

Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng“

Hans Küng versteht es, wie kein anderer seiner Kollegen, für Leben und Bewegung in Theologie und Kirche zu sorgen, und zwar von seinem ersten Betreten der theologischen Bühne an¹ bis zum Eklat des Entzugs der Lehrerlaubnis. Fast jede seiner Veröffentlichungen zog eine ungewöhnlich hohe Zahl von zustimmenden oder ablehnenden publizistischen Reaktionen nach sich, so daß bisweilen zu dem jeweiligen Werk entweder noch ein eigenes „Folgebuch“ erschien, in dem Küng zu diesen Äußerungen Stellung bezog, oder von theologischen Gegnern eine Replik auf Küngs Thesen herausgegeben wurde². Weniger die spekulative Abgründigkeit seiner Gedanken als vielmehr die ungewöhnlich direkte, etwas unbekümmerte, vereinfachende oder auch provozierende Art, mit der er traditionelle theologische Antworten neu interpretierte oder in Frage stellte, dürfte dieses lebhaftete Interesse an seinen Schriften auch in theologischen Fachkreisen hervorgerufen haben.

Die römische Entscheidung vom 15. Dezember 1979 hat es nun bewirkt, daß über die weitverbreitete Rezeption Küngscher Gedanken in einem großen kirchlichen und außerkirchlichen Leserkreis hinaus auch die theologische Diskussion über seine Ansichten die Studierzimmer und Hörsäle der Theologenzunft überschritten und sich allenthalben auf den Straßen und Märkten einer in Erregung geratenen Öffentlichkeit ausgebreitet hat. Man fühlt sich fast in die Epoche der großen altkirchlichen Konzilien zurückversetzt, in denen sogar die Marktfrauen sich über das Dreifaltigkeitsdogma gestritten haben sollen . . .

Zwar sind die Emotionen bei der gegenwärtigen Diskussion noch längst nicht abgekühlt. Dennoch scheint es mir an der Zeit, *sine ira et studio* diese ganze Angelegenheit aus einer grundsätzlich-theologischen Perspektive zu betrachten. Denn m. E. ist der „Fall Küng“ – etwas pathetisch gesprochen – ein „ekklesiologisches Phänomen“, das Grundfragen der systematischen Ekklesiologie aufwirft. Ich möchte deswegen in diesem Beitrag erst noch einmal in aller Kürze die wichtigsten theologischen „Gravamina“ vorstellen, also jene Punkte, die seit zwölf Jahren die eigentlichen Diskussions- und Angriffspunkte von seiten der katholischen Theologie sind. In einem zweiten Schritt soll dann auf differenzierte Weise die Frage angegangen werden, ob aufgrund dieser Punkte die Entscheidung des Lehramts berechtigt war oder nicht.

Zunächst aber noch eine Vorbemerkung zum Verständnis der Auffassungen von H. Küng: Es steht einerseits zweifellos fest, daß Küng theologische Sach-

verhalte auf allgemeinverständliche, der normalen Alltagssprache nahestehende Weise ausdrücken kann. Das macht ja gerade die Lektüre seiner Bücher für viele Menschen so erfrischend und anregend. Auf der anderen Seite wird aber jeder, selbst der unvoreingenommenste Leser, bei eingehender Lektüre feststellen, daß derjenige, der in präziser theologischer Fachsprache (welche keineswegs die einer sterilen Neuscholastik sein muß!) Fragen an Küng stellt, die Antworten Küngs nicht in einzelnen, theologisch präzise formulierten Sätzen erwarten kann.

