

Albert Keller SJ

Grundkurs des christlichen Glaubens

Alte Lehren neu betrachtet

Herausgegeben von Andreas R. Batlogg SJ
und Nikolaus Klein SJ

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SOMMER media, Feuchtwangen
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in Germany

ISBN 978-3-451-32387-4

Inhalt

Vorwort	15
Einführung	17
o. Einleitung	35
0.0 Verweise. Abkürzungen	35
0.1 Kurze Vorstellung dieses Buches	36
0.1.1 Inhalt dieses Buches	36
0.1.2 Ziel dieses Buches	36
0.2 Was heißt »glauben«?	37
0.2.1 »Glauben« in der Umgangssprache	37
0.2.1.1 »Glauben« als Vermuten	38
0.2.1.2 »Glauben« als »überzeugt sein«, als »etwas für wahr ansehen«	39
0.2.1.3 Glauben: Annehmen der Aussage eines anderen auf sein Wort hin	41
0.2.1.4 Glauben an: auf etwas bauen (Hingabeglaube)	41
0.2.2 Der religiöse Glaube	43
0.2.2.1 Heilsentscheidender Hingabeglaube	43
0.2.2.2 Das Verhältnis von Satzglauben und Hingabeglauben	43
0.2.3 »Glauben« im christlichen Sprachgebrauch	46
0.2.3.1 Theologischer Sprachgebrauch	46
0.2.3.2 Kirchlicher Sprachgebrauch	46
0.2.4 Verantworteter Glaube	47
0.2.4.1 Verantworteter Satzglaube	47
0.2.4.2 Glaubenszweifel	48
0.2.4.3 Aberglaube	50
0.2.4.4 Glauben und Wissen	52
0.2.4.5 Glaube und Vernunft	54
0.2.4.6 Glaubensgehorsam	55
0.2.4.7 Verantworteter Hingabeglaube	58
0.2.5 Einheit im Glauben	60
0.2.6 Glaubensbekenntnis eines Ungläubigen	62
0.3 Hauptfragen christlichen Glaubens	63
0.3.1 Christlicher Glaube	63
0.3.2 Hauptfragen	64
0.4 »Theologie«	67

0.4.1	Zum Begriff	■
0.4.2	Zur Begriffsgeschichte	69
0.4.3	Ist Theologie als Wissenschaft möglich?	70
0.5	Methode	71
0.5.1	Zur Methode dieser Untersuchung	71
0.5.2	Zur Methode der Theologie: Hermeneutik	71
0.5.2.1	Sprachverstehen	73
0.5.2.2	Verstehen einer Person	77
1.	Religion	79
1.1	Begriff	79
1.2	Religionskritik	80
1.3	Säkularisierung	83
1.3.1	Abgrenzung des Begriffs	83
1.3.2	Säkularisation als historischer Prozess	84
1.3.3	Unterscheidungen	88
1.3.4	Christliche Bewertung der Säkularisation	89
1.3.4.1	Stand der Diskussion	89
1.3.4.2	Gründe für die Bejahung rechter Säkularität	91
1.3.5	Christentum und Religion	92
1.4	Weltanschauungen und Gottesbezug	94
1.4.0	Die verschiedenen Positionen	94
1.4.1	Atheismen	95
1.4.2	Skepsis, Irrationalismus, Rationalismus	97
1.4.2.1	Skeptiker	97
1.4.2.2	Rationalismus	98
1.4.2.3	Ideologie	101
1.4.3	Die Rolle der Vernunft	103
1.4.3.1	»Verstand« und »Vernunft«	103
1.4.3.2	Gewissen	104
1.4.3.3	»Vernünftig«	105
1.4.3.4	Die unterschiedlichen Formen menschlichen Erkennens	106
1.4.4	Indifferentismus	109
2.	Gott	112
2.0	Der Mensch und das Absolute	112
2.0.1	Der Mensch ohne Absolutes	113
2.0.2	Innerweltlich Absolutes	115

2.0.3	Das Transzendent-Absolute	119
2.0.3.1	»Transzendenz«	119
2.0.3.2	Transzendent-Absolut	120
2.1	Gott in den monotheistischen Religionen	120
2.1.1	Der Ausgangspunkt	120
2.1.1.1	Das Wort »Gott«	121
2.1.1.2	Gottesbilder	121
2.1.2	Nicht monotheistische Religionen	124
2.1.3	Judentum	125
2.1.4	Islam	127
2.1.5	Christentum	128
2.2	Gott in der christlichen Philosophie	131
2.2.0	Christliche Philosophie	131
2.2.1	Zur Klärung der Ausdrucks »Gott«	132
2.2.2	Sein	134
2.2.3	Uneindeutigkeit und Analogie	135
2.2.4	Seiendes	137
2.2.5	Endliches Sein	140
2.2.6	Transzendentalien	141
2.3	Möglichkeit des Atheismus	144
3.	Christentum	147
3.1	Was heißt »Christ sein«?	147
3.1.1	»Taufscheinchristen« – »anonyme Christen«	147
3.1.2	Absolutheitsanspruch des Christentums.	150
3.2	Jesus Christus	154
3.2.1	Zugang	154
3.2.2	Schriftliche Quellen	157
3.2.2.1	Nichtchristliche Quellen	158
3.2.2.2	Neues Testament	158
3.2.3	Christologie im Neuen Testament	161
3.2.4	Das menschliche Schicksal Jesu	165
3.2.4.1	Mensch wie wir, außer der Sünde	165
3.2.4.2	Messiaserwartung	166
3.2.4.3	Tod und Auferstehung	170
3.2.5	Kurzskizze einer Christologie	172
3.2.5.1	Exkurs zu »Person«	174
3.2.5.2	Exkurs zu Gehorsam	175

3.3	Trinität	178
3.3.1	Geheimnis	179
3.3.2	Die Frage nach Dreifaltigkeit als Aufgabe	180
3.3.3	Erster Ausgangspunkt: Neues Testament	182
3.3.3.1	Die Gottheit Jesu.	183
3.3.3.2	Der Heilige Geist	184
3.3.4	Kirchliche Lehraussagen	185
3.3.5	Ansatz einer Trinitätstheologie	187
3.3.6	Mitte oder Rand des Glaubens	189
3.3.6.1	Zugang	189
3.3.6.2	Bedeutung	191
4.	Schöpfung	196
4.1	Was heißt »Schöpfung«?	196
4.2	Schöpfung und Welterklärung	201
4.2.1	Erklärung innerweltliche Gegebenheiten	201
4.2.2	Warum Schöpfung?	203
4.2.3	Wozu die Welt– Ziel der Schöpfung	205
4.2.4	Ziel der Geschichte	206
4.3	Ziel des Menschen	213
4.3.1	Die Antwort des Glaubens	213
4.3.2	Christentum ist keine Morallehre	214
4.3.2.1	Drei Modellvorschläge einer »Christlichen Moral«	214
4.3.2.2	Die christliche Moral als Alternative	215
4.3.2.3	Die christliche Moral als Korrektiv	215
4.3.2.4	Die christliche Moral als Additiv	215
4.3.3	Weitere Klärung	216
4.3.3.1	Christliche Zusatznormen	216
4.3.3.2	Theologische Argumente	217
4.3.3.3	Philosophische Gegenargumente	217
4.3.3.4	Konsequenzen	218
4.4	Ein philosophischer Ethikansatz	219
4.4.1	Zur Begriffsklärung	219
4.4.2	Der Ausgangspunkt	221
4.4.3	Autonomie und Unbedingtheit der Ethik	223
4.4.4	Die Frage nach dem letzten Ziel	226
4.4.5	Verbindung von Notwendigkeit und Freiheit	228
4.4.6	Freiheit als Ziel und Norm	230

