

zwar durch viele, manchmal unzählige konvergierende Bestätigungen zu einer jeden vernünftigen Zweifel ausschließenden Gewißheit führen kann, aber doch nicht die Unbedingtheit einer metaphysischen Einsicht erreicht. Zudem ist dieses Verstehen, wie C. selbst sagt, nur möglich auf dem Grund metaphysischer Einsicht, die in der „transzendentalen Reflexion“ eine wesentlich andere Quelle hat als alles Wortverstehen. Gewiß mag diese Reflexion nicht ohne den *Anstoß* durch das Wort anderer zustande kommen, wie man ja von jeher wußte, daß ein Anstoß durch die Sinne auch für die unmittelbare Einsicht der Vernunft notwendig ist. Aber diese „Vermittlung“ der Einsicht durch das Verstehen von Worten ist etwas wesentlich anderes als etwa die „Vermittlung“ der Schlußfolgerung durch die Prämissen; während diese ohne die Evidenz der Prämissen zu keiner Gewißheit führen kann, ist die Gewißheit der Einsicht von keiner anderen *Evidenz* abhängig als von der eigenen. Das dürfte auch bei Hegels „Untrennbarkeit“ von Vermittlung und Unmittelbarkeit zu beachten sein.

In diesen Bemerkungen ist auch schon die Antwort auf die Frage angedeutet, *auf welche Gründe hin* wir unser Verständnis einer Aussage oder allgemeiner eines menschlichen Werkes für wahr halten, obwohl uns eine Schau der sinngebenden Akte des andern verwehrt ist. Wenn C. bemerkt, eine Deutung erweise sich durch ihr NichtHineinpassen in einen bereits bekannten Zusammenhang als falsch, so wird damit nahegelegt, daß es umgekehrt das Hineinpassen in den Zusammenhang ist, was uns berechtigt, die Wahrheit unseres Verstehens anzunehmen. Aber da so die Kenntnis des weiteren Zusammenhangs bereits vorausgesetzt wird, ist damit kein *ursprünglicher* Zugang zu einem als wahr erkannten Sinnverhältnis gegeben. Ursprünglich dürfte für uns die Wahrheit eines zunächst vermuteten Sinnes dadurch gesichert sein, daß die *Konvergenz* vieler Einzelheiten sich *überhaupt* zu einer einheitlichen Sinndeutung zusammenfügen läßt. Wir verlangen dafür mit Recht eine entsprechende, nicht bloß widerspruchsfrei denkbare, sondern glaubhafte *Ursache*, wodurch auch die von C. geforderte Abhängigkeit der Hermeneutik von der Metaphysik konkreter bestätigt wird. Diese Erklärung der Gewißheit zeigt auch, warum die erste *Gewißheit* unseres Verstehens (nicht die erste Vermutung eines Sinnes) zumeist nicht eine Einzelheit, sondern einen größeren Zusammenhang betrifft. – Wie man wohl bemerkt hat, sind es Gedanken *Newmans*, die sich so auch für die Hermeneutik als fruchtbar erweisen, eine Tatsache, die man bisher wohl zuwenig beachtet hat.

J. de Vries, S. J.

Schoonenberg, Piet (Hrsg.), *Die Interpretation des Dogmas*. 8^o (160 S.) Düsseldorf 1969, Patmos. 12,80 DM.

Von der Hermeneutik her ist es offensichtlich, daß Aussagen, indem sie verstanden werden, eine Interpretation erfahren. Dennoch hat man von seiten der katholischen Theologie lange gezögert, für dogmatische Aussagen das ausdrücklich zugestehen, was für die Worte der Schrift längst nicht mehr bestritten wird, daß sie nämlich jeweils einer Interpretation bedürfen. De facto wurde zwar auch das Dogma immer interpretiert (vgl. Vorwort), und die ganze Tradition ist „eine Geschichte einander folgender Interpretationen“ (9). Dies wurde jedoch kaum wissenschaftlich reflektiert. Deshalb fehlt eine (Gesamt-)Hermeneutik dogmatischer Aussagen – teilweise ist sie schon praktiziert –, da Hermeneutik nichts anderes ist als wissenschaftliche Reflexion der Interpretation und ihrer Regeln. Unreflektierte Interpretation enthält aber in sich die Gefahr willkürlicher Umdeutung der Aussagen. Solcher Gefahr zuvorzukommen ist das Anliegen des Buches, das fünf Artikel niederländischer Theologen enthält, die zuvor in der Tijdschrift voor Theologie 8 (1968) 243–347 (Sondernummer unter dem Titel: „De interpretatie van het dogma“) veröffentlicht waren.