Was Küng dem „unfehlbaren Lehramt“ bestreitet, nämlich die Wahrheit des Glaubens „unfehlbar“ in einzelnen Sätzen „festmachen“ zu können, hat wohl auch seinen biographischen Grund in der sprachlich-hermeneutischen Eigenart Küngscher Theologie, sich weniger in einzelnen, eindeutigen, systematischen Sätzen als vielmehr in grundlegenden Tendenzen und Richtungen auszudrücken. Man kann zu sehr vielen Sätzen bei Küng ohne große Schwierigkeiten einige Seiten vorher oder nachher oder in anderen Büchern andere Sätze finden, die ihnen zu widersprechen scheinen. Ich sage bewußt: scheinen; denn für H. Küng sind das alles keine Widersprüche; sie haben durchaus ihren Platz in einem Gesamtduktus seiner Theologie, aus dem sie keineswegs herauszufallen brauchen. Nur für den an einer gewissen theologischen Präzision interessierten Leser wird dadurch die Lektüre der Schriften Küngs doch erschwert, und man gerät leicht in Gefahr, ihm Unrecht zu tun, wenn man sein Urteil zu sehr auf einzelne, mehr oder weniger isoliert betrachtete Sätze stützt und nicht die gesamte Tendenz berücksichtigt, in welcher solche Sätze stehen. Vielleicht ist diese Eigenart des Küngschen Denkens gerade in der Auseinandersetzung mit dem Lehramt manchmal zu wenig beachtet worden. Mir scheint, daß deswegen auch die Aufforderung von Kardinal Höffner an Hans Küng in seinem Brief vom 22. April 1977³, „sehr kurz und prägnant“ auf drei dogmatische Grundfragen des Glaubens zu antworten, eine – fast möchte ich sagen – „physische“ Überforderung der sprachlichen Möglichkeiten Küngs darstellte.

Deswegen möchte ich im folgenden bei der Darstellung der strittigen Punkte mehr von Grundtendenzen seiner Theologie ausgehen als von einzelnen Sätzen. Bei einer gewissenhaften Abwägung solcher Tendenzen im Gesamt seiner Veröffentlichungen kann man dann wohl doch zu Aussagen kommen, die einigermaßen deutlich machen, welche Position H. Küng in diesen Fragen vertritt⁴.

Aspekte des Kirchenbilds

1. Das Kirchenbild Küngs, wie es sich vor allem in seinem großen Entwurf „Die Kirche“ (Freiburg 1973) darstellt, ist durch eine – für katholische Ekklesiologie – ungewohnt starke *Abhebung der Kirche von Christus* geprägt.

Wenn auch durch die personale Gegenwart Christi in der Kirche (besonders vermittelt durch Taufe und Eucharistie) eine innige Einheit zwischen beiden besteht, so wird von Küng doch sehr nachdrücklich die bleibende Unterschiedenheit und das bleibende Gegenüber von Christus und Kirche betont: Als sündige Kirche bleibt sie in jedem Augenblick vom Erbarmen ihres Hauptes abhängig. Sie ist nicht wie Christus eine „gottmenschliche Wirklichkeit“; jede Tendenz zur Identifizierung der Kirche mit Christus (was als katholische Versuchung angesehen wird) muß zurückgewiesen werden. Auch eine mißverständliche Terminologie, die eine solche Tendenz nahelegen könnte, ist deshalb nur mit großer Vorsicht zu gebrauchen (so z. B. die Rede vom „fortlebenden Christus“, von der „andauernden Menschwerdung“, vom „mystischen Leib Christi“).

Diesem Anliegen Küngs wird man durchaus zustimmen können. Fraglich wird diese Position jedoch dann, wenn aus diesem Grund die Kirche auch nicht mehr – im Sinn der großen patristischen Tradition, welche die neuere Theologie und das Zweite Vatikanum wieder aufgegriffen haben – als „Sakrament“ bezeichnet wird. Küng vermeidet es konsequent, diesen Begriff (in seinen verschiedenen Variationen) auf die Kirche anzuwenden. Die Betonung der von Christus verschiedenen, sündigen und trotzdem von Gott geheiligten Kirche steht so sehr im Vordergrund, daß die Analogie zwischen Christus und Kirche im Geschehen der Heilsvermittlung zurücktritt. Demgegenüber versucht ja gerade der Sakramentsbegriff in der katholischen Ekklesiologie, diese Analogie als das Zugleich von Ähnlichkeit und je größerer Unähnlichkeit auszusagen.

