So faßt Thomas – genial – die christliche Sicht auf das «attingere veritatem» (das Erreichen der Wahrheit) zusammen: Wahrheit wird erreicht, aber auf sehr relative Weise. Sie wird «anvisiert», niemals «besessen»: «docta ignoratia» und «negative Theologie», die nur auf der Grundlage einer unausgedrückten, aber in der negativen Dialektik trotzdem indirekt zum Ausdruck gekommenen «positiven Erkenntnis» möglich sind, *trägt* jede Wahrheitserkenntnis der Wirklichkeit.<sup>29</sup> In diesem Sinne trifft jedes Wahrheitsurteil etwas Unwiderrufliches, aber auf widerrufliche *Weise*.

#### 4.1. Wahrheitsurteil im Glaubenszusammenhang

Nun ist es so, daß sich innerhalb dieser Struktur des menschlichen Bewußtseins im Glauben etwas Besonderes vollzieht. In unserm menschlichen Bewußtsein ist das ganz Absolute niemals *unmittelbar* zu erreichen; der Horizont bleibt unser Bewußtsein-in-und-an-der-Welt. In der Selbstoffenbarung Gottes dagegen, erfahren und zur Sprache gebracht in der christlichen Glaubensgeschichte, wird uns das Absolute, wenn auch als *Geheimnis*, *unmittelbar* zum Mit-Erfahren geschenkt, obwohl thematisch oder im Ausdruck nur in einer *indirekten*, historisch-konkreten Ausdrückbarkeit. Aber aufgrund dieser neuen Situation wird der indirekte «weltliche» Ausdruck nichtsdestoweniger *innerlich* qualifiziert (dank des «Glaubenslichts») durch das gnadenvolle *unmittelbare* Gegebenheit des Absoluten selbst. Durch dieses eigengeartete Geschehen, wenn auch in den normalen menschlichen, individual- und sozialpsychischen Strukturen, «fordert» das reine Erhalten dieses eschatologischen Glaubensinhalts den charismatischen Bestand des Geistes.

Deshalb rührt man m.E. an den Dogmenkern des Ersten Vatikanums, wenn man sagt, daß die Kirche in ihren amtlichen Instanzen oder Diensten (Papst, Episkopat, in der konkreten Kirchenordnungssituation) in einem bestimmten Augenblick und vor einem konkreten Verstehenshorizont das christliche Glaubensbekenntnis auf eine *rechte, legitime* und *treue* und deshalb *bindende* Weise in einem *autoritätvollen* Urteil zu formulieren vermag, das alle Gläubigen bindet – auch wenn Begriffe wie «unfehlbar», «unwiderruflich», und «ex sese» (als historisch bedingte Ausdrücke eines bestimmten ekklesiologischen Zusammenhangs und einer bestimmten Wahrheitsauffassung) bestreitbar sind (oder soviel geniale Hermeneutik verlangen, daß sie besser beiseite gelassen werden) und auch wie *keine* konkrete Formulierung und Artikulation («enuntiabile») den Anspruch haben kann, der Zeit zu trotzen.

Ich meine, daß in dieser (vielleicht komplizierten) Umschreibung der eigentliche *Sinn* des vatikanischen Unfehlbarkeitsdogmas auf eine *katholische* Art gesichert wird, während darin *gleichzeitig* die für alle klare und evidente *reale Historizität* des christlichen Bekenntnisses ebenso rechtens zu ihrer Geltung kommt.

Wenn es um «Sein oder Nichtsein» der Kirche als «Gemeinde des Christus» geht, muß die Kirche auch in ihren verantwortlichen Amtsträgern – wenn die Verheißung des steten Beistands Gottes noch irgendeinen historisch-realen Inhalt haben soll – die gnadenvolle Befugtheit haben, über den Glauben der Gesamtkirche *hier und heute* ein klares Wort zu sprechen und deutlich zu sagen, was «christlicher Glaube» ist und was er nicht ist (wenn dieses Urteil auch immer wieder *historisch* sein, d. h. daß es in Begriffen und Artikulationen vollzogen wird, die in einem sehr bestimmten historischen Zusammenhang stehen). Trotzdem: In einem bestimmten Augenblick wird das eigentliche Heilsgeheimnis dann dennoch zur Sprache gebracht, wenn auch meistens auf negative, indirekte Weise, durch Ausschluß einer konkreten Alternative.

