

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 *Jurisdiktionsprimates*, 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 Gewissensforschung 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

machen zu können, sei eine Voraussetzung, die auf dem Konzil nie auch nur ernsthaft diskutiert worden sei (123). Die Behauptung, es seien grundsätzlich unfehlbare Sätze möglich, erscheint dem Verf. als das Erbe eines rationalistischen Erkenntnisideals im Sinn von Descartes; man vergesse dabei, daß Sätze grundsätzlich hinter der Wirklichkeit zurückbleiben, daß sie mißdeutbar sind und nur bedingt übersetzt werden können, daß sie ihren Sinn in einer neuen Situation möglicherweise völlig verändern und überhaupt stets auch ideologisch mißbraucht werden können (129–131). Diese Begründung, in der sich der Verf. an „sprachphilosophischen“ Überlegungen seines Schülers *J. Nolte* orientiert (129), ist allerdings so global, daß sie nicht nur die Möglichkeit einer apriorischen Garantie der Wahrheit von Sätzen, sondern überhaupt die Möglichkeit wahrer Sätze auszuschließen scheint; stillschweigend wird dabei unterstellt, daß wahre Sätze starre Formeln sein müßten, bei denen es nicht mehr notwendig ist, sie immer neu in die Sprache der jeweiligen Zeit auszulegen. K. stellt sich mit dieser Begründung sein eigenes Anliegen und gibt zu unnötigen Mißverständnissen Anlaß. Denn in Wirklichkeit hat er nichts gegen *wahre* Sätze, sondern will lediglich bestreiten, daß die Wahrheit von Sätzen *a priori* zu ihrem Inhalt durch die rein formal verstandene Tatsache ihrer feierlichen Verkündigung oder durch ihr ebenfalls rein formal verstandenes Vorkommen in Schrift und Tradition bereits garantiert sei. Die Sätze müssen sich vielmehr erst als wahr bewähren. Das positive Kriterium dafür sachgemäß zu formulieren, dürfte K. – wie noch zu zeigen sein wird – nicht gelungen sein.

Bei all seiner Infragestellung katholischer Dogmen legt der Verf. großen Wert auf seine Katholizität: „Um alle Mißverständnisse und in Briefen geäußerten Zweifel frommer Seelen auszuräumen: der Schreiber dieses Buches ist und bleibt bei all seiner Kritik überzeugter katholischer Theologe. Aber gerade als ein seiner Kirche zutiefst verpflichteter katholischer Theologe meint er das Recht und leider auch die Pflicht zu haben, in aller Bescheidenheit und in vollem Bewußtsein seiner eigenen menschlichen Unzulänglichkeit und Fehlbarkeit unmißverständlichen und unüberhörbaren Einspruch einlegen zu müssen ...“ (21).

K. glaubt, mit einem anderen Verständnis von kirchlicher Unfehlbarkeit der katholischen Tradition gerechter zu werden. Es gelte einerseits, die der Kirche gegebenen Verheißungen anzuerkennen; andererseits aber ließen sich faktische Irrtümer des ordentlichen wie des außerordentlichen Lehramtes ehrlicherweise nicht bestreiten. Seine Synthese lautet deshalb: die wahre Unfehlbarkeit der Kirche besagt ein „grundlegendes Bleiben der Kirche in der Wahrheit, das auch von Irrtümern im einzelnen nicht aufgehoben wird“ (148). Dabei sei jedoch der traditionelle Begriff einer „Indefektibilität oder Perennität in der Wahrheit“ dem der „Unfehlbarkeit“ vorzuziehen, weil „Unfehlbarkeit“ ein vielfach irreführender Terminus sei, mit dem man nur zu leicht moralische Fehlerlosigkeit oder eben die vom Verf. abgelehnten *a priori* irrtumsfreien Sätze assoziiere (ebd.). Es sei deshalb besser, das Wort „Infallibilität“ Gott, seinem Wort und seiner Wahrheit vorzubehalten (149).