2. Damit hängt ein zweites Defizit in Küngs Kirchenbild zusammen: Er verzichtet – im Unterschied zur üblichen katholischen Ekklesiologie – weithin auf eine ausdrückliche Klärung des theologischen *Gemeinschaftsbegriffs*. Das heißt: Die soziale Wirklichkeit der Kirche als solche gegenüber dem einzelnen Glaubenden, das „Mehr als die Summe der einzelnen“, das also, was die Kirche zur „Gemeinschaft der Glaubenden“ macht, wird m. E. weder theologisch noch sozialphilosophisch hinreichend durchdacht. Küng denkt Kirche vor allem von den einzelnen Gerechtfertigten aus, wobei die vermittelnde Rolle der Kirche als Gemeinschaft im Rechtfertigungsgeschehen selbstverständlich weder verschwiegen noch geleugnet wird (an vielen Stellen ist davon ausdrücklich die Rede); aber sie wird in ihrer theologischen Eigentümlichkeit nicht genügend auf den Begriff gebracht. Das eigentlich dialektische Moment im katholischen Kirchenbegriff, daß Kirche also in wechselseitiger Ermöglichung zugleich Gemeinschaft aus den einzelnen Glaubenden und die den einzelnen vorgegebene gemeinschaftliche Gestalt des Glaubens ist, kommt bei Küng etwas zu kurz.

3. Darin liegt wohl auch der eigentliche Grund für einen weiteren strittigen Fragepunkt: Küngs Kirchentheologie wird von einer – für katholische Ekklesiologie ungewohnt – scharfen *antiinstitutionellen Tendenz* durchzogen. Alles Institutionelle, auch die sogenannten primären Institutionen der Kirche wie Sa-

kramente, Bekenntnisformeln, Priester-, Bischofs- und Petrusamt, Recht und Dogma (die Küng keineswegs grundsätzlich ablehnt!), ist nach ihm stets der gefährlichen Neigung zum reinen Formalismus, zum quasi-automatischen Wirken, zur geistfremden Verselbständigung ausgesetzt und ihr auch sehr oft verfallen. Gerade in den Institutionen der Kirche besteht die große Gefahr, daß nicht mehr auf den Geist gehört, sondern „eigenmächtig“, „autonom“, „selbstherrlich“ über ihn und seine Mitteilung an die Menschen „verfügt“ wird (der Einfluß Karl Barths wird hier sehr deutlich!). Dieses Bedenken gegenüber dem Institutionellen wird zu einem stehenden Topos in Künigs Ekklesiologie, ohne den von den kirchlichen Institutionen offensichtlich gar nicht mehr geredet werden kann. Küng betont eben vor allem die spirituelle Dimension der Kirche, was man durchaus als eine begrüßenswerte Reaktion gegen die in der vergangenen katholischen Ekklesiologie oft vorherrschende Beschränkung auf das Institutionelle nur voll und ganz bejahen kann.

Aber muß nun andererseits, um der grundlegenden geistlichen Wirklichkeit willen, das Institutionelle (bei aller Anerkennung seiner immanenten Gefahren und seiner geschichtlichen Verirrungen!) so stark perhorresziert und damit konsequenterweise auch theologisch abgewertet werden? Kann das eine nur dann zu seinem Recht kommen, wenn das andere möglichst zurückgedrängt wird? Die Fragen betreffen gerade diese sich bei Küng zunehmend verschärfende Antithese; denn nach ihr wird die institutionelle, in rechtlicher Verbindlichkeit strukturierte Form der Glaubensgemeinschaft, wenn sie das „Eigentliche“ des Glaubens schon nicht direkt behindert, doch mehr und mehr in die Rolle einer rein spirituell-pastoralen oder gar nur äußerlich-organisatorischen Hilfestellung gedrängt. Die besonderen „Konturen“ der Kirche werden zu schnell ins Spirituell-Allgemeine (und damit letztlich auch Beliebige) aufgehoben.

Oder anders gesagt: Erst die konkrete Gestalt, die sich die Kirche in Gehorsam gegenüber dem Geist Christi von Anfang an gegeben hat und durch die sie ihren Glauben, ihre Verkündigung, ihre Sakramente, ihr Zusammenleben in ein geordnetes, den einzelnen verpflichtendes Gefüge gebracht hat, erst diese Gestalt gibt der Gemeinschaft der Glaubenden jene „Konturen“, die dem Christsein des einzelnen zu seiner konkreten innergeschichtlichen Verbindlichkeit verhelfen und es aus einer rein spirituellen Subjektivität befreien. Erst in einer solchen konkreten Kirche findet der Glaube über alle verbale Beteuerung hinaus eine gesellschaftlich greifbare Form dafür, daß er entgegengenommen werden muß, daß er „aus Gnade allein“ geschenkt wird, daß er „vom Hören kommt“. Die Konkretheit kirchlicher Strukturen bleibt für die katholische Ekklesiologie stets ein letzter Prüfstein dafür, ob der Glaube des einzelnen (in aller legitimen Strittigkeit, die das Verhältnis von individuellem und gemeinsamem Glauben bestimmt) im letzten doch bereit ist, seine Subjektivität zu überschreiten und den eigenen Geist nicht mit dem Hl. Geist zu verwechseln⁵.