Die sich daraus ergebenden theologischen Konsequenzen müssen wir dann auch loyal auf uns nehmen. Ich meine dies: Wenn in einem bestimmten historischen Augenblick das definitive Christusgeheimnis tatsächlich *zur Sprache gebracht wird*, geschieht das in der Regel nur indirekt, zumal durch Ausschluß einer konkreten Alternative, wenn dieser Ausschluß auch meistens mittels Bestätigung einer anderen Alternative vollzogen wird. Ich will konkret werden. Im Erbsünden-

Dogma von Trient wurde definiert, daß alle Menschen nicht nur «*wie* der Adam» oder «in seiner Nachfolge», also nicht «imitatione» sündigen, sondern «generatione», durch Fortpflanzung aus einem sündigen Menschengeschlecht (DS 790; s. auch: DS 418, 102 und 103a). Mit dem eigentlich Gemeinten: «nicht durch Nachfolge» werden (von dem damals allein ins Visier Kommenden: «also durch Fortpflanzung») an sich nicht alle anderen Alternativen ausgeschlossen, denen man im anthropologischen Bereich damals noch nicht auf die Spur gekommen war. «Inzwischen» ist klar geworden, daß die Idee «durch Fortpflanzung» vom tridentinischen Dogma tatsächlich mitgemeint war, wenn auch auf der Basis des zunächst Gemeinten: «nicht durch Nachfolge». Weil jedoch dogmatische Glaubensaussagen in *an sich* nichtdogmatischen, allgemein-menschlichen Begriffen zur Sprache kommen, *kann* in einer späteren Situation – z. B. nach Entwicklungen in der philosophischen Anthropologie, in der andere sinnvolle Modelle das «nicht durch Nachfolge» voll sichern können (und für die wir die inzwischen veraltete Anthropologie des «durch Fortpflanzung» nicht mehr nötig haben) – dieser Artikulationsinhalt eines bestimmten Dogmas «gestrichen» werden, ohne daß dabei per se das Dogma selbst geleugnet zu werden braucht. Das weist darauf hin, daß sogar eine sogenannte unfehlbare Definition ein *historisches* Ereignis in der Kirche ist, daß sie aber gerade als historisches Ereignis unter dem «Amtscharisma der Wahrheit» steht (DS 3071). In einem bestimmten Augenblick der Geschichte, zumal wenn die Treue zum Evangelium auf dem Spiel steht, sich nicht verantwortlich zu entscheiden für *eine* der Alternativen, die in die historische Frage nach dem, was der Glaubensinhalt ist, eingeschlossen ist – das liefe hinaus auf ein Fahrenlassen der *historisch* gerechten Antwort auf die bleibende sinnvolle Frage: «Ihr aber, was sagt ihr, wer ich sei?» (Mk 8, 29; Mt 16, 15 und Lk 9, 20).

Dabei denke ich unwillkürlich an einen Satz von P. Ricœur über die schmerzliche Notwendigkeit, angesichts einer konkret-historischen kontingenten Lage, zu «le choix du oui dans la tristesse du fini». Eine absolute Weise, diese Frage zu beantworten, besteht tatsächlich nicht; der heutige Verstehenshorizont ist *mit*-bestimmend.

