

FEHLBAR ODER UNFEHLBAR? ZU KÜNGS Bilanz der Debatte. – In dem von ihm herausgegebenen Sammelband »Fehlbar? Eine Bilanz«¹ äußert sich Hans Küng mit Befriedigung über die Unfehlbarkeitsdebatte. Er glaubt als Ergebnis verbuchen zu können, daß es sich als berechtigt erwiesen habe, die Möglichkeit unfehlbar wahrer Glaubenssätze in Frage zu stellen. Die Gegenposition erscheine nach dem von K. Rahner edierten Band »Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng«² als unbegründete Behauptung. Dieses Problem sei allerdings nur eine sehr sekundäre, periphere Frage angesichts der Tatsache, daß er auch mit denen, die diese Position noch verteidigen, im wesentlichen übereinstimme (F 371 ff.; 382 f.). Eine solche Bilanz wird den in Erstaunen setzen, der die Entfaltung des Küngschen Ansatzes von den »Strukturen der Kirche« (1962) über »Die Kirche«³ bis zu »Unfehlbar? Eine Anfrage«⁴ verfolgte: Soll das entscheidende Ergebnis der grundlegenden Thesen, welche eine Wende in der Ekklesiologie herbeiführen und die restlichen Hindernisse eines ökumenischen Konsenses wegräumen sollten, zu einer Nebensache geworden sein? Stellen wir diese Frage vorerst zurück, um statt dessen ein Ergebnis vorwegzunehmen: Küngs Position liegt jetzt klar und offen da, ihre Konsequenzen erscheinen in scharfen Konturen und lassen so zugleich die Grundoptionen deutlicher erkennen.

Mitten in die Problematik hinein führt die Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils, im besonderen um das »ex sese, non autem ex consensu ecclesiae« (DS 3074). Küng wird nur volle Zustimmung finden, wenn er betont, der Papst sei bei einer Kathedralentscheidung an den Glauben der Kirche gebunden. Es trifft auch zu, daß das Konzil keine unbedingt verpflichtende Norm für die Art und Weise

aufstellt, in der er sich zuvor des Glaubenskonsenses der Kirche vergewissern muß. Doch geht Küng weit über eine solche Interpretation hinaus. Nach seiner Darstellung beurteilt und bestimmt der Papst in eigener Entscheidung, was die Offenbarung sagt, was Glaube der Kirche ist. Um die Möglichkeit eines willkürlichen Handelns des römischen Bischofs in aller Schärfe als Problem zu zeigen, greift er zu einem Beispiel, das geeignet ist, die vatikanische Definition dem Gelächter preiszugeben: Wenn der Papst nur wolle, könne er auch die unbesleckte Empfängnis Josephs definieren. Der Papst schafft also selber Tradition – er »bereitet das Volk vor« –, um sie dann zur Grundlage seiner Definition zu machen (F 357–361). Solches anzunehmen, hieße aber nun doch, die ganze Kirche als passiven Adressaten willkürlicher römischer Äußerungen zu sehen. Das Konzil lehrt das Gegenteil gerade in der Unfehlbarkeitsdefinition: die ganze Kirche ist unfehlbar, als ganze bewahrt sie den Glauben unversehrt gegen verfälschende Interpretationen und Traditionen – und dies bedeutet doch gewiß kritisches Urteilen im Glauben. Hier zeigt sich auch, wie problematisch es ist, Dogmen als von vornherein garantiert irrtumsfreie Sätze zu bezeichnen. Sie sind – in ganz bestimmtem Sinn – unfehlbar nur im nachhinein: sie gründen immer auf der überlieferten Botschaft, die nie willkürlich konstruiert werden kann. Unfehlbarkeit bedeutet die Vollmacht, das Evangelium treu zu bewahren und unverkürzt zu verkündigen. Nur eine so verankerte letztverbindliche Definition des Papstes wird mit Sicherheit – etwa im aktiven Geschehen eines Konzils – von der Kirche rezipiert und damit Teil der kirchlichen Überlieferung.

