

Kleine Glosse zum Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit

von Walter Simonis, Würzburg

1. Die Diskussion um das vom Vat. I definierte Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit war zweifellos weithin emotional aufgeladen. Das gilt ebenso für die Diskussion vor gut hundert Jahren wie für die durch aktuelle Veröffentlichungen erneut entzündete Debatte. Gewiß wurde auch viel Sachliches für und gegen das Dogma vorgebracht. Man stellte scharfsinnige, aber auch weniger scharfsinnige Überlegungen an über das Wesen der Wahrheit, über die Richtigkeit von Sätzen, über die Unfehlbarkeit des Glaubens der Kirche als ganzer, über das Vertrauen, das man in den Beistand des Hl. Geistes zu setzen habe, über die Rolle des Papstes als des hervorragenden Glaubenszeugen der Kirche, der selbstverständlich nicht irgendwelche beliebigen Privatmeinungen definieren könne, sondern wie die ganze glaubende Kirche an die Offenbarung gebunden sei und somit auch nur das definieren könne, was die Gesamtkirche als geoffenbart glaubt.

Weiter wurde immer wieder betont, daß eine unfehlbare Definition an bestimmte formale Bedingungen gebunden sei, was das Vat. I selber bereits eigens herausgestellt hatte: es muß eine formelle Ex-cathedra-Entscheidung sein. Hören wir nochmals das Konzil: »Wenn der römische Papst in höchster Lehr Gewalt (ex cathedra) spricht, d.h. wenn er, seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen waltend, in höchster apostolischer Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben und Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so besitzt er auf Grund des göttlichen Beistandes, der ihm im heiligen Petrus verliehen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet haben wollte. Diese endgültigen Entscheidungen des römischen Papstes sind daher aus sich (ex sese) und nicht auf Grund der Zustimmung (ex consensu) der Kirche unabänderlich« (DS 3074).

Wir wollen hier nicht alle dogmatischen und historischen Aspekte dieser Definition aufs Neue vor Augen führen. Das ist oft genug geschehen. Uns geht es lediglich um die, wie wir sagen möchten, rein innertheologische Sachgemäßheit dieser Definition, um die systemimmanente Selbstverständlichkeit ihrer Aussage, die, nur in ihrem sachlichen Gehalt genommen, schlechterdings nichts aufregend Neues behauptet, sondern geradezu auf ein notwendiges analytisches Urteil hinausläuft. Wir behaupten zwar nicht, daß die Väter des Vat. I die Sache selber schon so gesehen hätten, daß sie sich dessen bewußt gewesen wären, der Sache nach nichts anderes zu sagen, als für die Theologie früherer Jahrhunderte selbstverständlich war. Darauf kommt es auch gar nicht an. Soweit wir sehen, ist das auch in der hundert Jahre später neu entfachten Diskussion noch nicht bemerkt worden.

2. Die »schlichte« Bedeutung des Infallibilitätsdogmas wird sofort plausibel, wenn man gewissermaßen die Gegenprobe macht. Hierzu zunächst ein Denk-Beispiel aus dem profanen Bereich des Politischen. Man stelle sich einmal vor, unser demokratisch gewähltes Parlament würde, geschlossen wie ein Mann, heute proklamieren, das Grundgesetz als Ganzes sei außer Kraft gesetzt, ab sofort sei die (ehemalige) Bundesrepublik Deutschland eine absolute Monarchie; König solle Herr XY sein. – Wir brauchen uns hier natürlich keine Gedanken darüber zu machen, wie die Sache dann weiterginge. Entscheidend ist folgendes: dieses Parlament wäre *eso ipso* nicht mehr Parlament, da es sich gleichsam den Ast, auf dem es saß, nämlich die derzeitige Verfassungsordnung unseres Landes, auf Grund derer ihm seine Kompetenzen zukamen, selber abgesägt hätte. Überträgt man nun *mutatis mutandis* dieses Gedankenspiel auf das theologisch-ekklesiologische Feld (bei Wahrung der Analogie zwischen dem Parlament als oberster Staatsgewalt und dem Jurisdiktionsprimat des Papstes), so braucht man hier lediglich zu fragen: was wäre, wenn ein Papst heute in einer *Ex-cathedra*-Entscheidung der Kirche einen »falschen Glaubenssatz« vorlegen würde, wenn er also etwa definieren würde: Jesus Christus ist nicht der wahre Sohn Gottes, der Mensch gewordene Logos, so wie es die Kirche bislang geglaubt hat?