Trotz seiner journalistischen Aufmachung stellt das Buch eine ernstzunehmende Herausforderung für die Theologie dar. Seiner Fragestellung liegt ein unbedingt anzuerkennendes Problem zugrunde, das sich vielleicht am ehesten durch einen Vergleich mit der theologischen Entwicklung in der Frage der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift erläutern läßt. Noch bis zum II. Vatikanum wurde von Theologen und auch von lehramtlichen Dokumenten ein Verständnis dieser Innerranz vertreten, als handele es sich um einen Sachverhalt auf dem Niveau rein welthafter Konstatierbarkeit: *Chr. Pesch* konnte in seinem *Inspirationstraktat* (1906, 451 f.) schreiben, daß der Rat des Apostels Paulus für Timotheus, er solle ein wenig Wein für seinen Magen nehmen, bereits durch die bloße Tatsache seiner Inspiration als vernünftig garantiert sei! In Wirklichkeit ist kein Wort der Heiligen Schrift als das irrtumslose, verlässliche Wort Gottes verstanden, solange man es nicht auf die allein dem Glauben zugängliche Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus hin auslegt; in keinem anderen Sinn ist die Schrift als ganze und in allen ihren Teilen als irrtumslos zu bezeichnen. Ähnlich käme es nun auch für ein Verständnis des Dogmas von der kirchlichen Unfehlbarkeit darauf an, genauer als bisher zu bedenken, was es für seinen *inhaltlichen* Sinn ausmacht, daß es als Glaubensaussage verstanden sein will, wenn Glauben im strengen Sinn ein Ausschließlichkeitsverhältnis zu Gott meint. Es wäre aufzuweisen, in welchem dem Glauben als einer ‚virtus divina‘ spezifischen Sinn kirchliche Aussagen als

Aussagen unfehlbar sein können. Dabei wäre insbesondere das Mißverständnis zu überwinden, daß die Unfehlbarkeitsgarantie rein formaler Natur sei; sie ist vielmehr letztlich in der Autorität der zu verkündenden Sache selbst zu begründen und hat darin auch ihr letztes Kriterium. Aber diese Aufgaben der Theologie sind erst noch in Angriff zu nehmen.

K.s positive Bestimmung der kirchlichen Unfehlbarkeit als Perennität in der Wahrheit trotz aller ständig möglichen Irrtümer scheint mir demgegenüber durchaus unzureichend zu sein. Es dürfte sich im Sinn heutiger Ideologiekritik um eine typische Leerformel handeln. Sie ermöglicht es nicht anzugeben, worin die Wahrheit und worin der Irrtum besteht. Die Formel würde gelten, welches auch immer der Zustand der Kirche ist; sie ist außer durch ein völliges Verschwinden der Kirche durch nichts falsifizierbar und hat deshalb in Wirklichkeit keine inhaltliche Bedeutung.