Nach Küng kann sich die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht auf die gesamtkirchliche Tradition stützen. Der Primat entwickelte sich vielmehr als spezifisch römische Tradition, als ein sich steigernder Anspruch römischer Bischöfe, der vor allem bei Leo I. zur Behauptung eines Primats göttlichen Rechtes führte. Er entfaltete sich in

¹ Zürich/Einsiedeln/Köln 1973; = F.

² Freiburg/Basel/Wien 1971; = A.

³ Freiburg/Basel/Wien 1967; = K.

⁴ Zürich/Einsiedeln/Köln 1970; = U.

einem Prozeß der Zentralisierung, der mit der gregorianischen Reform – basierend auf den Fälschungen der pseudoisidorischen Dekretalen – einen Höhepunkt erreichte. Thomas von Aquin blieb es vorbehalten, diese Entwicklung theologisch zu sanktionieren und die vatikanische Definition entscheidend vorzubereiten, ohne freilich selbst ausdrücklich von Unfehlbarkeit zu sprechen. In diese Perspektive fügt sich für Küng jetzt – von ihm als die größte Überraschung der gegenwärtigen Debatte begrüßt – die Behauptung von B. Tierney ein, die Unfehlbarkeitsidee habe sich nicht langsam entfaltet, sondern sei – erfunden von dem exzentrischen Franziskaner Petrus Olivi – gegen Ende des 13. Jahrhunderts plötzlich ans Licht getreten. Nach Küng hat diese Idee sich allerdings lange Zeit nicht wirklich durchgesetzt, sondern ist erst im 19. Jahrhundert als »eine neue Idee« (J. Langlois) aufgenommen worden. Der Osten habe die ganze, auf so fragwürdigen politischen und theologischen Faktoren beruhende Entwicklung nie anerkannt. Dies zeige sich gerade daran, daß die vom Ersten Vatikanischen Konzil als Zeugnisse der Überlieferung der ganzen Kirche angeführten Texte der ökumenischen Konzilien von Konstantinopel (869/870), Lyon (1274) und Florenz (1439–1445) in Wirklichkeit »von Römern verfertigte römische Bekenntnisse zum römischen Primat« (U 97) waren (U 90–98; F 422–426).

Nun waren sich aber die lateinischen Bischöfe und Theologen des Konzils von Florenz dessen wohl bewußt, daß eine Einigung mit dem Osten gerade in der Frage des päpstlichen Primats nicht mit der bloßen Berufung auf eine westliche Überlieferung erreicht werden konnte. Ein Studium der konziliaren Dokumente läßt erkennen, wie sehr die östliche Tradition den Gegenstand der Diskussion bildete und sich als Voraussetzung der Einigung bewährte. So bildet denn auch nicht eine römische Sondertradition die Grundlage der sachgerechten Interpretation des Textes, sondern gerade die Vätertradition des Ostens, welche die gemeinkirchliche Überlieferung spiegelt. Bezeichnend für diese Tradition ist auch das 6. ökumenische Konzil (680/681). Mit großer

Selbstverständlichkeit erkennt es den Bischof von Rom als Nachfolger Petri an, dem die Hirtensorge für die ganze Herde Gottes anvertraut ist, und nimmt deshalb angesichts der christologischen Streitigkeiten das Schreiben des Papstes Agatho als ein von Gott beglaubigtes Wort des Apostels Petrus auf: »Der hohe Erstapostel führte mit uns (in der Synode) den Kampf. Denn sein Nachahmer und der Nachfolger auf seiner Kathedra war bei uns, um uns zu stärken und uns in seinem Brief das Mysterium der Gottesweisheit zu erhellen. Ein von Gott eingraviertes Bekenntnis streckte Dir (dem Kaiser) das alt ehrwürdige Rom entgegen. ... Und laut sprach durch Agatho Petrus.«⁵