Der erste Beitrag von *J. P. de Rudder* (Brügge), Gläubiges Wort und theologische Sprache (13–36), beschäftigt sich mit der religiösen Sprache. Auch in ihr gibt es verschiedene Sprachspiele, die eine bestimmte religiöse Erfahrung entfalten. Darin seien wieder vor allem die Verkündigung und die Sprache der Theologie, die dem Kerygma als „logische Garantie“ dienen müsse, zu unterscheiden. Dem Satzsatz dieses Beitrags ist wohl zuzustimmen: es „wäre sowohl der Analyse der biblischen und aktuellen Verkündigung als auch der Dogmeninterpretation entscheidend geholfen, wenn auch die Theologie die Eigenart des Sprachgebrauchs, die Sprachspiele der Theologie

und die logischen Funktionen der religiösen Sprache aufhellen könnte“ (36). Dennoch vermag dies nicht in allem zu befriedigen. Zu vieles bleibt bloß Andeutung und entzieht sich so der Kritik. Diese müßte sich in diesen Punkten an die Quellen halten, aus denen de R. schöpft, z. B. was die Eigenart der religiösen Sprache angeht, an *I. T. Ramsey*, *Religious Language*. An *Empirical Placing of Theological Phrases* (London 1967). Vor allem ist zum Begriff des „Sprachspiels“ zu fragen, ob de R., der sich zwar zunächst auf *Wittgenstein* stützt, diesem wirklich entspricht und sich nicht vielmehr trotz dessen Warnung dazu verleiten läßt, „zu denken, daß, wer einen Satz ausspricht und ihn meint oder versteht, damit ein Kalkül betreibt nach bestimmten Regeln“ (Phil. Untersuchungen, 81). Wird nicht bei de R. das Sprachspiel durch ein feststehendes System von Regeln bestimmt, wenn es heißt: „Jedes Sprachspiel zeigt ein Ganzes von Regeln, um eine durch Konvention gewonnene Reihe elementarer Aussagen zu ordnen“ (18)? Diese Auffassung erst ermöglicht es, die Sprachspiele zu klassifizieren und etwa einfachhin von dem „Sprachspiel der systematischen und dogmatischen Theologie“ oder dergleichen zu sprechen oder zu meinen, die religiöse Sprache sei von einer eigenen logischen Art (vgl. 23).

Wenn es hingegen – und das scheint mir eher die Meinung *Wittgensteins* zu sein – so viele Sprachspiele wie Sprachsituationen gibt, dürfte es recht schwerfallen, eigentlich „religiöse“ Sprachsituationen von anderen zu unterscheiden und folglich die religiöse Sprache und ihre Struktur aus den anderen Sprachspielen auszusondern. Dabei darf oder muß man den Anregungen dieses Artikels folgen und auf die Verschiedenheit der Sprachspiele im religiösen oder theologischen Reden achten und diese dementsprechend werten und behandeln. Dabei wäre festzustellen, ob sich in all diesen Sprachspielen auf dem Gebiet des Glaubens, der Religion oder der Theologie etwas Gemeinsames findet, was als Kennzeichen des religiösen Sprechens gelten könnte – und wohl einen gewissen Aufschluß auch dafür gäbe, was Religion ist. Vermutlich könnte man bestenfalls eine „Familienähnlichkeit“ im Sinne *Wittgensteins* entdecken, während genaue Grenzen zwischen religiösen und profanen Sprachspielen unauffindbar bleiben.