Die Antwort kann nur lauten: er wäre gar nicht Papst. Denn indem er einen solchen Satz vorlegte, hätte er lediglich offenkundig gemacht, daß er selber ein Häretiker ist. Von ihm aber gilt der bereits im Mittelalter selbstverständliche Satz: »papa haeticus non est papa«. Anders formuliert: es wäre eine innertheologisch widersprüchliche Annahme, der oberste Glaubenszeuge der Kirche könnte als solcher für einen unwahren »Glaubenssatz« eintreten. Tut er das letztere, so fällt das erstere, sein Glaubenszeugesein, hin; tut er das erstere, bezeugt er also den Glauben der Kirche, so scheidet das letztere aus. Seinem sachlichen Gehalt nach stellt somit das Dogma von der päpstlichen Infallibilität lediglich die ins Positive gewendete Fassung des in der mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Theologie und Kanonistik allbekannten Satzes »papa haeticus non est papa« dar. Und ekklesiologisch-systemimmanent gesehen bringt er eigentlich nur eine Selbstverständlichkeit zum Ausdruck.

3. Natürlich geht es in der Geschichte der Kirche nicht nur um die rein sachliche Erkenntnis bestimmter logisch miteinander verbundener Glaubenswahrheiten. Dem Infallibilitätsdogma sollte auch und vor allem ein theologischer und kirchenpolitischer Stellenwert zukommen. Eben daran entzündeten bzw. entzündeten sich damals wie heute die Emotionen. Es ist ja auch nicht einfach dasselbe, ob ein bestimmter Sachverhalt selbstverständlich gilt, oder ob er eigens ausgesprochen, definiert wird. Doch der Unterschied betrifft zunächst einmal mehr den Bereich des Willensmäßigen, des Bekenntnishaften, und das bedeutet nicht zuletzt: auch den Bereich des Politischen, des Kirchenpolitischen. Was dagegen das rein Sachliche und damit den Bereich des Erkenntnismäßigen betrifft, so liegt, wenn man den negativ formulierten Satz »papa haeticus non est papa« neben den mehr positiv formulierten Satz von der Infallibilität des Papstes stellt, ein Mehr und Neues allenfalls in einer genaueren Eingrenzung des alten Satzes. Das Infallibilitätsdogma

klärt nämlich die formellen Bedingungen ab, die erfüllt sein müssen, wenn der Satz »papa haereticus non est papa« überhaupt erst relevant werden kann. Diese waren ja in der Kanonistik des späten Mittelalters so scharf nicht herausgearbeitet worden. Daher konnte dieser Satz auch zu einer leicht handhabbaren Waffe gegen einen mißliebigen Papst geschmiedet werden: man brauchte lediglich den Begriff Häresie so weit zu fassen, daß sich auch bestimmte sittliche Verfehlungen, persönliche Meinungen oder kirchenpolitisch relevante Verhaltensweisen unter ihn subsumieren ließen, um ihn gegen einen Papst verwenden zu können. Indem das Vat. I herausstellt, daß es nur um Offenbarungswahrheiten geht, hat es der willkürlichen Handhabung des Satzes »papa haereticus non est papa« faktisch den Boden entzogen, ohne freilich dem gültigen Gehalt dieses Satzes zu widersprechen oder gar nun seinerseits dem päpstlichen Lehramt einen Freibrief für schrankenlose Willkür auszuhändigen.

Solche Überlegungen schaffen natürlich nicht die Problematik aus der Welt, die mit dem kirchenpolitischen Anspruch gegeben ist, der Papst sei kraft göttlichen Rechtes der oberste Lehrer der gesamten Kirche, der ganzen glaubenden Christenheit. So harmlos und, die traditionelle katholische Ekklesiologie vorausgesetzt, innertheologisch selbstverständlich das Infallibilitätsdogma an sich sein mag, hat es andererseits zweifellos dazu beigetragen, den antirömischen Affekt der anderen christlichen Kirchen zu verschärfen. Doch auch in dieser Hinsicht mag man es als einen Gewinn ansehen, wenn der theologische Gehalt und Stellenwert dieses Dogmas ins richtige Licht gerückt werden.