Der Osten repizierte allerdings auch römische Texte. Entscheidend für die Deutung eines solchen Vorgangs sind aber die Voraussetzungen und Bedingungen, unter denen er sich abspielte. Ein wichtiges Beispiel dafür ist die Formel, auf die sich das Erste Vatikanische Konzil stützt und die es dem 8. ökumenischen Konzil entnimmt, die aber im frühen 6. Jahrhundert geprägt und vom orthodoxen Osten übernommen wurde⁶. Konstantinopel modifizierte den Text dabei beträchtlich entsprechend der dem Orient damals geläufigen Interpretation von Mt 16, 18, anerkannte aber zugleich den Apostolischen Stuhl als letzten Maßstab des wahren Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft in einer zerspaltenen Christenheit. Dies verwundert nicht, da der Bischof von Rom als Nachfolger des Apostels Petrus und so zugleich als Hirt und Lehrer der gesamten Kirche anerkannt war, wie vielfältige und unverdächtige östliche Dokumente dieser Zeit bekunden – als bezeichnende Beispiele einer erstaunlichen Einhelligkeit des Ostens und des Westens gerade in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends⁷.

⁵ Mansi XI, 665 C-D; weitere eindrucksvolle Texte ebd. 684 B-D, 688 B-C, 716 B, 717 A-B.

⁶ Vgl. DS 3066 mit DS 363–365.

⁷ Eine größere Sammlung von Aufsätzen zu diesem Thema wird voraussichtlich im Frühjahr 1974 in einem Band der Zeitschrift »Istina« erscheinen.

Das Erste Vatikanische Konzil stützt sich in der Tat nicht auf eine partikuläre mittelalterliche, sondern auf die gesamtkirchliche Tradition. Tierney verzichtet auf eine Begründung für seine Behauptung, die Unfehlbarkeitslehre sei gegen Ende des 13. Jahrhunderts bei Olivi ohne Vorbereitung aufgetaucht. Ebenso wenig bemüht er sich nachzuweisen, daß das Erste Vatikanische Konzil gerade dessen Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit und ihren Kriterien – ein extremes Ergebnis des mittelalterlichen Zentralismus und besonders des Armutsstreites – sich zu eigen machte. Das Konzil hat im Gegenteil solche übersteigerte Auffassungen zurückgewiesen. Küng gesteht denn auch zu, eine wirklich maximalistische Auslegung sei durch den Konzilstext ausgeschlossen, will aber doch an einer ihr nahekommenen »römischen« Deutung festhalten, da das Konzil eine »römische Lehre« (F 362; 349 f.) biete. Damit wird er dem Konzil jedoch keineswegs gerecht. Dieses will seine Lehre – und das ist gewiß von entscheidender ökumenischer Bedeutung – im Sinn der genannten ökumenischen Konzilien und damit zugleich der gesamtkirchlichen Tradition des ersten Jahrtausends verstanden wissen.

Küng spricht davon, das Erste Vatikanische Konzil sei für die eigentliche Fragestellung blind gewesen. Damit begrenzt er seine Kritik am Konzil keineswegs, sondern gibt ihr die volle Schärfe: das Konzil baute auf einem Fundament auf, das in Wirklichkeit nicht trägt. Das Problem, das seiner Meinung nach fälschlich als gelöst angesehen wurde, heißt: Kann die Kirche – ob nun im ökumenischen Konzil oder durch den Papst – den Glauben ohne Irrtum definieren? In der Tat bedeutet jede unfehlbare Entscheidung der Kirche eine Interpretation des Glaubens, die eine verfälschende Deutung ausschließen will und so selbst den Glauben deutet. Deshalb kann die Frage gestellt werden: ist eine solche Interpretation »von vornherein« irrtumsfrei – aufgrund einer durch das Wirken des Hl. Geistes geschenkten unfehlbaren Autorität – oder ist sie irrtumsfrei nur, insofern sie sich je neu als dem Zeugnis der Schrift gemäß erweisen läßt? Küngs »Unfehlbar? Eine Anfrage« bedeutet ein einziges Plä-

doyer für die zweite Position. Neuerdings sieht er seine Auffassung durch eine Artikelserie von J. Sieben über die Konzilsidee in der alten Kirche bestätigt. Dessen Forschungsergebnisse deutet er im wesentlichen so: die Autorität der Kirche wurde damals als eine rein materiale verstanden, d. h. die Lehrautorität der Konzilien galt nur, insofern sie den apostolischen Glauben bezeugten. Erst später entwickelte sich nach Küng eine spezifisch römische Tradition, welche die Konzilsautorität als eine formale verstand; diese Auffassung mündete dann ins Erste Vatikanische Konzil ein.