Verständnis des Lehramts

4. Die Konsequenz einer solchen antiinstitutionellen Tendenz zeigt sich sehr deutlich in dem konkreteren Problembereich der Einschätzung des kirchlichen *Lehramts*. Bei Küng findet sich seit dem Buch „Unfehlbar?“⁶ eine – für katholische Ekklesiologie ungewöhnlich – starke Relativierung des Lehramts in der Kirche (diese Frage spielte seit 1971 eine Hauptrolle in der Auseinandersetzung mit der römischen Glaubenskongregation). In der katholischen Theologie gilt das seit den ersten Jahrhunderten dem Bischofskollegium mit dem römischen Bischof als seinem Haupt vorbehaltene „Lehramt“ als jene Institution, die – in der Kraft des verheißenen „Geistes der Wahrheit“ – für die Auslegung der Hl. Schrift und des daraus erwachsenen gemeinsamen Credos letztverbindliche „Grenzpfähle“ setzen kann, die der Unterscheidung zwischen wahrer (d. h. den gemeinsamen Glauben der Kirche ausdrückender) und falscher Auslegung dienen sollen. Diese Instanz (der Begriff „Lehramt“ ist im Gegensatz zur *Sache* neueren Datums) steht dabei keineswegs über der Hl. Schrift oder über der Kirche; sie hat ihren Platz in dem hermeneutischen Zirkel von Schrift, Tradition, Lehramt, Theologie und aktuellem kirchlichen Glaubensbewußtsein, wenn es um das „rechte“ Verstehen des Wortes Gottes geht.

Dieser Verstehenszirkel läßt sich auf keinen Fall auflösen, weil einerseits die Hl. Schrift das „Buch der Kirche“ ist, von glaubenden Menschen innerhalb der kirchlichen Glaubengemeinschaft verfaßt, und andererseits die Kirche zugleich auch „creatura verbi“, Geschöpf des in der Schrift bekundeten und immer neu zu hörenden Wortes Gottes ist. Innerhalb dieses Verstehenszirkels kommt der Hl. Schrift zweifellos der Primat zu: alles glaubende Verstehen richtet sich auf die Schrift, legt sie aus und dient ihrem jeweils aktuellen Verständnis. Dem Lehramt kommt in diesem vielfältigen Auslegungsprozeß die unterscheidende Funktion zu, auf letztverbindliche Weise (auch für die Theologie) den Rahmen für wahre oder falsche Auslegung zu setzen und zu formulieren. Dabei hört das Lehramt selbst natürlich wiederum auf die Hl. Schrift und bedient sich bei seinem Schriftverständnis der Tradition, der Theologie und des allgemeinen Glaubensbewußtseins der Kirche. Ebenso wenig wie die Schrift kann deswegen auch das Lehramt außerhalb oder über diesem kirchlichen Verstehenskreis stehen.

Weil es also nur in ihm seinen Platz hat, kommt natürlich eine große *Unsicherheit* ins Spiel: Wie kann das Lehramt der Bischöfe und des Papstes – etwa besser als die Theologen – letztverbindlich sagen, daß eine bestimmte Auslegung des Wortes Gottes wahr oder falsch ist? Hier scheint das rein inhaltliche Verstehen der Schrift, das ja jedem Glaubenden offensteht, an eine Grenze zu kommen: denn wie läßt sich das eine Verstehen des Inhalts der Schrift vom anderen als wahr oder falsch unterscheiden, zumal wenn beide einander widersprechen und doch beanspruchen, den Glauben auszudrücken?