4.4.7	Freiheit und Mitmenschlichkeit	232
4.4.8	Freiheit und Gott	234
4.4.9	Ziel des Einzelnen	236
4.5	Zielethik – Verpflichtende Utopie	237
4.6	Das Übel	240
4.6.1	Der Begriff »gut«	240
4.6.2	»Sollen«	242
4.6.2.1	»Sollen« und »Müssen«	242
4.6.2.2	Drei Bedingungen des Sollens	242
4.6.2.3	Rangordnung des Gesollten	243
4.6.2.4	Das Verhältnis von »gut« und »gesollt«	243
4.6.3	»Übel«	244
4.6.3.1	Der Begriff »Übel«	244
4.6.3.2	Das »ethisch Schlechte«	245
4.7	Vorsehung	247
4.8	Wie kann Gott Übel zulassen?	249
5.	Offenbarung	256
5.1	Offenbarung	256
5.2	Das zwischenmenschliche Verstehen	256
5.2.1	Spontanäußerungen	256
5.2.2	Bewusstes Kundgeben	257
5.2.3	Sprache als Anspruch	258
5.3.4	Nichtsprachliche Kundgabe	259
5.2.5	Stufen des Verstehens	261
5.3	Kundgabe Gottes	264
5.3.1	Kein Zugang zu Gott ohne Offenbarung	264
5.3.2	Schöpfung als Offenbarung	265
5.4	Gott verstehen	267
5.4.1	Erlösung als Vorbedingung	268
5.4.2	Der Schöpfung glauben	269
5.4.3	Altes Testament als Erläuterung der Schöpfungsoffenbarung	270
5.4.4	Nichtchristliche Religionen und Weltanschauungen	270
5.4.5	Universelle Offenbarung	271
5.4.6	Vernünftigkeit und Gnade	273
5.4.7	Zwischenmenschliches Verstehen und Glauben	274
5.4.8	Der unfertige Glaube	274
5.4.9	»Wort Gottes« als unerlässliche Verstehenshilfe	275

5.5	Wort Gottes	276
5.6	Heilige Schrift	277
6.	Sünde, Vergebung, Erbsünde	283
6.1	Sünde	283
6.1.1	Das Wort »Sünde«	283
6.1.2	Sünde – unsere Verantwortung	286
6.2	Schuld	287
6.3	Vergebung	290
6.4	Erbsünde	292
6.4.1	Ursünde	293
6.4.2	Vererbte Sünde?	295
6.5	Unheile Welt	298
7.	Erlösung	302
7.1	Erlösung der Welt	302
7.1.1	Erlösung bessert die Welt nicht	302
7.1.2	Keine besseren Menschen	303
7.2	Erlösung ist kein Wiedergutmachen einer Beleidigung	305
7.3	Erlösung ist kein Sühneleiden	307
7.3.1	»Sühne«	307
7.3.2	Opfer	309
7.3.2.1	Die religiösen Opfer	309
7.3.2.2	Jesus, das Opfer	310
7.3.2.3	Das Wort »Opfer«	313
7.3.3	Leid und Liebe	314
7.4.	Erlösung heißt genug lieben für alle	316
7.4.1	Wegnahme der Sünde	316
7.4.2	Gegenwärtige Liebe Jesu	317
7.4.3	Die Schuld ist bezahlt	318
7.5	Erlösung als Einssein mit Christus	319
8.	Ewiges Leben	322
8.1	Bilder des Jenseits	322
8.1.1	Vorbemerkung: Wie sind Bilder des Jenseits zu gewinnen?	322
8.1.2	Was erhofft sich der Mensch	323

8.1.2.1	Der Mensch erhofft für sich das Glück	324
8.1.2.2	Utopisches Glück?	327
8.1.2.3	Die erhoffte Welt	331
8.1.3	Bilder der Heiligen Schrift vom Ziel des Menschen	332
8.1.3.1	Bilder aus dem Alten Testament	333
8.1.3.2	Bilder aus dem Neuen Testament	334
8.2	Theologische Anschlussüberlegungen	337
8.2.1	Wunschziel und Sollen des Menschen	337
8.2.2	Ewigkeit und Zeit, Tod und Auferstehung	338
8.2.2.1	Ewigkeit	338
8.2.2.2	Zeit	338
8.2.3	Gemeinschaft der Heiligen	340
8.2.4	Anschauung Gottes	342
8.3	Zusammenfassender Rückblick	343
8.4	Traditionelle Eschatologie: Tod – Gericht – Fegfeuer – Hölle – Himmel	346
8.4.0	Vorbemerkungen	346
8.4.0.1	Dringlichkeit der Frage	346
8.4.0.2	Hermeneutik eschatologischer Aussagen	347
8.4.0.3	Dogmenexegese	347
8.4.0.4	Ein Beispiel	348
8.4.1	Tod	349
8.4.1.1	Lehre	349
8.4.1.2	Schwierigkeiten	350
8.4.2	Gericht und Wiederkunft Christi	352
8.4.2.1	Lehre	352
8.4.2.2	Schwierigkeiten	353
8.4.3	Himmel	354
8.4.3.1	Lehre	354
8.4.3.2	Schwierigkeiten	354
8.4.4	Hölle	355
8.4.4.1	Lehre	355
8.4.4.2	Schwierigkeiten	356
8.4.5	Fegfeuer	357
8.4.5.1	Lehre	357
8.4.5.2	Schwierigkeiten	358
8.4.6	Die Auferstehung der Toten	360
8.4.6.1	Lehre	360
8.4.6.2	Schwierigkeiten	361

8.4.7	Weg zur Lösung der Schwierigkeiten	361
8.4.7.1	Begriffsklärung	362
8.4.7.2	Zur Lösung der Schwierigkeiten	365
9.	Kirche und Sakramente	374
9.1	Kirche	374
9.1.1	Kirche und Reich Gottes	374
9.1.1.1	Kernbotschaft Jesu	374
9.1.1.2	Kirchengründung	376
9.1.1.3	Himmelreich	378
9.1.1.4	Gottesherrschaft	380
9.1.1.5	Gottesherrschaft als Dienst	383
9.1.2	Kirche – das Haus Gottes	384
9.1.2.1	Der heilige Ort	384
9.1.2.2	Christliche Entsakralisierung	384
9.1.2.3	Kirchenbau	387
9.1.3	Kirche in der Gesellschaft	388
9.1.3.1	Zwiefältige Kirche	388
9.1.3.2	Kirche als Gesellschaftsideal	390
9.1.4	Kirche im Wandel	393
9.1.4.1	Die gegenwärtige Lage	393
9.1.4.2	Aufbruch des Religiösen?	396
9.1.4.3	Reaktionen	398
9.1.5	Die Adressaten der Kirche	402
9.1.5.1	Modell Großstadt	402
9.1.5.2	Der »moderne Mensch«	404
9.1.5.3	Forderungen an die Kirche	407
9.1.5.4	Idealgestalt der Kirche	410
9.1.5.5	»Dienstleistungsgesellschaft« Kirche	414
9.1.6	Kirche – theologisch	416
9.1.6.1	Das neutestamentliche Kirchenbild	416
9.1.6.2	Theologische Weiterführung	417
9.2	Ämter	420
9.2.1	Verschiedenheit	420
9.2.2	Priester	423
9.3	Papstamt	428
9.3.1	Zur Geschichte	428
9.3.2	Unfehlbarkeit	430

9.3.2.1 Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage	430
9.3.2.2 Eine These als Antwortvorschlag	431
8.3.2.3 Das missverständene Dogma	433
9.3.2.4 Das rechte Verständnis des Dogmas	434
9.3.2.5 Was die Unfehlbarkeit nicht leistet	437
9.3.2.6 Die Funktion der Unfehlbarkeit	440
9.3.2.7 Schlussfolgerungen	442
9.4 Die sieben Sakramente	443
9.4.1 Taufe und Firmung	446
9.4.2 Eucharistie	450
9.4.2.1 Der gegenwärtige Gott	450
9.4.2.2 Das eine Opfer	455
9.4.2.3 Gemeinschaft in Christus	461
9.4.2.4 Der Ritus	466
9.4.3 Bußsakrament	469
9.4.4 Ehe	473
9.5 Schlussbemerkung zum Thema »Sakramente«	475
9.6 Christlich Leben	477
9.6.1 Einstellung zur Erlösung	477
9.6.2 Was heißt erlöst leben?	479
9.6.3 Christ sein	481
9.7 Christlich beten	485
9.7.1 Die Bedeutung des Bittgebets	485
9.7.2 Gott ist durch kein Gebet zu beeinflussen	487
9.7.2.1 Es widerspricht der Erfahrung	487
9.7.2.2 Es widerspricht dem Denken	487
9.7.2.3 Es widerspricht dem Glauben	488
9.7.3 Wie beten?	488
9.7.3.1 Ehrlich beten	488
9.7.3.2 Durch Beten sich ändern	489
9.7.3.3 Vertrauend beten	490
9.7.3.4 Wozu beten?	491
9.7.3.5 Beten verändert die Welt	492
9.7.3.6 Beten verändert auch die Beziehung zwischen Menschen	492
9.7.3.7 Beten verändert den Betenden	493