Näherhin erweckt die Künigsche Interpretation der kirchlichen Unfehlbarkeit den Eindruck, daß hier das Neue Testament alttestamentlich interpretiert wird. Er schreibt: „Wie das alte, so ist auch das neue Gottesvolk keineswegs in Sicherheit. Es hat seinen Weg zu gehen durch Versuchung, Anfechtung, Schuld hindurch, von Müdigkeit, Glaubensschwäche und Hoffnungslosigkeit bedroht. Wie dem alten, so ist auch dem neuen Gottesvolk eine Verheißung geschenkt, die erst nach aller Mühe und Unrast eines langen Weges, die erst nach aller Bewährung im Glauben, Durchhalten und Beharren, in festem Vertrauen und unerschütterlicher Gewißheit durch Kampf, Leiden und Tod hindurch den Eingang in die Ruhe verspricht“ (146). Es gelingt K. nicht, dies alles nun christlich zu interpretieren und den wirklich entscheidenden Unterschied zwischen AT und NT herauszuarbeiten. Was er als das Eigentliche des Neuen Bundes ansieht, trifft bereits für das Selbstverständnis des Alten Bundes zu: „Das ‚Wort‘ der Offenbarung, das an das neue Gottesvolk ergangen ist, ist kein vorläufiges mehr; es ist das letzte und definitive“ (ebd.). Das Alte Testament hat sogar schon den Noah-Bund als einen endgültigen und definitiven bezeichnen zu können geglaubt (vgl. Gen 17, 7-19). Umgekehrt relativiert der Verf. dann auch wieder die Endgültigkeit des Neuen Testaments. Selbst das Evangelium habe noch nicht „die ganze Wahrheit, die volle Offenbarung“ (145) gebracht. Im Grunde hänge die Zukunft des Glaubens an der Anstrengung der Christen: „Wer ist es denn, der dafür sorgt, daß die Indefektibilität der Kirche nicht nur eine unwirkliche Theorie bleibt oder auch nur eine leere göttliche Verheißung, sondern vielmehr eine in dieser Gemeinschaft wirkliche Wirklichkeit?“ (154). Kann man in christlichem Verständnis den Begriff einer möglicherweise „leeren“ göttlichen Verheißung überhaupt bilden? Ähnlich scheint auch der Begriff eines nur „vorläufigen“ Gotteswortes (146) im christlichen Verständnis eigentlich eine ‚*contradictio in adiecto*‘ zu sein und allenfalls zu besagen, daß etwas in dem Sinn, in dem man es für das Wort Gottes hielt, gar kein Wort Gottes war. So ist ja das Alte Testament nur in seiner christlichen Interpretation überhaupt als Wort Gottes verstehbar, aber dann auch nicht mehr als ein nur „vorläufiges“ Wort. Ein Gottesverständnis, das die Formulierung erlaubt, Gott allein sei „im einzelnen und sogar in jedem Fall“ frei von Irrtum (151), bewegt sich im Bereich bloßer Weltanschauung, wonach im Wort Gottes Beliebiges mitgeteilt werden könnte.

Der eigentliche Grund für das Ungenügen der positiven Antwort K.s dürfte in seinem unreflektiert vorchristlichen „Wort-Gottes“-Begriff liegen: „Auch Glaubenssätze sind ja nie unmittelbares Gotteswort, sondern bestenfalls in und durch Menschenwort bezeugtes und vermitteltes Gotteswort: vernehmbar, tradierbar als Menschensätze“ (128). Das Mißverständnis liegt in der Aufstellung der Alternative „unmittelbar“ oder „vermittelt“. Wort Gottes im strengen Sinn seiner Selbstzusage ist überhaupt nur möglich als von vornherein – was die Menschwerdung Gottes impliziert – menschliches Wort, gesprochen von einem Menschen zum anderen: „Daß dieses Wort geschehen ist und darum auch weiter sagbar ist, daß also ein Mensch dem andern Gott zuzusagen vermag als den, der sich darin selbst zusagt, das ist Gewißheit des christlichen Glaubens“ (G. Ebeling). Die Vorstellung, daß rechte Glaubensverkündigung gleichwohl nur eine depotenzierte Form von Gottes Wort sei, geht am christlichen Verständnis vorbei. Rechte Glaubensverkündigung als ‚*viva vox evangelii*‘, in der die wahre Alternative von Glaube und Unglaube zur Klarheit gelangt, ist Gottes Wort, wenn auch allein in dem Sinn, in dem sie sich auf die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus hin verstehen läßt (und in einem anderen Sinn läßt sie sich

gar nicht wirklich verstehen). Aber in diesem Sinn kommt gerade dem menschlichen Wort göttliche Verlässlichkeit zu. Noch vor einer Betrachtung der spezifischen Weise, wie sich auch ein besonderes Lehramt aus dem ‚fidei non potest subesse falsum‘ begründen läßt, folgt jedenfalls die Möglichkeit von schlechterdings unfehlbaren Glaubensaussagen bereits aus dem Wesen des Glaubens selbst.

Es sei nur nebenbei angemerkt, daß das dem unzureichenden „Wort-Gottes“-Begriff bei K. entsprechende Glaubensverständnis sich naturgemäß nicht aus der Alternative von Fideismus und Rationalismus bzw. einer Mischung aus beidem zu befreien vermag (vgl. 153). In der diesem Abschnitt vorausgehenden Passage fällt ein lyrisch-rhythmischer Predigtton unangenehm auf. Sein eigener Stil mag hier schließlich dem Verf. die Frage aufgedrängt haben: „Ist das alles nicht eine Wahrheit, allzu schön, um wahr zu sein?“ (152).