Die Kirche hat sich bereits in neutestamentlicher Zeit und verstärkt in den ersten Jahrhunderten diesem Problem gestellt und allmählich auch *formale Kriterien* herausgebildet, die eine uns Menschen mögliche, vom Hl. Geist getragene und verbindliche, inhaltlich wahre Auslegung der Schrift keineswegs einfach „garantieren“, wohl aber mit-ermöglichen können. Solche „formale“ Kriterien sind z. B. bereits das Selbstverständnis des Paulus als Apostel, der vom Auferstandenen her der Gemeinde „vorgegeben“ ist als letzte, dem Hl. Geist gehorsame Norm des rechten Verständnisses der Überlieferung; oder in der Apostelgeschichte die Rückbindung aller Verkündigung an die Jerusalemer Urgemeinde; oder in den Pastoralbriefen die zur verbindlichen Verkündigung des Wortes legitimierende Einsetzung von Presbytern durch Handauflegung; oder in nachapostolischer Zeit die Funktion der Bischöfe (Episkopen) in den verschiedenen Ortskirchen; oder dann immer stärker die Gemeinschaft (Koinonia) der verschiedenen Ortskirchen und ihrer Leitung untereinander und mit dem römischen Bischof; oder dann die Konzilien als Repräsentation dieses universalen Kollegiums; oder das Petrusamt als Haupt des Bischofskollegiums.

Natürlich bildeten sich diese formalen Kriterien der „wahren“ Auslegung der Schrift nicht einfach in einem harmonischen, gradlinigen „Fortschritt“ heraus; sie sind vielmehr in einem sehr bewegten, wechselvollen und keineswegs immer nur vom Hl. Geist getragenen Ringen der Kirche um die Wahrheit ausgeformt worden. Zudem läßt sich gerade in der Neuzeit zweifellos die berechtigte Forderung nach weiterer Verbesserung und „Verfeinerung“ dieser Kriterien aufstellen, damit sie der Repräsentation des sehr differenziert gewordenen allgemeinen kirchlichen Glaubensbewußtseins und auch dem neuerwachten Bewußtsein der Gläubigen, wirklich Subjekt des Glaubens in der Kirche zu sein, besser gerecht werden können.

Wie dem auch sei, diese formalen Kriterien zur Wahrheitsfindung in der Kirche haben sich im Lauf der Geschichte keineswegs am Evangelium vorbei oder gegen das Evangelium entwickelt (wenn auch manche konkrete Anwendung dieser Kriterien durchaus so erscheinen mag), sondern im *Dienst des Evangeliums*, um seine Identität in der wechselvollen Glaubensgeschichte zu schützen. Sie verhelfen dem Glauben der Kirche in jeder geschichtlichen Situation neu zum wahren Verständnis des Wortes Gottes; dies aber keineswegs (wie Küng oft argwöhnt) einfach „aus sich heraus“, quasi „von vorneherein“ und „automatisch“ (nach dem systemtheoretischen Prinzip: „Legitimation allein durch formales Verfahren“). Sie erweisen ihre dienende Kraft nur in Einheit mit dem gläubigen und theologisch-nachdenkenden Hören auf den Inhalt der Hl. Schrift und seine Auslegungsgeschichte in der Kirche.

Man kann diese Einheit vielleicht am besten in folgenden zwei hermeneutischen Grundsätzen ausdrücken, die notwendig zusammengehören: Ein formales Kriterium (wie z. B. das Lehramt der Kirche) erweist sich dann als legitim,

wenn es bei der Auslegung der Hl. Schrift auf Dauer und im ganzen der inhaltlichen Identität des gemeinsamen Glaubens der Kirche (und der einzelnen in ihr) dient (was sich im Einzelfall immer neu zeigen muß, aber nicht unbedingt in jedem Einzelfall auch für jeden einsichtig! Denn sonst würde es gerade seinen Charakter als auch im Konfliktfall handhabbares formales Kriterium verlieren); und zugleich bleibt der gemeinsame Glaube der Kirche (und der einzelnen in ihr) an das Wort Gottes da mit sich identisch, wo er sich auf Dauer und im ganzen an die formalen Kriterien gebunden weiß (was sich wiederum im Einzelfall stets neu zeigen muß, aber keineswegs eine strittige Polarität in Einzelfällen ausschließt). Dieses wechselseitige Bedingungsverhältnis begründet natürlich von sich aus auch keine „absolute Sicherheit“ in der Wahrheitsfindung; so etwas gibt es im Glauben überhaupt nicht. Wohl aber verhilft es dem, der an das Wirken des Hl. Geistes in diesem so strukturierten (und durchaus verbesserungsfähigen) kirchlichen Verstehensprozeß glaubt, zur unbedingten Gewißheit, sich im glaubenden Vertrauen darauf verlassen zu können.