10.	Gesamtresümee	496
10.1	Relativierungen	496
10.2	Rechtfertigung theologischen Nachdenkens	497
10.3	Wertung des Wissens	498
10.4	Der universelle Anspruch des Christentums	498
10.5	Der allgemeine Heilswille Gottes	502
10.6	Warum eigentlich Christ sein?	504
10.7	Auf der Suche nach dem Leben in Fülle	507
10.8	Geraffte Antwortangebote	509
10.8.1	Die atheistische Antwort	509
10.8.2	Die Antwort der Religionen	512
10.8.3	Die Eigenart der hier vorgestellten Antwort	513
10.9	Anspruch dieser Antwort	515
10.9.1	Diskussionsbasis	515
10.9.2	Diskutable Randfragen	515
10.9.3	Anspruch der Antwort des Christentums	521
10.9.4	Undogmatische Merksätze über Gott	522
11.	Literatur	524

9.3 Papstamt

9.3.1 Zur Geschichte

Dass eine große gesellschaftliche Organisation wie die Kirche einer Leitungsinstanz bedarf, lehren Vernunft und Erfahrung. Im Neuen Testament zeigt sich, dass unter den Aposteln dem Simon, von Jesus »Kephas« oder Petrus genannt, eine solche Führungsrolle zukam. In der Wahl des »ersten Papstes«, insbesondere in seiner Benennung als »Petrus«, der »Fels« kann man durchaus Jesu Sinn für Humor sehen. Diese Namensgebung ist ähnlich, wie wenn eine Schulklasse von ihrem kleinsten Mitglied sagen würde: »Das ist unser Riese.« Von allen Aposteln war Petrus nämlich der wankelmütigste und sprunghafteste, stets bereit, von einem Extrem ins andere zu fallen. Und zu diesem unzuverlässigen und flatterhaften Charakter sagt er: »Du bist der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen.« Wenn ein Chef in einem Unternehmen eine derartige Personalentscheidung träfe, würden seine Mitarbeiter zumindest hinter vorgehaltener Hand flüstern: »Das ist doch ein Witz!« Und Jesus kann sich einen solchen Witz erlauben. Er hat in einem tieferen Sinn Humor, als er uns meist zu Verfügung steht. Jedenfalls macht er damit deutlich, dass er in seiner Amtsverleihung nicht auf menschliche Vorgaben angewiesen ist.

Die Evangelien zeigen den Vorrang von Simon Petrus. In den Apostellisten nimmt er stets die erste Stelle ein:

»Die Namen der zwölf Apostel sind: an erster Stelle Simon, genannt Petrus, und sein Bruder Andreas, dann Jakobus, der Sohn des Zebedäus, und sein Bruder Johannes, Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus, der Zöllner, Jakobus, der Sohn des Alphäus, und Thaddäus, Simon Kananäus und Judas Iskariot, der ihn später ver-raten hat« (Mt 10,2–4; vgl. Mk 3,16; Lk 6,14; Apg 1,13).

Er tritt auch als Sprecher der Jünger auf (Mk 8,29; 9,5; 10,28; 11,21) und als erster Zeuge der Auferstehung (Lk 24,34, 1 Kor 15,4f.).

Besonders drei Zusagen Jesu sind für die herausgehobene Stellung von Petrus bedeutsam, nämlich: »Ich aber sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen« (Mt 16,18). Und:

»Als sie gegessen hatten, sagte Jesus [der Auferstandene] zu Simon Petrus: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese? Er antwortete ihm: Ja, Herr, du weißt, dass ich dich liebe. Jesus sagte zu ihm: Weide meine Lämmer! Zum zweiten Mal fragte er ihn: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Er antwortete ihm: Ja, Herr, du weißt, dass ich dich liebe. Jesus sagte zu ihm: Weide meine Schafe! Zum drit-

ten Mal fragte er ihn: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Da wurde Petrus traurig, weil Jesus ihn zum dritten Mal gefragt hatte: Hast du mich lieb? Er gab ihm zu Antwort: Herr, du weißt alles; du weißt, dass ich dich lieb habe. Jesus sagte zu ihm: Weide meine Schafe« (Joh 21,15–23)!

Ferner:

»Simon, Simon, der Satan hat verlangt, dass er euch wie Weizen sieben darf Ich aber habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht erlischt. Und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke deine Brüder« (Lk 22,30–34).

Angesichts dieser Schriftaussagen mutet vieles gekünstelt an, was etwa von protestantischer Seite vorgebracht wird, um nicht annehmen zu müssen, das Papstamt entspreche der Absicht Jesu, zwar gewiss oft nicht in der Art, wie es ausgeübt wird, aber doch als auf Dauer angelegter Dienst an der Kirche, wie der Zusatz »die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen« wohl verdeutlicht. Da verhindert doch oft die mitgebrachte und geschichtlich erklärbare Abneigung gegen dieses Amt eine unbefangene Schriftauslegung.

Nach der Apostelgeschichte nimmt Petrus diese Aufgabe des Öfteren wahr, z.B. bei der Wahl des Matthias (Apg 1,15), nach dem Pfingstereignis (Apg 2,14) usw. (z.B. Apg 2,38; 3,6; 4,8; 5,3; 9,32; 10,48). Allerdings bleibt er dabei eingebettet in die Gemeinde, die ihn aussendet (8,14) oder zur Rede stellt (Apg 11,2f.), wie ihn auch Paulus zurechtweist (Gal 2,11–15). Nach kaum bestrittener Überlieferung ist Petrus später nach Rom gegangen und hat dort in der Neronischen Verfolgung den Märtyrertod erlitten und ist auf dem Vatikanischen Hügel bestattet worden. Über die Dauer und die Art seiner Wirksamkeit in Rom gibt es keine verlässliche Hinweise.

In einer wechselvollen Geschichte formte sich allmählich eine innerkirchliche Vormachtstellung des Bischofs von Rom heraus mit Berufung auf Petrus und Paulus als »Gründungsmitglieder« dieser Gemeinde und auf Petrus als deren ersten Bischof – selbst wenn es sich da um eine Rückprojektion vom späteren Status des Bischofs her handelt – und zunächst gestützt auch auf die politische Bedeutung der Stadt. In einer langen Reihe von Päpsten, die neben zahlreichen heilig-mäßigen Vertretern, Kunstmäzenen und organisatorisch fähigen Köpfen auch etliche finstere Gestalten, Ehebrecher, von Nepotismus und politischer Machtgier ohne Rücksicht auf das Wohl der Kirche und des christlichen Glaubens besessenen Intriganten, ja Verbrechern, aufzuweisen hat, wuchs allmählich auch der römische Zentralismus, der seinen theoretischen Höhepunkt im Ersten Vatikanischen Konzil mit der Erklärung der universalen und unmittelbaren Jurisdiktionsvollmacht des Papstes und seiner Unfehlbar-

keit (DH 3060 bzw. 3074) erreichte und dem damals in Europa untergehenden staatlichen Absolutismus nachgebildet wurde. In der jüngeren Zeit finden sich glücklicherweise durchgehend respektable Vertreter des Papsttums, sodass es bei aller auch berechtigter Einzelkritik weit über die Kirche hinaus Ansehen genießt.

9.3.2 Unfehlbarkeit

9.3.2.1 Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage

Eine Sonderausprägung des kirchlichen Autoritätsanspruchs, anhand deren er auch beispielhaft diskutiert werden kann, stellt das im Ersten Vatikanischen Konzil aufgestellte Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes dar. Als man im Jahr 1518 in Rom vom Ablassstreit zwischen Luther und seinen Gegnern Kenntnis erhielt, tat Papst Leo X. ihn als »rixae monachales«, als »Mönchsgezänk«, ab, dessen Triebfeder er kollegialen Neid unter Theologen vermutete¹². Dass sich daraus Reformation und Kirchenspaltung entwickeln sollten, kam ihm offenbar nicht in den Sinn.