Der zweite Artikel von *B. van Iersel* (Nijmegen), „Interpretation von Schrift und Dogma“ (37–57), bringt die „Überlegungen eines Exegeten zur Dogmeninterpretation“. Er weist darauf hin, daß die hermeneutische Literatur der Theologie „durchweg aus reformatorischem Hause stammt“ (37 f.), weswegen sie „kein Gespür“ für Dogmen habe und für deren Interpretation wenig herbe. Er versucht, in drei Teilen jeweils vorsichtig aus der Bibelinterpretation Konsequenzen für ein ähnliches Vorgehen bei der Auslegung von Dogmen aufzuzeigen. Er untersucht dabei die Stellung des Interpreten (I), die Bedeutung der philologisch-historischen Methode (II) und den Prozeß der Interpretation selbst (III). Im Unterschied zur Schrift, die für eine Gemeinschaft geschrieben und auf sie hin interpretiert werden müsse, seien die Dogmen so formuliert, daß sie für die Gemeinschaft der Gläubigen als „normale Lektüre nicht in Betracht kommen“ (43). Das gelte auch von den meisten Enzykliken (zu beachten wäre freilich, daß die ersten Konzile ihre entscheidenden Aussagen in „Credos“ hineingebaut haben, die für die Allgemeinheit bis heute gelten). Je anspruchsvoller jedoch der Text ist, um so mehr wird sich die große Zahl der Gläubigen an die Interpretationen und Kommentare halten müssen, ohne in der Regel zu einem unmittelbaren Verständnis der Quellen selbst, also etwa schwieriger Konzilstexte, zu kommen. Dabei sind die dogmatischen Texte selbst immer schon eine bestimmte Interpretation einer bereits vorher formulierten Offenbarungstatte (44), in diesem Sinn also sekundäre Quellen. Daher sei der Dogmeninterpret diesen Texten gegenüber freier als der Exeget gegenüber der Schrift und müsse sich bei der Deutung der dogmatischen Aussage weit mehr an die diesen zugrunde liegenden Offenbarungsgegebenheiten halten, wie sie die Schrift bietet, als an die Aussage selbst, und so die Auslegung, die schon das Dogma darstelle, in neuen Formulierungen fortführen. Deshalb sei er doch mehr als einfacher Bibelexeget. Sein Dienst an der Kirchengemeinschaft sei um so dringender, je mehr diese an dogmatische Aussagen gebunden sei und je schneller sich andererseits das Denken und die Sprache der jeweiligen Gesellschaft änderten. Die Notwendigkeit der philologisch-historischen Methode ist unter den *Dogmenhistorikern* (schon lange) allgemein anerkannt. Für den *Dogmatiker* freilich ist der Hinweis wichtig, „wie äußerst anfechtbar es ist, Schriftabschnitte als Beweisstellen für theologische Aussagen heranzuziehen, die in

ganz anderen Perioden und auf ganz anderen Wegen zustande gekommen sind“ (49). Gegenüber dem Exegeten hat der Dogmeninterpret meist weit bessere Informationen über den geschichtlichen Hintergrund, Zeitpunkt, Ort usw. dieser Aussagen (wie verschieden steht es aber z. B. um Nikaia und Chalkedon!). Die hier verwandten literarischen Gattungen sind zudem überschaubarer als in der Bibel. Zum Vergleich zwischen Exegeten und Dogmeninterpreten vermag v. I. manch Nützliches zu sagen, wenn es auch z. T. nur Andeutung bleibt.