Weil die (kritische) Beziehung zu heute (zum aktuellen Verstehenshorizont) mitkonstitutiv ist für die angemessene Antwort auf die Frage, ist keine Antwort in ihrer material-buchstäblichen Richtung (unabhängig von ihrem Frage-Horizont)

unwiderruflich *die* Antwort für alle Zeiten. Aber als angemessene Antwort in einer bestimmten Zeit und vor einem konkreten Verstehenshorizont bleibt die dogmatische Antwort ganz bestimmt auch heute für uns als Modell stehen; sie normiert also auch weiterhin unsere Antwort in einer neuen kultur-historischen Situation. Deshalb:

Wenn die verantwortlichen Amtsträger der Kirche in ihrer kollegialen Einheit nicht den charismatischen Beistand genießen, um in Umständen, die es erfordern, den Glauben auf rechte, legitime, angemessene und deshalb die Gläubigen bindende Weise vorzustellen (wenn auch stets in einem historisch bedingten Zusammenhang), dann wäre Gottes Verheißung vom «Bleiben in der Wahrheit» der Kirche ein leerer, bedeutungsloser Wortschwall. Bei der obigen Art konkreter amtlicher Urteile, getragen vom Amtcharisma in seiner vollen und konzentriertesten Wirksamkeit, sprach die römisch-katholische Kirche von «Unfehlbarkeit»; damit meinte sie die zwar immer gebrechliche historische Objektivierung oder Offenbarung der unfehlbaren Führung des Heiligen Geistes. Ein rechtes, legitimes, evangeliumstreu und deshalb die Gläubigen bindendes Glaubensurteil aufgrund eines «Wahrheitscharismas» (DS 3071) scheint mir, vor unsrem gewandelten Verstehenshorizont und bei all den erkenntnistheoretischen und erkenntnissoziologischen Schwierigkeiten mit dem Begriff «Unfehlbarkeit», für den Augenblick eine geeignetere Terminologie, vor allem auch wegen der unrechtmäßigen Ideologie, die bei vielen Gläubigen – von oben bis unten – um den Begriff «unfehlbar» entstanden ist. Die Bedeutung einer (Glaubens) Aussage wird ja vom Gebrauch und von ihrer Rolle in der Praxis konkret mitbestimmt – so hat es die Sprachanalyse klar dargelegt. Ein an sich richtiges Dogma kann im kirchlichen Leben eine entschieden falsche Rolle spielen. Was ist denn sein konkreter (nicht abstrakter) Wahrheitswert? Die Einheit von Theorie und Praxis verlangt deshalb eine Neuformulierung, in der die Wahrheit des Dogmas wieder neu ersichtlich werden kann. Jedes Dogma spielt außerdem ekklesiologisch erst die rechte Rolle, wenn es aufgenommen ist in den kritischen Stand des Glaubensganzen: in das niemals in einer einzigen Sprache adäquat zu artikulierende Glaubensgut, das in der Dynamik der ganzen Geschichte steht.

Bei der vorgeschlagenen «Neuformulierung» bleibt einerseits erhalten, daß ein kirchenamtliches, dogmatisches Glaubensurteil (vom Ersten Vaticanum «unfehlbar» genannt) von der *matrix* des unvergänglichen Glaubensbekenntnisses der Gesamtkirche getragen wird, andererseits, daß «Amtsunfehlbarkeit» und «Unvergänglichkeit» der Kirchengemeinschaft als Ganzes keineswegs zusammenfallen; in einer strukturellen und organischen Einheit gibt es einen Unterschied zwischen beiden, obwohl im amtlichen Glaubensurteil gerade der «consensus Ecclesiae» ausgesprochen wird. Papst und Bischöfe stehen selbst dabei «unter dem Wort Gottes», werden also in ihrer Begrenzung des Glaubensinhalts auch ihrerseits vom Wort Gottes normiert, aus dem die ganze Kirche lebt.<sup>30</sup>