Obzwar auch die Debatte um die Unfehlbarkeit bereits zu einer Kirchenspaltung, nämlich der Abspaltung der Alt-Katholiken, beigetragen hat, dürfte ihr wohl kaum jemand die kirchenhistorische und sogar weltgeschichtliche Tragweite beimessen, die den Auseinandersetzungen am Beginn der Reformationszeit aufgrund der Konsequenzen zukommt, die sie nach sich gezogen haben. Daraus ergibt sich indes nicht sogleich, dass die Frage der Unfehlbarkeit für den Glauben belangloser wäre als die damaligen Streitpunkte. Dass von theologischen Diskussionen heute kaum mehr eine ähnliche Erschütterung ausgehen kann wie zur Zeit Luthers, liegt doch vor allem daran, dass der Glaube als ganzer weitgehend für unerheblich gehalten wird und das Leben deutlich weniger bestimmt als damals. Das aber dürfte mit eine Folge der Kirchenspaltung sein. »Wenn ein Reich in sich selbst gespalten ist, so wird es nicht bestehen können. Und wenn eine Familie in sich gespalten ist, so wird sie nicht bestehen können« (Mk 3,24f.). Profan gesagt: Jede Lehre, deren Anhänger unter sich zerstritten sind, verliert dadurch unvermeidlich an Glaubwürdigkeit; davon ist die Kirche nicht ausgenommen. Durch eine ehrliche Auseinandersetzung wird sich kein Vernünftiger abgestoßen fühlen, auch nicht dadurch, dass Argumente mit Entschiedenheit und Leidenschaft vorgetragen werden; das gehört zu einer lebendigen Gemeinschaft. Aber wo der Eindruck aufkommt, es werde nicht sachliche Meinungsverschiedenheit,

sondern persönliche Zwietracht ausgetragen, verliert nicht nur die umstrittene Frage für Außenstehende an Interesse, da sie ihnen nur der Anlass zu sein scheint, private Querelen öffentlich zu verfechten, sondern die streitenden Parteien selbst verspielen ihren Kredit, und zwar beide Seiten, unabhängig davon, ob eine recht hat.

Nun ist es zugestandenermaßen schwer, bei einer harten Auseinandersetzung den Eindruck zu vermeiden, in ihr spielten persönliche Interessen eine mitbestimmende Rolle. Um dieses Risiko einzugehen, mit der Gemeinschaft, innerhalb deren man sich streitet, in ein derart schiefes Licht zu geraten, bedarf es daher eines gewichtigen Grundes.

Ob in der Diskussion um die Unfehlbarkeit derartige Gründe vorliegen, sei hier nicht beurteilt. Aber mir scheint, dass sie nicht in der Sache gefunden werden können, um die es da geht. Und vermutlich gilt auch das Interesse, das die Öffentlichkeit an diesem Streit nimmt, nicht dem Thema »Unfehlbarkeit«, sondern vornehmlich der Affäre, dass darüber gestritten wird und von wem und wie. Ist damit behauptet, bei der Debatte um die Unfehlbarkeit handle es sich um »Mönchsgezänk«? Da es hier nicht um eine Streitigkeit zwischen Mönchen geht und auch keinesfalls unterstellt soll, dass die Streitenden zänkisch seien, verbietet sich diese Wortwahl. Dreierlei aber scheint mir diese Erörterung der Unfehlbarkeit dennoch mit »Mönchsgezänk« gemein zu haben: Sie schadet dem Ansehen der Kirche; sie ist ein innertheologisches Problem, keines der Öffentlichkeit, auch keines der Glaubenden allgemein; sie gehört selbst innerhalb der Theologie zu den in ihrer Bedeutung weit überschätzten Fragen, die ihr Gewicht vornehmlich aus der Tatsache beziehen, dass über sie gestritten wird, wobei für den Streit recht verschiedenartige Interessen – und nur selten das an der Sache – die Motive abgeben. Von dieser letzten Behauptung hängen die beiden anderen ab, denn falls die Frage der Unfehlbarkeit sachlich unerheblich ist, verdient sie es nicht, für die Glaubenden zum Problem gemacht zu werden, und es wird zum Ärgernis, wenn man sich dennoch verbissen um sie streitet. Dieser dritten Aussage also muss unsere Aufmerksamkeit gelten.

9.3.2.2 Eine These als Antwortvorschlag

Die zu erörternde These besagt demnach: Die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit ist für den Glauben des Christen sachlich von geringer Bedeutung. Dieser Satz muss zunächst kurz erläutert und dann begründet werden; dabei ist auch auf Bedenken einzugehen, die gegen ihn erhoben werden können.

Mit Unfehlbarkeit ist die Unfehlbarkeit des Papstes bei bestimmten Lehräußerungen gemeint, wie sie das Erste Vatikanische Konzil definiert hat. Die These bestreitet weder diese Definition noch möchte sie irgendeinen Zweifel daran anmelden. Sie ergreift auch nicht die Partei der »Inopportunisten«, die beim Ersten Vatikanischen Konzil (1860/71) die Meinung vertraten, der Zeitpunkt sei nicht günstig gewählt, um die Unfehlbarkeit des Papstes zu verkünden. Die These behauptet weniger und mehr als das. Sie sagt weniger; denn sie lässt es offen, ob es nicht dennoch geschichtlich angebracht war, dieses Dogma zu verkünden. Sie greift ebenso wenig die Ansicht an, dass die Frage der Unfehlbarkeit auch heute eine kirchenpolitisch und theologiegeschichtlich wichtige Aufgabe wahrnehmen könnte. Aber sie behauptet andererseits auch mehr; denn sie bestreitet, dass dieser Lehre von der Sache her, rein vom Inhalt des dogmatisch Festgestellten aus, zu irgendeiner Zeit eine erhebliche Bedeutung für den Glauben des Christen zukommen könne. Sie geht aber nicht so weit, ihr jegliches inhaltliche Gewicht abzusprechen, zumal höchst fraglich wäre, ob eine – selbst durchaus wahre und zu einem theologischen Kontext gehörige – Aussage zum Dogma erhoben werden könnte, wenn sie für den gelebten Glauben völlig belanglos bleiben müsste. Auch wenn die vorgelegte These angenommen wird, bietet sich also Unfehlbarkeit weiter als Thema für innertheologische Erörterungen an. Aber eine Diskussion über sie verliert dann jene Brisanz, die einem Problem anhaftet, das alle Gläubigen im Kern ihres Glaubens beträfe. Daher könnten diese Überlegungen dazu beitragen, den Disput über die Unfehlbarkeit zu versachlichen. Allerdings dürften sie selbst nicht unumstritten akzeptiert werden; deshalb soll in der folgenden Begründung versucht werden, ihre Strittigkeit weitestmöglich auszuräumen.

Die Begründung der These, die zugleich zu einer Herausarbeitung der engeren Bedeutung der Unfehlbarkeit führt, wird in vier Schritten vorgetragen. Im ersten wird die »quaestio facti« behandelt, nämlich darauf hingewiesen, dass das Dogma der Unfehlbarkeit schon deshalb im Glauben des Christen tatsächlich keine bestimmende Rolle spielt, weil es weithin missverstanden wird. Versucht man dieses Missverständnis auszuräumen und den Sinn des Dogmas genauer festzulegen, dann erweist es sich – so der zweite Beweisschritt – gerade in dieser größeren Exaktheit als weniger anwendbar auf die Glaubenssituation des normalen Christen. Wenn ihm aber dennoch ein entscheidendes Gewicht zuerkannt wird, so erwächst dies aus Fehlerwartungen, die man an das Dogma richtet, die dieses aber nicht erfüllen kann; das soll im dritten Begründungsschritt aufgezeigt werden. Im vierten soll schließlich umrissen werden, welche Funktion für den Glauben der Lehre von der

Unfehlbarkeit dennoch zukommt. Nicht die Unfehlbarkeit des Papstes unmittelbar, sondern die Lehre darüber steht dabei im Mittelpunkt unserer Erörterungen, wenn dieser Unterschied auch insofern vernachlässigt werden kann, als die Lehre beansprucht, wahr zu sein, also nur die tatsächliche Unfehlbarkeit wiederzugeben.