Es ist eine Grundüberzeugung der alten Kirche, daß die Bischöfe Garanten der apostolischen Hinterlassenschaft sind. Sie haben teil am Auftrag der Apostel, an ihrer Sendung als bevollmächtigte Zeugen der rechten Lehre. Sie erfüllen ihre Aufgabe, indem sie die Glaubensregel bewahren, die apostolische Überlieferung bezeugen. Materiale und formale Autorität sind so unlöslich verknüpft – und darin liegt denn auch für die Kirche die Gewißheit begründet, daß sie den wahren Glauben festhält. Dieses grundlegende »Daß« bedeutet bei Definitionen eine Glaubensentscheidung zwischen unvereinbaren Auffassungen, die gleicherweise beanspruchen, Schrift und Tradition getreu zu deuten. Küng macht es zu einem »Insofern« und verkehrt es damit ins Gegenteil, indem er voraussetzt, dem Evangelium fremde Einflüsse könnten die Konzilien so sehr bestimmen, daß ihre Definitionen irrig sind, weil sie die Botschaft des Evangeliums verfälschen. Er löst damit die Texte der frühen Kirche aus dem wesentlichen Kontext ihres Verständnisses der apostolischen Nachfolge und gelangt so – indem er sie in seine eigene, neue Konzeption überträgt – zu Ergebnissen, die den Texten Gewalt antun.

Nach seiner Auffassung müssen die Hirten der Kirche freilich in Zeiten großer theologischer Verwirrung – wenn es um Sein oder Nichtsein der Kirche geht – bindende Entscheidungen treffen. Diese brauchen aber nicht unwiderruflich zu sein. Küng denkt hier nur konsequent. Nach seinem ekklesiologischen Entwurf haben die Hirten den Auftrag, in tagtäglicher Glaubensverkün-

dung Gemeinden aufzubauen und zu festigen. Dabei sind sie entscheidend an das ursprüngliche Glaubenszeugnis gebunden, das zu erheben nun aber gerade nicht ihre Aufgabe, sondern der Auftrag der Lehrer (Theologen) ist. So kann er nicht theologisch einseitig begründen, warum in einer schwierigen Situation gerade die Hirten gegen die Interpretation von Lehrern die Wahrheit des unverfälschten Evangeliums geltend machen können. Wenn ihr Wort nicht beanspruchen kann, das Evangelium getreu auszulegen – wie können sie dann die Kirche und ihre Glieder in einer Notsituation im Gewissen binden? Warum soll es überhaupt um Sein und Nichtsein der Kirche gehen, wenn die Wahrheit letztlich gar nicht in Frage steht, da sie nicht mit Sicherheit gefunden, ja geradezu verfehlt werden kann? Müßte nicht ein Pluralismus der Auffassungen – selbst wenn dies als Verwirrung erscheinen könnte – einer möglichen Fehlentscheidung, die das Evangelium verfälscht, unbedingt vorgezogen werden? Eine Verbindlichkeit von Sätzen, die nicht auf der Gewißheit ihrer Wahrheit beruht, kann man mit J. Ratzinger nur als eine totalitäre Zwangsmaßnahme bezeichnen (A 115).