Im zentralen und ausführlichsten Beitrag faßt der Herausgeber, P. Schoonenberg, in neun verschiedenen Thesen seine Ansicht zur „Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas“ (58–110) zusammen. Die 1. These sucht das Dogma zu definieren. Sch. legt dabei den Akzent auf dessen „apologetische“ Funktion. Es werde vom Lehramt zur Abwehr der Häresie vorgelegt (59). Aber was „faktisch“ ist, muß doch nicht notwendig so sein! Hier wäre wohl zu unterscheiden. In der 2. These wendet sich Sch. der Interpretation zu. Ihre Aufgabe ist der Brückenschlag von uns zu jener Situation, in der das Dogma entstanden ist. Er scheint mir dabei zu übersehen, daß jeder Text Interpretation braucht und nicht nur der, der „durch eine Zeitenwende von uns getrennt“ ist; folglich tendiert Sch. dahin, die Andersartigkeit der beiden Situationen, die durch die Interpretation überbrückt werden müssen, zu übertreiben. Er unterscheidet dann noch im Anschluß an H. Berger zwischen „Kommentar“ und „Interpretation“. Damit seien zwei Haltungen gemeint: die erste will nur „feststellen“, was der Autor sagt und was nicht; die zweite vollendet in der Sprache der eigenen Zeit, „was der Autor des Textes in der Vergangenheit zu sagen begonnen hat“ (64). Auch diese Unterscheidung erscheint mir angreifbar, zumal in der Wortwahl, weil jede Interpretation es sich zur Aufgabe machen müßte, den Text nicht zu verfälschen, sondern zum Verstandenwerden zu bringen, wohingegen der Kommentar auch eigene Gedanken des Deuters anhand des Textes entwickeln wird. Das ist ja auch in der 3. These ausgesprochen, die lautet: „Die erste Aufgabe der Interpretation ist, das Eigene des Textes zu finden“ (65), je nach dem Maße, wie solches drinnen ist (vgl. 68).

These 4 betont die Unterscheidung zwischen dem, was ein dogmatischer Satz sagt, und der Form, in der diese Aussage gemacht wird. Indem sich das Verhältnis von Form und Inhalt verschiebt, wandelt sich die Sprache. Sch. verweist auf den Bedeutungswandel von Wörtern, wie „Substanz“, „Transsubstantiation“, ferner „Ersünde“ und „Person“ (mit K. Rahner). Daß auch „Sätze“ ihre Bedeutung im Laufe der Zeit ändern, liest Sch. an ihrer verschiedenen Wertigkeit für ein Weltbild ab. Interessanter wäre wohl die Frage, ob die Änderung nicht generell in einer Wandlung des Sprachspiels liegt, was nur kurz angedeutet wird. Sofern es die ursprüngliche Funktion der Dogmen war, eine Regel oder Richtschnur für Glaubensaussagen aufzustellen, mußten sie nicht die einzig mögliche Formulierung eines bestimmten Glaubenspunktes sein. Auch die Abwehraufgabe der Dogmen selbst fordere eine Übersetzung in ein neues Sprachgewand, wenn wir keinen Zugang zu der Häresie mehr haben, gegen die sie sich richten. Mit Recht betont Sch. auch, „daß die geschichtlichen Formulierungen der Dogmen gerade *als geschichtliche Formulierungen* ihren Wert behalten werden“ (74 f.). Er appelliert an das Gewissen der Theologen, die darauf achten müßten, daß sie mit eventuellen neuen Formulierungen „dasselbe“ aussagen, was die alten gemeint haben. Mit Vorsicht schränkt er freilich eine Forderung der Enzyklika „Mysterium fidei“ ein, die auf die Trienter Aussage über das Mysterium der Eucharistie Bezug nimmt. Hier wäre wohl das Problem des Verhältnisses von „Begriff“ und „Formel“ noch näher zu erörtern.

Die 5. These (76–79) gibt an, daß das Dogma nicht nur die Schrift interpretiere, sondern auch selbst durch die Schrift interpretiert werde. Außerdem seien beide im Licht des Evangeliums, genauer der christlichen Kernbotschaft zu verstehen. In diesem Zusammenhang betont Sch. (mit J. Ratzinger), daß schon vom Evangelium her innerhalb der katholischen Lehre eine Rangordnung oder „Hierarchie“ der Wahrheiten festzustellen sei, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens (6. These, 80–88). Da wir hier unsere Stellungnahme beschränken auf die Frage der Interpretation oder der theologischen Sprache, können wir nicht eingehen auf interessante, aber sicher auch diskutabile theologische Theorien, mit denen Sch. seine These erläutert.