8.3.2.3 Das missverstandene Dogma

Die kirchliche Lehre von der Unfehlbarkeit kann schon deswegen auf den Glauben der Katholiken keinen unmittelbaren Einfluss von Belang ausüben, weil sie weithin gar nicht verstanden wird. Bereits das Wort »unfehlbar« verhindert ein rechtes Verständnis, wie bereits wiederholt festgestellt worden ist¹³. In der normalen Sprache gebraucht man »unfehlbar« ohnehin meist als Adverb (»Dieser Plan wird unfehlbar scheitern«); als Eigenschaft spricht man es gelegentlich einem Vorhaben oder Tun zu, wenn man ausdrücken will, dass es sein Ziel sicher erreichen wird. Seltener nennt man auch ein Erkenntnisvermögen unfehlbar, wenn es »treffsicher« ist (»Er hat ein unfehlbares Gespür für die Schwächen seines Gegners«); aber in diesem Zusammenhang ist das Wort »untrüglich« geläufiger. Auf eine Person wird das Wort kaum angewandt, höchstens in der verneinenden Formel: »Kein Mensch ist unfehlbar.« Daher sträubt sich das Sprachempfinden, von einem »unfehlbaren Menschen« zu sprechen. Dieser ungewöhnliche Ausdruck könnte vielleicht besagen sollen, dass ein Mensch nicht nur fehlerlos ist, sondern gar nicht imstande ist, Fehler zu begehen. Bereits einen fehlerlosen Menschen würde man aber eher mit leichtem Grausen als eine merkwürdige Ausgeburt bestaunen als bewundern oder gar lieben.

Von diesem Verständnis her stößt denn auch die Aussage, der Papst sei unfehlbar, verbreitet auf eine Ablehnung, die mehr im Emotionalen begründet ist als in theoretischen Überlegungen. Man verkennt die Macht der Sprachgewohnheit, wenn man glaubt, dem dadurch abhelfen zu können, dass man immer wieder erklärt, so dürfe das Wort »unfehlbar« in diesem Zusammenhang nicht verstanden werden. Wie ein Wort verstanden wird, bestimmt nämlich stets der tatsächliche Sprachgebrauch weit nachhaltiger als jede nachgeschobene Erläuterung. Aber nicht einmal die Uninformiertheit der Durchschnittskatholiken ist für das Missverständnis der Unfehlbarkeit verantwortlich zu machen; denn auch Theologen missverstehen die Bedeutung dieses Wortes offenbar. So spricht Küng etwa von »grundsätzlich unfehlbaren Sätzen«¹⁴.

Auch Theologen, die seiner Ansicht widersprechen, gebrauchen dennoch ähnliche Formulierungen, sagen etwa, eine kirchliche Lehre sei unfehlbar¹⁵.

Ein Satz kann, wenn er sinnvoll ist und behauptet wird, entweder wahr oder falsch sein. Aber was heißt, er sei unfehlbar? Küng antwortet: »Unter infalliblen Sätzen verstehen wir ganz im Sinne des Ersten Vatikanischen Konzils Aussagen, die aufgrund einer göttlichen Verheißung als von vornherein garantiert irrtumsfrei zu betrachten sind: Sätze, Propositionen, Definitionen, Formulierungen und Formeln, die nicht nur de facto nicht irrig sind, sondern grundsätzlich gar nicht irrig sein können.« Und er unterscheidet unfehlbare von verbindlichen Glaubenssätzen. Auch hier wieder übernehmen Theologen, die seine Ansicht nicht teilen, dennoch seine Terminologie und sprechen von »irrtumsfreien« Sätzen.

Von Sätzen zu sagen, sie seien nicht irrig oder irrtumsfrei, ist ein zumindest sehr verkürzter, wenn nicht schlampiger Sprachgebrauch, der in einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung keinen Platz haben sollte. Außerdem sollte man nicht ununterschieden Sätze, Propositionen, Formulierungen, Definitionen, Formeln als möglicherweise wahr nebeneinanderreihen. Nur feststellende Sätze, die sinnvoll sind und die jemand behauptet, können wahr oder falsch sein. Auch wahre Behauptungen können irreführend, missverständlich, unzweckmäßig und ungenau sein. Ein Irrtum liegt vor, wenn jemand einen falschen Satz für wahr oder einen wahren für falsch hält. Eine solche Meinung wäre dann irrig. Der Mensch irrt sich, nicht die Behauptung. Und wenn ein Mensch sich nicht irrt, also in diesem Sinn »irrtumsfrei« ist, dann ist das, was er sinnvoll behauptet, entweder wahr oder gelogen (eine Lüge ist kein Irrtum!).

Solange Theologen von unfehlbaren oder irrtumsfreien Sätzen reden, muss man den Verdacht haben, dass sie selbst nicht wissen, was sie sagen. Wenn sie meinen, diese Sätze seien wahr, warum sagen sie es dann nicht einfach? Jedenfalls wird aus solchen Debatten die Vermutung genährt, selbst etliche fachkundige Theologen seien sich über die Bedeutung des Wortes »unfehlbar« nicht hinreichend klar, sodass von einem nicht theologisch gebildeten Katholiken eine Überzeugung von der Unfehlbarkeit, die nicht durch Missverständnisse verfälscht oder verhindert ist, noch weniger zu erwarten ist. Diese Erwartung dürfte sich durch eine Umfrage leicht bestätigen lassen.

9.3.2.4 Das rechte Verständnis des Dogmas

Wenn demnach das Dogma von der Unfehlbarkeit – und das heißt ja wohl: das recht verstandene Dogma – keinen bestimmenden Einfluss auf den Glauben vieler Katholiken auszuüben vermag, weil dieses rechte Verständnis weit- hin fehlt, so bliebe doch zu fragen, ob es nicht diesen Einfluss haben könnte

und sollte, würde es hinreichend genau verstanden. Der zweite Begründungsschritt der These verneint diese Frage. Die mühsame, aber theologisch gewiss lohnende genauere Erläuterung des Dogmas, die innerhalb der Theologie schon umfassend geleistet wurde, wiederholt er nicht. Er geht zunächst von der dogmatischen Formulierung aus, die feststellt:

»Wenn der Römische Bischof ›ex cathedra‹ spricht, d.h. in der Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen mit seiner höchsten apostolischen Autorität bestimmt, eine Lehre über Glauben und Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so besitzt er aufgrund des göttlichen Beistandes, der ihm im heiligen Petrus verheißen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche ausgestattet haben wollte, wenn sie über eine Glaubens- oder Sittenlehre endgültig entscheidet. Diese Entscheidungen des Römischen Bischofs sind daher von sich aus und nicht durch die Zustimmung der Kirche unabänderlich« (vgl. DH 3064).

Für das Verständnis dieses Textes ist es natürlich ausschlaggebend, was mit Unfehlbarkeit gemeint ist. Darüber sagt die dogmatische Formulierung selbst nichts. Aber die kirchliche Interpretation gibt an, damit sei ausgedrückt, der Papst werde bei solchen »Definitionen«, diesen feierlichen Entscheidungen, vom Irrtum bewahrt¹⁶.

Auch diese Erläuterung bedarf jedoch einer weiteren Erklärung. Es ist nämlich deutlich zu machen, worauf sich der Irrtum beziehen könnte, der hier ausgeschlossen wird. Man wird antworten, das sei doch klar, er beziehe sich auf den Satz oder die Sätze, in denen eine solche Definition ausgesprochen werde. Gegenfrage: Er bezieht sich also nicht darauf, was der Papst denkt, sondern auf das, was er sagt? Mir scheint, die Antwort muss heißen: Ja, auf das, was er sagt.