Küngs Bilanz enthält auf solche Anfragen eine Antwort von weittragender Bedeutung: solche Sätze sind zweitrangig, sie berühren den eigentlichen Bereich des Glaubens nicht im wesentlichen. Dies gilt übrigens nicht bloß für die Definitionen der Konzilien und Päpste, sondern ebenso für das Glaubensbekenntnis, wie Küng gegen ein *pia interpretatio* K. Lehmanns sehr deutlich herausstellt (F 379)! Jesus Christus selber gewährt – auch durch vieldeutige und sogar falsche Sätze hindurch – Gewißheit und Trost. Hier spannt sich offenkundig der Bogen von der Ekklesiologie zur Rechtfertigungslehre. Der Glaube scheint sich auf das Wesentliche zu konzentrieren, wird aber ungewollt dem verderblichsten Auflösungsprozeß ausgeliefert. Dies enthüllt sich darin, daß die hier anstehende Frage – die von L. Scheffczyk denn auch gestellt wird (A 165) –, ob denn die Kirche den Glauben an Jesus Christus dann noch bewahren könne oder in ihm schließlich einen bloßen Menschen, etwa

einen Sozialrevolutionär, sehe und sich damit selbst als Kirche aufgebe, keine Antwort findet, es sei denn im vagen Verweis auf eine bleibende »Wahrheitsmacht« der Schrift.

In der Auslegung der Schrift und ihrer so verschiedenartigen Texte geht Küng von dem hermeneutischen Prinzip aus, das Ursprüngliche sei das Entscheidende. Im Neuen Testament zeigen sich ihm zwei gleich ursprüngliche Modelle der Kirchenverfassung, die judenchristliche und die paulinisch-heidenchristliche, die er als presbyterial-episkopale bzw. charismatische zunächst einfachhin auf die beiden Grundtypen heutiger kirchlicher Verfassungen zu übertragen scheint, um so beide grundsätzlich zu legitimieren. In Wirklichkeit verbindet er aber beide Modelle in einem eigenen, neuen systematischen Ansatz. Aus der Charismen tafel besonders des ersten Korintherbriefes deduziert er die drei Ämter der Lehrer, Propheten und Hirten, wobei er gezwungen ist, letzteren – den »Leitungsgaben«, die eine ganz untergeordnete Rolle spielen – einen völlig neuen Rang zu geben. Er vermag auch nicht zu begründen, warum die Episkopen in den späteren Stadien der paulinisch-heidenchristlichen Entwicklungslinie gerade im Sinn dieser Hirten mit ihrem von jenem der Lehrer abgegrenzten Auftrag geendet werden können und warum diese Konzeption auch noch über die judenchristliche Gemeindeverfassung gestülpt werden darf – wo doch nach den Texten die Presbyter als Hirten die ursprüngliche Lehre bewahren sollen.

In der irrigen Annahme, die paulinischen Gemeinden seien auch ohne den Apostel – in ihrer charismatischen Ordnung allein – mit allem Nötigen ausgerüstete Gemeinden, nimmt Küng eine entscheidende Zäsur in der Geschichte der jungen Kirche nicht wirklich ernst: den Weggang der Apostel, dessen theologische Deutung etwa in der Apostelgeschichte, in den Pastoralbriefen und den Evangelien geschieht und der Kirche als bleibende Norm auf den Weg gegeben wird. In diesem Augenblick finden auch die beiden Entwicklungslinien des Amtes zusammen in den Episkopen oder Presbytern, die als Hirten teilhaben an der Vollmacht der Apostel, den Glauben in der Sendung des Herrn un-

verfälscht zu verkünden und zu bewahren. In diesem Kontext steht die Handauflegung als Weitergabe bevollmächtigter Sendung, während sie bei Küng auf die Hirten (in seinem verengten Sinn) beschränkt ist und so gerade jene Sendung nicht vermittelt, zumal sie nur eine der legitimen Möglichkeiten ist. So stellt er eine eigene systematische Konzeption, die er neu aus den Ursprüngen konstruiert und die den Texten nicht angemessen ist, an die Stelle der Ordnung, in welche die biblischen Texte selber die Entwicklung einmünden lassen und welche die frühe Christenheit aufnimmt und zur vollen Ausformung bringt (K 458–522).