Der katholische «hermeneutische Zirkel» besteht deshalb darin, daß man einerseits das Dogma zur Schrift hin auslegt, so daß auch die Schrift selbst immer zum Verstehenszusammenhang eines bestimmten Dogmas gehört, und man andererseits die Schrift gleichzeitig zum Dogma in Beziehung setzt. Jede Glaubensabgrenzung, z. B. die von Chalkedon, muß deshalb nicht nur mit der historisch-kritischen und literarkritischen Methode interpretiert werden, durch die man den Konzilstext selbst und seine Voraussetzungen analysiert, sondern außerdem mit Blick auf die Einheit der ganzen Glaubensgeschichte, die in der Schrift ihren normativen Anfang hat. Wenn man sich nicht gegenwärtig macht, daß Dogmendefinitionen in Artikulation und Thematisierung tatsächlich von nichtdogmatischen – richtigen und falschen – kulturhistorischen Voraussetzungen mitbedingt sind (die, als nichtoffenbart, natürlich *nicht* unter die «Unfehlbarkeit» fallen), kann die materiale, scheinbar orthodoxe Wiederholung einer alten Dogmenformel eine Leugnung ausgerechnet dessen werden, was die Kirche eigentlich hat sicherstellen wollen. Statt für ein evangeliumstreu schöpferisches Aufrechterhalten des christlichen Glaubens kämpft man dann in Wirklichkeit oft für die Erhaltung eines nichtdogmatischen Stücks Kultur, das heute überholt ist. Es gibt sowohl «progressive» wie «konservative» Irrlehren. In einer Zeit der Polarisierung droht sowohl die progressive wie die konservative «Ketzerei» den christlichen Glauben zu entstellen.

<sup>1</sup> Dekret über den Ökumenismus, Nr. 11.

<sup>2</sup> Lumen gentium, Nr. 8.

<sup>3</sup> «Loco est dicitur *subsistit in*, ut expressio melius con-

cordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt» (Relatio de singulis numeris, Relatio in Nr. 8, S. 25).

<sup>4</sup> aaO. 23.

- <sup>5</sup> Lumen gentium, Nr. 8.  
<sup>6</sup> aaO. Nr. 9.  
<sup>7</sup> Ebd.  
<sup>8</sup> Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1970), vor allem am meisten nuanciert auf S. 140.  
<sup>9</sup> B. Lonergan, Doctrinal pluralism (Milwaukee 1971) 10.  
<sup>10</sup> aaO. 10–11.  
<sup>11</sup> G. Vass, On the historical structure of christian truth: The Heythrop Journal 9 (1968) 129–142 und 274–289 – allerdings finde ich die Antwort von Vass auf die Wahrheitsfrage letztlich unzureichend.  
<sup>12</sup> Mythologica I (Paris 1971) 19.  
<sup>13</sup> Siehe P. Ricœur, Histoire et vérité (Paris 31955) 52.  
<sup>14</sup> aaO. 54–55.  
<sup>15</sup> Noch im Mittelalter akzeptiert Thomas diesen augustianischen Freiheitsbegriff, verbindet ihn aber mit dem aristotelischen (De veritate, q. 22 a. 6).  
<sup>16</sup> Als Frage wurde das am schärfsten formuliert von M. Wiles, The making of Christian doctrine (Cambridge 1967) 1–17.  
<sup>17</sup> B. Welte spricht in diesem Zusammenhang mit Recht von einem «epochalen Umschlag des Denkens», von periodisch wiederkehrenden Knicken im Geistesleben der Glaubensgemeinschaft: H. Schlier u. a., Zur Frühgeschichte der Christologie (Freiburg 1970) 100–117.  
<sup>18</sup> W. Kasper, Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit: Stimmen der Zeit 188 (1971) 363–376.  
<sup>19</sup> Ich bin Gläubigen begegnet, die eine Bischofsernennung durch den Papst für einen «unfehlbaren Akt» ansahen.  
<sup>20</sup> Siehe z. B. E. Jüngel, Unterwegs zur Sache (München 1972) 195.  
<sup>21</sup> De servo arbitrio, 1525 (WA 18, 603, 28–29).  
<sup>22</sup> Lumen gentium, Nr. 12.  
<sup>23</sup> Mit G. Thils bin ich einer Meinung, daß kirchliche De-

fnitionen (ob mit einem Anathema begleitet oder nicht) zu nichtgeoffenbarten Wahrheiten (auch wenn sie damit im Zusammenhang stehen) *nicht* unter die im Ersten Vatikanum gemeinten «ex-cathedra»-Aussagen fallen; siehe G. Thils, L'infailibilité pontificale (Gembloux 1969) 234–246.