Dass diese Unterscheidung nicht spitzfindig ist, mag folgendes Beispiel verdeutlichen: In der Bulle »Unam sanctam« von Bonifaz VIII. aus dem Jahr 1302 steht ein Satz, dem man einen dogmatisch verpflichtenden Charakter zuschreibt (vgl. DH, Vorbemerkung zu 870–875). Er lautet: »Dem römischen Papst sich zu unterwerfen ist für alle Menschen unbedingt zum Heil notwendig: Das erklären, behaupten, bestimmen und verkünden Wir.« Versteht man diesen Satz als eine Konkretisierung der (selbst interpretationsbedürftigen) Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche, kann er als Glaubenswahrheit gelten. Es ist aber höchst fraglich, ob ihn der Papst damals in diesem eingeschränkten Sinn verstanden hat, denn die Bulle »Unam sanctam« (1302) ist die klassische Formulierung bzw. Zusammenfassung der spezifisch mittelalterlichen Ansprüche des Papsttums auf die oberste Weltherrschaft«¹⁷.

Auch das rechte Verständnis des Glaubenssatzes »Außerhalb der Kirche kein Heil« dürfte nicht daran zu messen sein, was bei seiner Verkündung (etwa

im Vierten Laterankonzil 1215) gedacht wurde; denn damals herrschte die Meinung, »dass niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude, noch Häretiker, noch Schismatiker des ewigen Lebens teilhaft wird« (Konzil von Florenz, 1442). Daran, dass Menschen ohne ihre Schuld die Kirche nicht kennen und, wie das Zweite Vatikanische Konzil feststellt, dennoch das Heil erlangen können, dachte man nicht. Die Irrtumsfreiheit, um die es bei der Unfehlbarkeit geht, bezieht sich also wohl nicht auf eine unausgedrückte Meinung, auf das, was man sich gedacht hat, sondern auf das, was gesagt ist. Die aus einem unfehlbaren Verkündigungsakt resultierende Äußerung ist wahr – und eben darin besteht die Unfehlbarkeit des Aktes.

Aber mit dieser kurzen Feststellung ist das Problem noch keineswegs erschöpfend geklärt. Es kann nämlich weiter gefragt werden: »Wahr in welchem Verständnis?« Es ist nicht sinnvoll zu sagen, ein Satz sei an sich wahr, wenn dieses »an sich« davon absehen will, dass der Satz von irgendjemandem verstanden sein muss, damit er – in diesem Verständnis – wahr sein kann. Es hat sich nun gerade gezeigt, dass es nicht ohne Weiteres ausgemacht ist, dass es das Verständnis des verkündenden Papstes ist, in dem ein päpstliches Dogma wahr ist. Aber selbst gesetzt, in dieser Deutung wäre es immer wahr, so bliebe doch weiter offen, ob ein solcher Satz auch von irgendeinem anderen richtig verstanden, also auch in dessen Verständnis wahr ist. Wenn man sagt – und das lässt sich schwerlich bestreiten –, dass auch die durch Unfehlbarkeit garantierten wahren Sätze missverstanden werden können, so ist durch eine unfehlbare Verlautbarung allein nicht auszuschließen, dass der so festgestellte Satz doch im (Miss-)Verständnis der Mehrheit falsch wäre.

Hierin scheint der eigentliche Schwachpunkt der Lehre von der Unfehlbarkeit zu liegen, eine Schwäche, die nicht ihre Wahrheit angreift, sondern – gerade im Sinn unserer These – ihre breite Verwertbarkeit für den Glauben der Christen. Was hilft ein Satz, der wahr ist und den doch jedermann missverstehen kann? Was hilft eine Unfehlbarkeit, die das rechte Verständnis der Gläubigen nicht garantiert? Das Dogma der Unfehlbarkeit selbst stellt ja mit den Missverständnissen, denen es unterliegt, ein Paradebeispiel dafür dar, dass sich diese durch eine Dogmatisierung nicht ausschließen lassen.

Man könnte gegen diese bisherigen Darlegungen des zweiten Begründungsschritts den ernstesten Einwand erheben, er ziehe das Dogma der Unfehlbarkeit selbst in Zweifel und nicht nur seine Bedeutungsträchtigkeit für den Glauben. Denn es wird gesagt, Sätze seien nicht an sich, d.h. abgesehen von ihrem Verständnis, ihrem Sinn, wahr. (Das lässt sich schwer bestreiten.) Es wird weiter behauptet, auch durch Unfehlbarkeit garantierte Sätze seien nicht not-

wendig wahr in dem Sinn, wie sie vom Einzelnen verstanden werden, da sich auch bei Dogmen nicht ausschließen lässt, dass sie missverstanden werden. (Dafür lassen sich genügend Beispiele schwerwiegender Missverständnisse auch bei Gläubigen anführen.) Schließlich wird zumindest offengelassen oder sogar in Zweifel gezogen, dass dogmatische Aussagen in dem Verständnis wahr sein müssen, das die unfehlbar äußernde Autorität von ihnen hatte. Dann fragt sich doch, in welchem Sinn sie dann überhaupt noch wahr sein können. (Wenn aber Wahrheit nicht mehr garantiert wäre, schwände doch offenkundig auch die Unfehlbarkeit.) Bei der Beantwortung dieser Frage ist an der bereits beschriebenen einleuchtenden Feststellung festzuhalten, die eine moderne »Einführung in die Logik« so formuliert: »Nur bei einer interpretierten Sprache ist es sinnvoll, von wahren und falschen Sätzen zu sprechen«¹⁸.

Für die Interpretation und das Verständnis eines Satzes ist jedoch der Interpretationsrahmen oder – wie die Hermeneutik sagt – das Vorverständnis bestimmend. Auch für die Frage, ob ein Satz wahr oder falsch sei, ist daher das Vorverständnis, von dem her ich ihn angehe und in dem ich ihn verstehe, mitentscheidend.

Der christliche Glaube bildet für den, der glaubt, einen solchen Verständnisrahmen für die einzelnen Glaubenssätze. Ein Glaubenssatz ist wahr, heißt aus dieser Sicht: Er ist wahr in dem Verständnis, das sich vom ganzen und recht erfassten Glauben her aufschließt. Er wirkt dann – auch das ist eine hermeneutische Grundregel: der »hermeneutische Zirkel« – auf dieses Gesamtglaubensverständnis zurück. Das gilt nun auch von den durch Unfehlbarkeit garantierten Sätzen: Ihre Wahrheit ist abhängig vom rechten Glaubensverständnis dessen, der sie vernimmt; sie können aber dann, so verstanden, wieder bestimmend auf dieses rechte Glaubensverständnis zurückwirken.

9.3.2.5 Was die Unfehlbarkeit nicht leistet

Aber ist damit nicht doch, wenigstens für den »Rechtgläubigen«, ein entscheidender Nutzen der Unfehlbarkeit aufgewiesen und so die zu begründende These erschüttert? Mir scheint nicht, und zwar aus mehreren Gründen. Zum einen, das sei wiederholt, behauptet die These nicht die völlige Nutzlosigkeit der Unfehlbarkeitslehre, sondern bestreitet nur, dass sie für den tatsächlichen Glauben der Katholiken von weitreichender Bedeutung sei. Dafür stützt sie sich nicht auf die Tatsache, dass die Kirche fast zweitausend Jahre ohne dieses Dogma ausgekommen ist; denn es geht hier nicht sosehr um die dogmatische Formulierung als um die Lehre von der Unfehlbarkeit

allgemein. Um die eingeschränkte Bedeutung der Unfehlbarkeit darzutun, sei hier nur aufgezählt, was sie nicht leistet. Sie kann den Glauben nicht begründen, wie es vielleicht ein rationalistisches Glaubensverständnis wünschen würde, das dem Wissenschaftsideal des vorigen Jahrhunderts entspricht. Sie kann nämlich nicht unfehlbar garantierte Sätze als Ausgangspunkt des Glaubens, als seine Axiome sozusagen, liefern, von denen dann alles Weitere logisch abzuleiten oder wenigstens durchgehend zu begründen wäre. Einmal hängt, wie gesagt, die Wahrheit dieser Sätze von einem bereits vorgegebenen Glaubensverständnis dessen ab, der sie vernimmt. Außerdem ließe sich die Lehre von der Unfehlbarkeit, von der in dieser Sicht alles Weitere abhinge, gerade nicht noch einmal selbst so begründen, dass sie jemand unfehlbar garantiert. »Das System der christlich-katholischen Glaubenswahrheit als Ganzes und seine subjektive Annahme ruhen nicht auf dem Infallibilitätssatz; dieser wird vielmehr objektiv und subjektiv vom System getragen und hat so nur die Funktion einer relativ sekundären Kontrollinstanz innerhalb des Systems bei einem sekundären Konfliktfall, der das System als Ganzes voraussetzt und nicht selbst direkt infrage stellt«¹⁹.