Leider kann K.s Verständnis von der Indefektibilität der Kirche in der Wahrheit auch kaum zu Recht beanspruchen, ein wirklicher Beitrag zur ökumenischen Verständigung zu sein (162). Es widerspricht der reformatorischen Korrelation von Gott, Wort, Glauben. Man solle sich – so K. – in der Verkündigung zwar um wahre Sätze bemühen, aber Gewißheit stelle sich nicht durch diese wahren Sätze ein: „Sie stellt sich erst dann ein, wenn sich der Angesprochene, mag nun der einzelne Satz mehr oder weniger wahr sein, mehr oder weniger der Botschaft adäquat sein, auf diese Botschaft einläßt: wenn er sich auf den einläßt, der in dieser Botschaft verkündigt wird“ (156). Damit wird die „Botschaft“ jenseits des Wortes gestellt; das Wort wird zu einem inadäquaten Reden über eine von ihm getrennte Sache, auf die es vielleicht hinweisen, die es aber nicht selbst zu gewähren vermag. Wie soll man sich aber auf „die Botschaft“ einlassen können, wenn im Wort gar nicht herauskommt, worin sie besteht? Wenn Gottes Wort wirklich das zu sagen vermag, was er uns sagen will, dann muß sich in der ‚viva vox evangelii‘, wenn sie im Glauben gehört wird, die sonstige „grundlegende Inadäquatheit und Unzulänglichkeit der Sprache“ (129) als überwunden erweisen. Gerade für reformatorisches Verständnis vermag nur ein solches eindeutig machendes Wort wirklich Wort Gottes zu sein. *Luther* hat schlechterdings wahre Glaubenssätze gemeint, wenn er sagte: ‚Nihil apud Christianos notius et celebratius, quam assertio. Tolle assertiones, et Christianismus tulisti. (. . .) Spiritus Sanctus non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores‘ (WA 18; 603, 28 f. 605, 32–35). Und er hat gerade aus dem Primat des Wortes Gottes über die Kirche gefolgert, daß sie das Wort Gottes von bloßem Menschenwort definitiv zu unterscheiden vermag: ‚Verbum dei enim supra Ecclesiam est incomparabiliter, in quo nihil statuere, ordinare, facere, sed tantum statui, ordinari, fieri habet tanquam creatura. (. . .) Hoc sane habet Ecclesia, quod potest discernere verbum dei a verbis hominum‘ (WA 6; 560, 36 – 561, 2). Will K. in seinem „ökumenischen“ Gespräch dahinter zurück?

Es bleibt gleichwohl bei der Herausforderung an die katholische Theologie, kirchliche Unfehlbarkeit so zu bestimmen, daß deutlich wird, warum falsche Berufung darauf zu keiner als Glaubensaussage verständlichen Aussage führt und sich schon dadurch als nichtig erweist. In diesem Verständnis ist die ‚assistentia Spiritus Sancti‘ eine innere Wirklichkeit des zu Glaubenden selbst.

P. Knauer, S. J.

Hengel, Martin, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, hrsg. v. J. Jeremias u. O. Michel, 10). Gr. 8^o (VIII u. 692 S.) Tübingen 1969, Mohr. Br. 137.– DM; Ln. 145.– DM.

Dieses Werk ist ein neues Handbuch und zugleich eine umfangreiche Materialsammlung über eine Zeitspanne und über einen geographischen Raum, welche für die Erforschung des Christentums von größter Bedeutung sind. Die Wechselbeziehung zwischen „Judentum“ und „Hellenismus“ in Palästina vom 3. Jh. bis zum 2. Jh. v. Chr. soll dargestellt werden. Damit wird eine Lücke an zusammenfassender Information ausgefüllt; konnte man sich doch bisher nur anhand von Einzelabhandlungen über diese Zeit orientieren oder durch altertumswissenschaftliche Handbücher und Geschichtswerke, die dem palästinischen Raum keine ausgezeichnete Aufmerk-