Küng sieht die Funktion des „Lehramts“ in der Kirche anders. Grundsätzlich bejaht auch er den „hermeneutischen Zirkel“ im kirchlichen Verstehen des Wortes Gottes. Dennoch setzt sich bei ihm eindeutig die Tendenz durch, aus dem Primat der Schrift in der Kirche und in ihrem auslegenden Verstehen einen Primat der Schrift vor der Kirche und ihren verschiedenen Diensten der Auslegung zu postulieren. Die Konsequenz dieser hermeneutischen Verlagerung zeigt sich da ganz deutlich, wo es um die Stellung der *wissenschaftlichen Theologie* und des *institutionellen Lehramts* im Gegenüber zur Hl. Schrift geht. Beides sind nach Küng grundsätzlich *gleichrangige*, einander zugeordnete und aufeinander verwiesene Dienste in der Kirche, die je auf ihre Weise dem rechten Verstehen des Wortes Gottes dienen. Auf der einen Seite das Leitungsamt der Presbyter, der Bischöfe und des Papstes („leadership“), die im Sinn eines „pastoralen Verkündigungsamts“ das Wort Gottes in besonderer Autorität den Menschen predigen⁷; auf der anderen Seite die Lehraufgabe der Theologen („scholarship“), die im Dienst der Wahrheitsfrage auf wissenschaftlich-kritische Weise nach der Übereinstimmung der jeweils gegenwärtigen kirchlichen Verkündigung mit der ursprünglichen Botschaft der Hl. Schrift fragen. Für den „normalen“, alltäglichen Umgang der Kirche mit der Hl. Schrift werden also „Lehramt“ und „Leitungsamt“ voneinander getrennt, verschiedenen Trägern zugeordnet und in ein grundsätzlich gleichrangiges Gegenüber zur Hl. Schrift gestellt. Nur ihr einträchtiges Zusammenwirken und ihre Beschränkung auf die ihnen eigene Kompetenz („Charisma“) ermöglichen eine dem Evangelium gemäße, wahre und auch verbindliche Verkündigung des Wortes Gottes.

Das klingt plausibel. Nur: die Brisanz dieser Theorie erweist sich dort, wo es um letztverbindliche *Entscheidungskompetenz* in Fragen der Auslegung der Hl. Schrift und des gemeinsamen Credo geht. Sicher ist der Konfliktfall nicht der

genuine Ort, um eine Funktion in der Kirche in ihrem vollen Umfang angemessen zu verstehen⁸; aber die konkrete gesellschaftliche Wirksamkeit einer solchen Funktion kann sich gerade im Konfliktfall unausweichlich präzise erweisen. Nach allgemein katholischem Verständnis steht diese letztentscheidende Kompetenz gerade in der theologischen Lehre dem Leitungsamt der Bischöfe und des Papstes zu. Eine Entscheidung des Lehramts kommt zwar immer nur mit Hilfe der wissenschaftlichen Theologie zustande, und das Lehramt sollte dabei ein breiteres Spektrum der traditionellen und gegenwärtigen Theologie berücksichtigen. Aber es braucht sich nicht noch einmal vor dem Forum der wissenschaftlichen Theologie (etwa vor einem „internationalen Theologensymposium“ oder vor jedem einzelnen Theologen) als wissenschaftlich begründet (z. B. im Sinn der historisch-kritischen Exegese des Neuen Testaments) und deswegen auch für den Theologen verbindlich zu legitimieren. Nicht den Wissenschaftlern steht – bei aller unabdingbaren partnerschaftlichen und strukturell noch sehr verbesserungsfähigen Kooperation – in der katholischen Kirche diese letzte Kompetenz in der Wahrheitsfrage zu, sondern dem Leitungsamt der Bischöfe und des Papstes. Diese Überzeugung entstand ganz zweifellos bereits in den ersten Jahrhunderten der Kirche, in denen sowieso die meisten „Lehrer“ der Kirche zugleich auch Bischöfe waren. Küngs Auffassung von der Trennung dieser beiden Ämter in der Kirche findet sich erst in der spätmittelalterlichen Kanonistik, wobei aber auch hier durchaus dem Leitungsamt die „definitive“ Kompetenz gegenüber der „endlosen Diskussion“ der Theologen zuerkannt wird⁹.