Die 7. These (88–97) untersucht das Verhältnis von Geschichtlichkeit und Unfehl-

barkeit der Dogmen, wofür Sch. mit *H. Küng* lieber „Irrtumslosigkeit“ setzen möchte, um die Unfehlbarkeit der dogmatischen Aussagen von der Irrtumslosigkeit der Schrift her zu verstehen. Entsprechend dem Vorschlag *N. Lohfinkes*, die Irrtumslosigkeit nur der Schrift als ganzer zuzuerkennen, möchte Sch. das einzelne Dogma nur in bezug auf die Ganzheit dogmatischer Aussagen unfehlbar genannt wissen, eine Unfehlbarkeit, die freilich nicht abgeschlossen sei. Das kann man recht verstehen, wenn man nur zugibt, daß die Kirche mit einer dogmatischen Einzelentscheidung wirklich der konkreten Situation dienen kann, und die Wahrheitsfindung nicht ans Ende der Welt verschoben wird. Es ist klar, daß jede Epoche der Kirchengeschichte zu einem immer tieferen Verständnis des Einzelnen und Ganzen führt, wenn die Kirche dem Geiste gehorcht. Für unsere Zeit wird, wie die 8. These (97–104) sagt, die Interpretation der Dogmen „dadurch vollendet, daß ihre Bedeutung im heutigen Denken ausgesprochen wird, ohne daß dieser Bedeutung etwas genommen wird“ (97). Die Dogmeninterpretation müsse für das heutige abendländische Denken immer eine Übersetzung ins säkularisierte Denken sein, was für verschiedene Dogmen kurz angedeutet wird. Der Willkür in der Interpretation der Dogmen entgehe man dadurch, daß für gewöhnlich an einer Aussage nur das in Frage gestellt werde, was auch in der früheren Geschichte dieser Aussage schon mit Fragezeichen versehen war. Wichtiger ist der zweite Hinweis, daß für die Interpretation der christlichen Botschaft eine vollwertige Sprache, ein eigener Verstehenshorizont vorausgesetzt wird. Schon das Vaticanum I habe das klargemacht (104).

In der 9. und letzten These (104–107) meint Sch., daß die Funktion der Dogmen in der Kirche, vor allem ihre defensive Aufgabe, zwar bestehenbleiben wird, wohl aber auch anders als durch Formulierungen von Dogmen ausgeübt werden kann und wahrscheinlich auch ausgeübt wird. Pluriformität der Theologie, Veränderung der Gestalt der Häresien (nach *K. Rahner*) – indem diese etwa mehr „verschweigen“ als „leugnen“ –, Veränderung der Richtung der Verkündigung – mehr an Ungläubige als an Gläubige –, stärkere Betonung der Orthopraxis als der Orthodoxie: dies seien Gründe für diese Forderungen. Die bestehenden Dogmen haben zwar weiterhin ihre Funktion, „warnen uns weiterhin vor Verneinungen“, aber ihre Geschichte warnt uns zugleich vor Einseitigkeiten und Verhärtungen, die mit ihnen verbunden sein können. Das Ziel sei, so schließt Sch., die Verkündigung, die nicht gerade eine Verkündigung von Dogmen sein werde. „Sie ist nicht einmal Verkündigung der Schrift, denn sie ist Verkündigung Christi, der unserer Existenz zugesagt wird“ (110). Wie kompliziert freilich der Weg zu Christus über die vielfältigen Interpretationen läuft, wird hier eher angezeigt als die Methode, wie er zu gehen wäre. (Manche fragliche These, die Sch. zur Christologie aufstellt, muß in anderem Zusammenhang ausführlicher besprochen werden. Auffällig sind seine Versuche, die Lehre von der Präexistenz Christi herunterzuspielen. Die Red.)