Sie kann den Glauben des »Normalgläubigen« nicht absichern, wie dieser es vielleicht selbst wünschen würde. Wenn nämlich nicht wenige Katholiken die Unfehlbarkeit des Papstes nicht nur für gegeben, sondern für wünschenswert erachten, und zwar oft eine Unfehlbarkeit, die weit über die dogmatisch umschriebene hinausgeht und die ungefähr besagt, dass der Papst zumindest in allen Handlungen, die sich auf die Kirche richten, das Richtige sagt oder in die rechte Richtung führt (»Einer muss schließlich sagen, wo es lang geht!«), dann erwächst dieser »frommen« Meinung meist der verständliche Wunsch, in den als schwierig und gefährlich, weil heilsbedeutsam empfundenen Fragen des Glaubens und des ethischen Verhaltens nicht in eigener Verantwortung den rechten Weg suchen zu müssen, sondern, von dieser Verantwortung entlastet, nur den Entscheidungen eines anderen folgen zu müssen, um nicht fehlzugehen, und das in absoluter Sicherheit.

Nur erfüllt die päpstliche Unfehlbarkeit diesen Wunsch nicht. Absolute Sicherheit gewinnt der »Normalgläubige« – und nicht nur er – schon deshalb nicht auf diesem Weg, weil er sich weder über die Rechtmäßigkeit des Papstes mit absoluter Gewissheit versichern kann noch darüber, ob die Vorbedingungen für eine unfehlbare Lehräußerung gegeben sind, zu denen es z.B. auch gehört, dass der Papst nicht »eine neue Lehre veröffentlichen« könnte, sondern nur »mit dem Beistand des Heiligen Geistes die durch die Apostel überlieferte Offenbarung, das Gut des Glaubens, heilig bewahren und getreu auslegen« kann (Erstes Vatikanisches Konzil). Vor allem aber ist dem Gläubi-

gen weder der Wortlaut noch der Verkündigungsakt einer dogmatischen Äußerung unmittelbar zugänglich, außer er wäre bei einer »Definition« anwesend, noch die Wortbedeutung, wenn er nicht ein guter Latinist ist, noch der Sinn der Aussage, wenn er nicht ein umfassend informierter Theologe ist.

Hinter der Frage nach der Rechtmäßigkeit des Papstes verbirgt sich eine weitere, nämlich ob der Papst Häretiker sein, also vom rechten Glauben abfallen könne. Das scheint auf den ersten Blick zumindest im Fall unfehlbarer Äußerungsakte durch das Unfehlbarkeitsdogma ausgeschlossen, das versichert: »Wenn der Römische Bischof ›ex cathedra‹ spricht,« d.h., in der Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen besitzt er Unfehlbarkeit. Falls er jedoch eine Irrlehre verträte, distanzierte er sich dadurch von der Kirche und könnte folglich auch nicht mehr sein kirchliches Amt ausüben, also ›ex cathedra‹ sprechen. So betrachtet läuft dieses Dogma auf die Feststellung hinaus: »Wenn der Papst ex cathedra den rechten Glauben verkündet, also die Wahrheit spricht, sagt er die Wahrheit.« Um das festzustellen bräuchte man allerdings kein Dogma.

Wenn jemand einwendet, eine derartig rundum abgesicherte absolute Gewissheit dürfe nicht verlangt werden, dann ist ihm also unter Vorbehalt zuzustimmen: Zu unfehlbar garantierten Glaubensaussagen gibt es keinen unfehlbar garantierten Zugang. Der Vorbehalt: Aber zum Glauben selbst gehört es, dass ich in ihm absolut gewiss bin. Eben deshalb lässt sich diese Gewissheit nicht von der Unfehlbarkeit herleiten.

Auf die Frage, worin diese Gewissheit denn sonst gründe, wenn nicht auf der verbürgten Glaubensbotschaft, kann hier leider nur mit einer Andeutung eingegangen werden. Ihr Grund liegt wohl in der unausweichlichen Hinordnung des Menschen auf das Absolute, von dem er im Glauben erfährt, dass es Gott ist, und die er entdeckt, wenn er sich um die Grundentscheidung seines Lebens müht. Diese kurze Bemerkung mag darauf hinweisen, dass eine umfassendere Einordnung der Unfehlbarkeitsfrage auch grundsätzliche fundamentaltheologische Erörterungen voraussetzte.

Der Durchschnittschrist begegnet jedenfalls keinen unfehlbaren Äußerungen, bestenfalls deren Übersetzungen. Sein Glaube ist auch nicht von solchen dogmatischen Formulierungen getragen, sondern von dem, was er von Eltern und Lehrern und dem Pfarrer in der Schule oder auf der Kanzel erfährt, eventuell noch unterstützt von religiösen oder theologischen Veröffentlichungen. Zudem sind die Fragen, die für seinen Glauben wichtig sind, weil sie ihn irritieren oder quälen oder als Gegenargumente erschüttern, kaum je unfehlbar entschieden worden – vielleicht muss man sagen: glück-

licherweise –, ob es sich um die Verurteilung Galileis oder den Kampf gegen die Abstammungslehre, um die »Pillenenzyklika« oder die kirchliche Ehegesetzgebung, um Hexenverbrennung oder Rechtfertigung der Todesstrafe, um die Verpflichtung zum Zölibat oder den Ausschluss des Priestertums der Frau handelt. In all diesen Fragen muss er sich seine christliche Überzeugung erarbeiten, ohne sich auf unfehlbare Entscheidungen des Papstes berufen zu können oder zu müssen.

Dies aber stellt nicht eine dem »Durchschnittschristen« vorbehaltene Situation dar, dass er für seinen Glauben ohne unfehlbar garantierte Sätze auskommen kann. Auch ein Theologe oder ein Bischof – nehmen wir an, sie seien deutschsprachig –, der vor sich selbst ausdrücklich Rechenschaft geben wollte, was er genau besehen glaubt (und das dürfte gar nicht so häufig vorkommen und braucht es auch nicht), wird seinen Glauben in Sätze fassen müssen, denen er ohne Rückhalt zustimmen kann. Diese Sätze werden aber kaum je in der unveränderten Wiedergabe eines Dogmas bestehen, sie werden ja jedenfalls nicht griechisch oder lateinisch formuliert sein. Freilich kann sich ein Theologe eher als der Laie zu den dogmatischen Quellen durcharbeiten, um seinen Glauben daran zu orientieren. Aber auch für ihn ist es dann nicht damit getan, den Originaltext zur Kenntnis zu nehmen; er wird vielmehr dessen Sinn mithilfe seines theologischen Wissens und meist noch weiterer gründlicher Studien herausarbeiten und in die Sprache umsetzen müssen, in der er selbst seine Glaubensaussagen ausdrückt, um sie daran messen zu können. Vor allem aber wird – und darin unterscheidet er sich nicht vom »Durchschnittschristen« – sein eigenes Glaubensverständnis den Hintergrund abgeben, von dem her er erst die dogmatische Aussage richtig verstehen und beurteilen kann.

Auch aus den Überlegungen dieses dritten Begründungsschritts muss also gefolgert werden, dass der Unfehlbarkeit und den durch sie garantierten Äußerungen des Papstes keine besondere Bedeutung für den Glauben des einzelnen Christen zukommt.