- <sup>24</sup> Siehe W. Kasper, aaO. (unter Anm. 18) 368.  
<sup>25</sup> Constitutiones, Decreta, Declarationes/Conc. Vat. II (Vatikanstadt 1966) 214.  
<sup>26</sup> Vom Wesen der Wahrheit (Frankfurt 31954) 12.  
<sup>27</sup> Summa Theologiae II-II, q. 1, a. 2, ad 2.  
<sup>28</sup> aaO. a. 2, in c.  
<sup>29</sup> Siehe meinen Artikel «Der Wert unseres Sprechens über Gott und der Wert unsrer Glaubensbegriffe», 1. Kapitel, Der Begriff Wahrheit: Offenbarung und Theologie (Mainz 1965) 207–224.  
<sup>30</sup> Dogmatische Konstitution «Dei Verbum», Nr. 10.  
 Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

## EDWARD SCHILLEBEECKX

geboren am 12. November 1914 in Antwerpen, Dominikaner, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und an der Sorbonne, ist Doktor der Theologie (1951) und Magister der Theologie (1959), seit 1958 Professor für dogmatische Theologie an der Universität Nimwegen, war als Gastprofessor an der Harvard Universität. Er ist Chefredakteur der «Tijdschrift voor Theologie» und veröffentlichte zahlreiche Bücher, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurden: Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 21961), Glaubensinterpretation (Mainz 1971), Gott – Die Zukunft des Menschen (Mainz 1969), Offenbarung und Theologie (Mainz 1965), Gott – Kirche – Welt (Mainz 1970), Personale Begegnung mit Gott (Mainz 21965).

I. DAS DIALEKTISCHE WAGNIS  
DER UNFEHLBARKEIT

Schneidet man die Frage an, so wird man mit einem «entsetzlichen» Wort konfrontiert: Unfehlbarkeit. Dieser Terminus, von Pius IX., mit der ihm eigenen streitbaren Festigkeit, sein Jahrhundert zu betrachten, gewählt, um die Definition von 1870 zu formulieren, war ein außerordentlicher Schlag. Er bleibt innerhalb wie außerhalb der römischen Kirche ein «Zielpunkt». Bezeichnende Tatsache: Jenes Buch, in dem Hans Küng auffordert, die Bezeichnung Unfehlbarkeit durch Unvergänglichkeit zu ersetzen, jedoch als Titel über dieses Wort unfehlbar,<sup>2</sup> rief kaum ein Echo hervor. Aber unfehlbar, das sagt etwas, das schockiert, selbst noch ein Jahrhundert nach der Definition des Vatikanum I, trotz äußerster Zurückhaltung des Hl. Stuhls anlässlich der Jahrhundertfeier.<sup>3</sup> Im Bereich der theologischen Literatur nimmt die Unfehlbarkeit den gleichen Platz ein, wie jene alten Theaterstücke, die, jedesmal wenn sie neu aufgeführt werden, Kassenschlager sind. Dieses Wort rührt an Vorstellungen

René Laurentin

Das Petrus-Fundament  
in der gegenwärtigen  
Unsicherheit

Die Rolle des Nachfolgers Petri hinsichtlich ihrer Gewißheit und Wahrheit zu erläutern, ist ein sehr aktuelles «pastorales» Problem.<sup>1</sup> Zumal in einer Zeit, in der das gesamte christliche Volk an der Unsicherheit leidet, die die Erlebnisse des Elends vervielfacht: Streit, Verlassenheit oder integristische Versteifung. Daher ist es wichtig, die Bedeutung und die Tragweite jener Garantie zu präzisieren, die Christus den Aposteln und spezieller noch Petrus gegeben hat. Zu diesem Zweck muß man zunächst bestimmte Doppelsinnigkeiten untersuchen.