Im nächsten Beitrag beschäftigt sich *P. Franssen* mit den theologischen Qualifikationen (111–137). Er will einige Anregungen geben, ihre Bedeutung für die Dogmatik und die Ekklesiologie genauer zu durchdenken. Die theologische Qualifikation wird einer Formulierung in einer bestimmten Sprache zuerkannt; von dieser Formulierung werde angegeben, daß sie mehr oder weniger mit der rechten Darstellung des Glaubensgutes übereinstimme oder davon abweiche. Es gehe in ihr also um den richtigen oder falschen Gebrauch der Sprache als menschlicher Ausdrucksform für die Aussage des Glaubens. Der Sprachgebrauch aber wandle sich. Das könne an den theologischen Qualifikationen selbst nachgewiesen werden, die in der Geschichte der Kirche eine sehr verwickelte Geschichte durchlaufen haben. Etwa die Wörter ‚fides‘, ‚dogma‘, ‚diffinire‘ (sic!) hätten im Mittelalter bis Trient einschließlich eine weitere Bedeutung gehabt als heute. *F.* gibt hier einen kurzen Überblick über den Stand der Forschung und vermißt deren Auswertung. Sowohl progressive als auch konservative Theologen würden noch immer Fragen behandeln, die bei einer konsequenten Behandlung der Ergebnisse dieser sprachwissenschaftlichen Analysen sofort als Scheinprobleme entlarvt werden könnten (115 f.). Er gibt zu, daß hier noch sehr viel an philosophischer Arbeit zur Sprache und Hermeneutik zu leisten sei. Im Anschluß an den Unterschied von negativen und positiven Qualifikationen bestimmt *F.* die Eigenart und Funktion beider. Die negativen Qualifikationen treffen „normalerweise eine historisch identifizierbare und öffentlich vorgetragene Formulierung des Glaubens“ (117). Darum sei für deren Verständnis auch das Verständnis der Häresie in histo-

rischer und psychologischer Hinsicht notwendig. F. kennzeichnet auch die negative Seite der Zensuren und Verurteilungen (was von der Dogmengeschichte heute zugegeben und erforscht wird). Daraus deduziert er die Mahnungen für die Gegenwart. Dennoch bleibe unbestritten, daß eine endgültig häretische Glaubensformulierung in vielen Fällen verurteilt werden mußte. Dabei gehe es nicht um die private Annahme eines Häretikers, sondern um sein öffentliches Auftreten, das die Glaubensgemeinschaft der Kirche zu spalten drohe. Diese Spaltung drohe um so mehr, je primitiver und naiver eine Gemeinschaft in ihrem Denken und Fühlen sei, da sie dann um so weniger einen Blick für den unvermeidlichen Pluralismus der Glaubensformulierungen habe. Von größerer Bedeutung für unsere Zeit seien die positiven Glaubensaussagen, die aber eben deshalb einer jeweiligen Neuinterpretation bedürften, da die qualifizierten Glaubensformulierungen in einer konkreten Situation entstanden sind. Die positiven Qualifikationen gelten diesen positiven Formulierungen, die als amtliche Aussagen der Kirche den öffentlichen Sprachgebrauch in der Verkündigung regeln wollen. Die Autorität dieser Aussagen sieht F. über die theologische Qualifikation hinaus abhängig von der Aufnahme, die diese Aussagen in der Gemeinschaft der Gläubigen finden. Auf diesen Prozeß der Rezeption oder Assimilation wird heute mehr und mehr hingewiesen, vor allem auch innerhalb des ökumenischen Gesprächs. Zur Begründung könnte F. hinweisen auf die Tatsache, daß eine Aussage gar nicht zu trennen ist von dem Verständnis, das sie findet.

F. geht dann noch auf das Problem der theologischen Schlüsse ein, die keineswegs auf die syllogistische Argumentation scholastischer Handbücher eingeschränkt werden darf. Denn jede Wahrheitsannahme wird vom Menschen unvermeidlich in ein Ganzes von Thesen oder Sätzen eingebaut, ist selbst Ergebnis logischer Überlegungen oder kann als Prämisse für weitere Einsichten dienen. Hier stehen gute Bemerkungen über den Zusammenhang von Glaubensformel und Weltbild in Vergangenheit und Gegenwart. Eine bedenkenswerte Folgerung: „Viele Versuche einer ‚modernen Theologie‘ leiden an demselben Übel, das sie mit soviel Leidenschaft bei der ‚älteren Theologie‘ bekämpfen, nämlich an der Verabsolutierung eigener Denkformen und Vorstellungen“ (135). Wichtig ist der Hinweis, daß gerade denen, die ihren Glauben von den gradlinigen Unterscheidungen der Handbücher her einrichteten und die jetzt mit der Änderung von Begriffen ihre Sicherheit gefährdet sehen, die Unvermeidlichkeit, aber auch die positive Auswirkung dieses Interpretationsprozesses für die Weitergabe des Glaubens in der Gemeinschaft einsichtig zu machen sei. Daß dies mit Rücksicht auf solche Leser in den vorliegenden Beiträgen noch zuwenig geschieht, wiewohl genügend Ansätze dafür vorhanden sind, könnte als leise Kritik angemerkt werden.