9.3.2.6 Die Funktion der Unfehlbarkeit

So fragt sich schließlich, welche Aufgabe für den Glauben des Christen der Unfehlbarkeit überhaupt noch verbleibt, und zwar – so kann man ausweitend fragen – sogar des unfehlbaren Lehramts der Kirche überhaupt, also nicht allein des Papstes. Mir scheint, zumindest zwei Dienste kann man die dieses Lehramt dem Glauben zu leisten hat. Der erste ist der einer bisweilen unerlässlichen Orientierungshilfe. In Anlehnung an eine Äußerung von Karl

Rahner, mit der er seine Auffassung von der Künigs abheben möchte²⁰, lässt sich etwa eine Formulierung vorschlagen, mit der ein Katholik die Abhängigkeit seines Glaubens von der Kirche umreißen könnte. Sie hieße etwa: Das Glaubensbewusstsein der Kirche ist die maßgebliche äußere Instanz für meinen christlichen Glauben, und zwar so, wie es sich vor allem in der Heiligen Schrift und dann in den Lehrentscheidungen des ordentlichen und außerordentlichen Lehramts der Kirche ausspricht und aus der einmütigen Auffassung der Gläubigen ergibt. Die den Glauben der Kirche feststellenden Aussagen des Lehramts können so verbindlich aufgestellt (und dann eben auch für mich bindend) sein, dass ich keine ihrem rechten Verständnis entgegengesetzte Meinung vertreten kann, ohne gegen meinen Glauben an Christus zu verstoßen. Im letzten Satz ist auch die zweite Funktion des unfehlbaren Lehramts mit ausgedrückt: Es kann verbindliche *Sprachregelungen* treffen, etwa um der Einheit der Kirche oder dem Verständnis der Gläubigen zu dienen. Wenn das Lehramt für diese Festlegungen nicht bindend fordern könnte, man müsse sich als Christ daran halten, dann könnte es diesen Dienst nicht leisten. Die Unfehlbarkeit garantiert uns, dass die in höchster Verbindlichkeit geäußerten Glaubensaussagen und Sprachregelungen – recht verstanden – dem Glauben und der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden dienen. Obwohl diese das rechte Glaubensverständnis – die entscheidende innere Glaubenssubstanz – voraussetzen müssen, um recht verstanden zu werden, wirken sie doch dann ihrerseits auf dieses Glaubensverständnis des Einzelnen und damit auch auf das Glaubensbewusstsein der Kirche zurück. Sie können allerdings dieses rechte Glaubensverständnis weder ersetzen noch allein begründen, noch von außen mit absoluter Sicherheit bestimmen. Aber es käme gar keine Verbindlichkeit von Äußerungen oder Festlegungen im Bereich des Glaubens zustande, wenn ich nur jene Aussagen gelten ließe, die ich aus Eigenem als wahr erkannt oder bewiesen hätte. Ich könnte jedoch andererseits nichts als verbindlich für meinen Glauben anerkennen, falls ich befürchten müsste, ihm dadurch zu schaden. Daher muss zumindest ausgeschlossen sein, dass Aussagen und Regelungen, die von der Kirche mit höchster Verbindlichkeit an mich gerichtet werden – vorausgesetzt, ich verstehe sie richtig –, meinen Glauben beeinträchtigen. Eben das verbürgt die Unfehlbarkeit der Kirche, die auch unter besonderen Umständen einzelnen päpstlichen Entscheidungen zukommen kann.

9.3.2.7 Schlussfolgerungen

Nur vom rechten Glauben aus – kann man kurz zusammenfassen – sind die mit höchster Verbindlichkeit vorgelegten Lehräußerungen der Kirche auch selbst recht zu verstehen, und sie dienen dann in diesem Verständnis als verlässliche Orientierungspunkte für den Glauben. Vergleicht man nun, welche Aufgabe dem rechten Glaubensverständnis und welche dem verbindlichen oder gar unfehlbaren Lehramt bei der Grundlegung des rechten Glaubens zukommt, dann scheint die des Glaubensverständnisses oder Glaubenssinnes weitaus entscheidender. Wer dagegen einwendet, der Glaube komme doch vom Hören, also sei das Lehramt mindestens so wichtig wie die »Hörfähigkeit« des Glaubenden, dem ist entgegenzuhalten, er verwechsle Kirche mit »Amtskirche« (ein schiefes Wort!). Natürlich muss einer, um zu glauben, die christliche Botschaft hören. Aber die erfährt er in der Regel nicht von Amtsträgern, obwohl leider zu viele christliche Laien die Aufgabe, den Glauben weiterzusagen, Geistlichen überlassen möchten.

Diese sollten aber weit mehr das Lehren der Kirche vorantreiben, lenken, koordinieren als es zu »monopolisieren«. Wenn der Glaube Sätze nötig hat, müsste jeder Gläubige diese Sätze beherzigen. Er sollte sie aber weder auswendig gelernt blind wiederholen noch in bloßen Selbstgesprächen vor sich her sagen oder gar geheim halten. Vielmehr mahnt Jesus: »Was ich euch im Dunkeln sage, davon redet am hellen Tag, und was man euch ins Ohr flüstert, das verkündet von den Dächern« (Mt 10,27). Der Christ sollte sie also vor allem den anderen sagen. Und er sollte sie verständlich und glaubhaft sagen. Dann würde offenkundig, dass die Unfehlbarkeit des Lehramts eine Angelegenheit für *Grenzfälle* und *Notsituationen* ist; alltäglich gelebter Glaube hat anderes nötiger. Dass dies nicht zureichend angeboten wird, nämlich christlich verständliches Wort und überzeugendes Leben, ist nicht einem fernem Lehramt anzukreiden, das ist unsere Sache. Freilich nicht unsere aus eigenem erwachsene Leistung, sondern eine, die wir als Geschenk annehmen dürfen, so wie das nun oft genannte Glaubensverständnis, die Voraussetzung des Glaubens, die der Heilige Geist in uns bereitet.

Dass darin die entscheidende Vorbedingung für den Glauben liegt, sowohl für den, den wir zu lehren, wie für den(-selben), den wir annehmen, lehrt Paulus klar:

»So erkennt auch keiner Gott – nur der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt wurde. Davon reden wir auch, nicht in Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, indem wir den Geisteserfüllten das Wirken des Geistes

deuten. Der ungeistige Mensch aber nimmt nicht an, was vom Geist kommt. Torheit ist es für ihn, und er kann es nicht verstehen, weil es nur durch den Geist geprüft werden kann. Der geisterfüllte Mensch prüft alles, ihn aber vermag niemand zu prüfen. Denn wer begreift den Geist des Herrn? Wer kann ihn belehren? Wir aber haben den Geist Christi« (1 Kor 2,11–16).

9.4 Die sieben Sakramente

»Sakrament« bedeutet vom lateinischen »sacer« (heilig, geweiht) und »mentum« (Mittel, vgl. Dokument, Monument) her »Heil(igungs)mittel«. Das Wort wurde erst im 11. Jahrhundert als gemeinsamer Begriff für einige herausgehobene zeremonielle kirchliche Handlungen eingeführt, die als von Christus gestiftet galten, und jedem fähigen Empfänger, der sich dem nicht verweigert, allein durch ihren Vollzug (»ex opere operato«) die Gnade vermitteln, die sie bezeichnen. In der katholischen und orthodoxen Tradition kennt man sieben Sakramente: Taufe, Firmung, Eucharistie, Bußsakrament, Priesterweihe, Ehe und Krankensalbung. Im Protestantismus gelten meist nur Taufe und Abendmahl, bisweilen auch Buße (Luther) und Ordination (Melanchton) als Sakramente. Obwohl die Reformatoren Firmung als Sakrament ablehnten, kennen zudem die protestantischen Kirchen wie die Anglikaner auch die Praxis der Konfirmation, die schon im 16. Jahrhundert als »sakramentalische Zeremonie« bezeichnet wurde und mit der Zulassung zum Abendmahl verbunden ist. Vermutlich liegt die bis heute in diesen Fragen festzustellende Uneinheitlichkeit der reformatorischen Position mit am ungeklärten Begriff der Sakramente. Auch in der katholischen Tradition ist etwa ihre Siebenzahl erst seit dem Mittelalter festgeschrieben.

Es dürfte auch kaum unstrittig nachzuweisen sein, dass sie alle und nur sie, zumal in ihrer heute gültigen Form, von Christus eingesetzt sind. Nach der Fußwaschung erklärt Jesus etwa:

»Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müsst auch ihr einander die Füße waschen. Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe« (Joh 13,14f.).

Das ließe sich wohl auch als Auftrag für eine sakramentale Zeichenhandlung verstehen. Aber die Urkirche ist dem offenbar nicht gefolgt. Die kirchliche Praxis dürfte also für die Bestimmung der Sakramente und deren Siebenzahl maßgeblich gewesen sein, zumal Einzelanweisungen Jesu für deren Ausgestaltung nicht zu vermuten sind, denn ihn kennzeichnet es, die menschliche