Die Künsche Negation der Unfehlbarkeit der Kirche zeigt sich so als Konsequenz grundlegender ekklesiologischer Entscheidungen. Von hier aus klärt sich nun auch die Frage, die wir am Anfang gestellt haben. Küng betont den breiten Konsens zu seiner positiven These, dem Festhalten an der »Indefektibilität der Kirche im Sinne eines Bleibens in der Wahrheit trotz aller unbestreitbaren Irrtümer« (F 371) und sieht in der negativen These einer Leugnung unfehlbar wahrer Sätze nur eine noch verbleibende Randfrage. In Wirklichkeit verläuft die Trennungslinie anders, da die Perennität und die darin eingeschlossene Irrtumsmöglichkeit der Kirche grundlegend verschieden verstanden wird – im Sinne des Festhaltens an einer untrüglichen Autorität der Kirche oder deren Verneinung. Die Frage kann nicht als ein nebensächliches Problem in der Schwebe bleiben, da gerade darin schon die Entscheidung läge: die Kirche glaubte dann mit Gewißheit nur noch an ihre Perennität und könnte, da sie unabdingbar an Schrift und Tradition gebunden ist, ihre Unfehlbarkeit nicht mehr bezeugen.

Stephan Horn

SACRO-POP. – SEIT DEM ENDE DER fünfziger Jahre spricht man wieder vom »neuen« Lied in der Kirche. Gemeint ist damit vor allem der Versuch, Elemente der Unterhaltungsmusik, von Jazz und Beat in die Kirchenmusik zu integrieren. Während in den vergangenen Jahrhunderten der

abendländischen Musikgeschichte Melos und Klang ein gewisses Übergewicht besaßen, tritt hier das Rhythmische, d. h. das, was man dafür hält, stärker in den Vordergrund.

Inzwischen gibt es kaum eine Kirche, in der nicht irgendwann einmal eines dieser »neuen« Lieder gesungen worden wäre. Vor allem die sogenannten Jugendgottesdienste wirkten bahnbrechend. Clevere Musikverlage witterten ein gutes Geschäft und behielten, was den finanziellen Profit betraf, Recht. Mittlerweile existiert ein neuer Terminus-technicus: Sacro-Pop.

In Deutschland gruppierten sich auf evangelischer Seite die Versuche vor allem um den Düsseldorfener Kantor Oskar Gottlieb Blarr, der seit Mitte der sechziger Jahre hier ein dankbares Betätigungsfeld sieht. Auf katholischer Seite stellte der in Duisburg wirkende Organist Leo Schuhen die ersten sogenannten »Jazzmessen« der Öffentlichkeit vor. Vor allem der Münsteraner Peter Janssens gilt heute als einer der Protagonisten der neuen Richtung. Mit eigener Band und eigenem Musikverlag, als fleißiger Liedermacher und Interpret hat Janssens es verstanden, sich einen kräftigen Teil des geschäftlichen Erfolges zu sichern.

Inzwischen haben die »neuen« Lieder ihre Unschuld verloren. Was anfangs fast wie ein Neubeginn in der Seelsorge aussah, entpuppte sich als Geschäft und enttarnte sich als Musik der getarnten Gefühle. Zu deutlich war der Griff in die musikalische Motenkiste des 19. Jahrhunderts und die Anleihe bei den kehligen Kampfliedern des Rechts- und Linksfaschismus, bei Hitlerjugend und FDJ.

Wo es gilt, den Außenstehenden einzubeziehen, ihn einzustimmen in die Gruppen-solidarität, da hat man zu allen Zeiten die psychosomatische Wirkung gemeinsamer Rhythmen benutzt, deren motorische Suggestion nicht den Intellekt angeht, sondern tiefere Schichten mobilisiert, den Herzschlag in ihren Dienst nimmt, den Pulsschlag des Blutes. Das zeigt sich in den Tänzen primitiver Kultgemeinschaften ebenso wie im Stampfschritt marschierender Kolonnen. Niemals hat eine politische Bewegung ihre Anhänger so unablässig zum Marschieren ge-