Der letzte Beitrag von W. C. H. Driessen, der als Patrologe die „Dogmeninterpretation in der frühen Kirche“ untersucht (138–160), beschränkt sich darauf, das Konzil von Nikaia und das von Chalkedon auf ihre interpretatorische Leistung hin zu vergleichen. D. weist auf diese Zeit mit ihren Wirren hin, um jene zu trösten, die durch die heutigen Wandlungen beunruhigt werden. Man darf wohl sagen, daß die damalige Kirche bei weitem größere Probleme zu bewältigen hatte als wir heute. An dieser Aufgabe nahmen nicht nur die Theologen – D. betont besonders das Wirken der Kappadokier –, sondern auch das gläubige Volk teil. „Diese gläubige Verarbeitung gehört sogar zu den wirksamsten Formen der Interpretation, weil echte Interpretation ohne richtige ‚Übersetzung‘ in die tieferen Lebensbezirke des Menschen nie zustande kommt“ (145). Weil die Teilnehmer am Chalkedonense in ihrem Leben schon genug Verschiebungen in der Glaubensauffassung gesehen hätten, hätten sie sich geweigert, eine neue dogmatische Formulierung aufzustellen. Auf Drängen des Kaisers stellten sie dennoch ein Symbolum zusammen, das nur ein Mosaik aus bereits früheren, zerstreut liegenden Formulierungen darstellt. Nur die Zusammenstellung sei neu. Aber eben darin sei nicht einfach bereits starr gewordenen Aussagen der Vorzug zu geben, sondern auch – in der Aufnahme verschiedener Traditionen – etwas Neues geschaffen worden. D. kennzeichnet kurz den nachfolgenden Prozeß der Interpretation (Rezeption), der scheinbar eine teilweise Rücknahme des Konzils von 451 gewesen sei, aber doch zu immer deutlicheren Interpretationen von der vollen Menschlichkeit Christi fortgeschritten sei. Bereits die Geschichte dieser Konzilien zeigt, daß sich Theologie nicht mit einer mechanischen Repetition vorausliegender Standpunkte begnügen darf, weil keine kirchlich dogmatische Aussage die Wirklichkeit durch ein absolut abschließendes Endurteil ersetzen will, vielmehr als

menschliche Formulierung stets offenbleibt „sowohl zur Zukunft hin: in der Erwartung, daß bessere Worte gesprochen werden können; als auch zur Vergangenheit hin: weil es ältere Aussagen niemals total ablehnen kann, indem man sie ersetzt“ (159). Ohne daß in diesem letzten Beitrag wesentlich Neues zur Interpretation dogmatischer Aussagen gesagt wird, bringt er dennoch mit seinem konkreten Hinweis auf die ersten Konzile ein gutes Beispiel für die in der Kirche stets sich vollziehende Interpretation des Glaubens und der Glaubensaussagen (vgl. jetzt den Interpretationsprozeß, der auf ökumenischer Ebene am Chalkedon eingesetzt hat, z. B. die verschiedenen Aufsätze in „The Ecumenical Review“ 22 [1970] Heft 4, zur Frage der Rezeption des Konzils).

Insgesamt bietet das vorliegende Buch zwar keine erschöpfende oder systematisch dargelegte Lehre darüber, wie Dogmen zu interpretieren seien. Selbst die Tatsache, daß überhaupt Dogmen, wie alle Aussagen, einer Interpretation bedürfen, setzt es eher voraus, als daß es sie beweist. Dennoch muß man eine solche Schrift nicht nur für nützlich, sondern – gerade weil sie zur Kritik und zum kritischen Weiterdenken anregt – geradezu als notwendig für die heutige Theologie bezeichnen. Ausführlichere und gründlichere Nachfolger wären hier zu wünschen. Albert Keller, S. J.

K ü n g, H a n s, *Unfehlbar? Eine Anfrage*. 8^o (204 S.) Zürich – Einsiedeln – Köln 1970, Benziger.

Dieses Buch versteht sich als eine Infragestellung der Definition des I. Vatikanums über die päpstliche Unfehlbarkeit (vgl. DS 3074) wie auch der Lehre des II. Vatikanums über die Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Bischöfe (vgl. Lumen Gentium 25): „Es ist bisher von niemandem, weder vom Vatikanum I noch vom Vatikanum II, noch von der Schultheologie begründet worden, was zu begründen wäre: daß die Kirche, ihre Leitung oder ihre Theologie, solche Sätze machen kann, die von vornherein gar nicht falsch sein können. Die Beweislast liegt bei dem, der solches behaupten sollte“ (142). Mehr beiläufig zieht der Autor übrigens auch die Berechtigung eines päpstlichen Jurisdiktionsprimats in Zweifel: „Der gesamten Argumentation des Vatikanum I bezüglich der Existenz eines petrinischen *Jurisdiktions*primates, noch mehr einer *Fortdauer* des petrinischen Primates und am meisten einer Fortdauer im *römischen Bischof* stehen vom Standpunkt heutiger (und zum Teil schon damaliger) Exegese und Historie schwerwiegende Schwierigkeiten entgegen, die bisher noch kein katholischer Theologe zu beantworten vermochte. Sie lassen die Möglichkeit eines überzeugenden Aufweises einer historischen Sukzession der römischen Bischöfe in einem Primat des Petrus als äußerst fragwürdig erscheinen“ (77).

Den unmittelbaren Anlaß für solche Überlegungen bot dem Verf. das Erscheinen der Enzyklika „*Humanae Vitae*“: „... der in seinen Folgen noch unabsehbare unbeabsichtigte Nebeneffekt gerade dieser Enzyklika ist eine Gewissenerforschung großen Stiles über das, was in der Kirche Autorität und insbesondere Lehrautorität ist“ (27). Zwar gibt sich die Enzyklika nicht als eine Kathedraentscheidung des Papstes; es handelt sich jedoch nach der Auffassung des sog. „Minderheitsgutachtens“, dem der Papst mit der Publikation der Enzyklika gefolgt ist, um eine Lehre, deren Unfehlbarkeit bereits durch das *ordentliche Lehramt* der Kirche garantiert ist. Eben deshalb konnte sich der Papst nicht zu einer Modifikation dieser Lehre entschließen. Das solcher Denkweise zugrunde liegende Verständnis von Unfehlbarkeit ist der Gegenstand der Kritik des Verf.s. Aber wird nicht in der Theologie die Lehre von der Unfehlbarkeit sehr genau nuanciert und eingegrenzt? Dazu bemerkt K. mit einigem Ingrim: „... die Apologetik katholischer Theologen verstand es lange Zeit trefflich, im Dienste des kirchlichen Lehramtes die Infragestellung der Unfehlbarkeit abzuwehren mit dem im Grunde einfachen Rezept: entweder war es kein Irrtum, oder – wenn man schließlich und endlich einen Irrtum nicht mehr bestreiten, umdeuten, verharmlosen und verniedlichen konnte – dann war es keine unfehlbare Entscheidung gewesen“ (26). Er führt als Beispiel für solche „oft peinlich wirkenden theologischen Manöver“ (ebd.) die verschiedenen Interpretationen an, mit Hilfe deren man in der Kirchengeschichte mit der Honoriusfrage fertig zu werden versucht hat (vgl. 96).

Das Zentralproblem, das zu klären ist, liegt für K. in der Frage nach der Möglichkeit *unfehlbarer Sätze* als solcher. Daß die „Unfehlbarkeit der Kirche“, die das I. Vatikanum für den Papst in Anspruch nimmt, darin besteht, unfehlbare Sätze