Nun spricht Küng dem Leitungsamt zwar nicht schlechthin diese Letztentscheidungskompetenz ab (vgl. Dokumentation Anlage 61); aber er beschränkt sie auf den äußersten Notfall, der erst dann gegeben ist,

„wenn die Theologen mit ihren eigenen Problemen nicht mehr fertig werden, wenn wegen eines heillosen theologischen Wirrwarrs und heillosen theologischer Wirkköpfe die Verkündigung des Evangeliums kaum mehr gewährleistet ist, wenn Häresie die Kirche bis auf den Grund erschüttert und sich vielleicht sogar mit dem politischen System verbindet, wenn es also um Sein oder Nichtsein der Kirche des Evangeliums geht. Dann ist der Status confessionis gegeben, und die Kirchenvorsteher können sich nicht mit Zusehen begnügen. Dann werden sie, gewiß in Zusammenarbeit mit allen gutwilligen Theologen, zusammenkommen und im Vertrauen auf Gottes Geist ein klares Wort sprechen, was da christlicher Glaube ist und was nicht. So ist es in der Vergangenheit immer wieder geschehen, so kann es auch in Zukunft sein: in extremis, und nur dann, nicht endlose Diskussion, sondern entschlossene, wenn auch unpräzise Definition im Dienst am Glauben und an den Glaubenden. Definition – wie des breiten ausgeführt – in kirchlicher Verbindlichkeit und situationsbedingter Vorläufigkeit und im klaren Bewußtsein: *nemo infallibilis nisi Deus ipse!*“¹⁰

Die Einschränkung auf den „Extremfall“ löst jedoch keineswegs die Frage, sie verschiebt sie allenfalls etwas; denn wer entscheidet denn, ob und wann diese Notlage tatsächlich gegeben ist? Zumal wenn nach Küng eine ganz ähnliche Notlage auch auf seiten des Leitungsamts vorliegen kann und dann das letztentscheidende Eingreifen der Theologen gefordert ist:

„Es gibt auch eine Not der *Kirchenleitung*: Wenn die Kirchenvorsteher mit ihren eigenen Problemen nicht mehr fertig werden, wenn sie die Augen vor den erdrückenden Problemen der Menschen ängstlich oder träge, ignorant oder arrogant geschlossen halten, wenn sie nicht sehen wollen oder nicht sehen können, wenn sie durch Passivität oder Aggressivität die Einheit der Kirche gefährden, wenn sie die Erneuerung blockieren und das Vergangene restaurieren wollen, wenn das Evangelium und die Menschen zugleich verraten oder vergessen werden, wenn es also auch hier um Sein oder Nichtsein der Kirche des Evangeliums geht. Dann ist der Status confessionis für den Theologen gegeben, dann darf er nicht schweigen oder sich in die Esoterik seiner Wissenschaft zurückziehen. Dann muß er reden, deutlich und klar, opportune importune, ohne Rücksicht auf welche hohen Personen auch immer. Dann muß er um des Evangeliums und um der Menschen willen Zeugnis ablegen, die Wahrheit herausstellen und auch vor konkreten praktischen Weisungen nicht zurückschrecken. Alles in Bescheidenheit und Sachlichkeit, und auch er im klaren Bewußtsein: *nemo infallibilis nisi Deus ipse!*“¹¹

Wer entscheidet in diesem Fall, ob und wann diese Notlage tatsächlich gegeben ist? Sicher: „echte Notlagen und Notstände haben es in sich, daß sie in ihrer Konkretheit nicht vorausgesehen und nicht vorausgeregelt werden können“¹². Nun aber hat die Kirche mit solchen Notständen bereits eine sehr lange und leidvolle Erfahrungsgeschichte hinter sich; und aus diesem Erfahrungskontext heraus hat sie sich für die Regelung der Letztentscheidungskompetenz zugunsten des Leitungsamts in der Kirche entschieden.

Dies widerspricht keineswegs dem ausschlaggebenden *inhaltlichen Kriterium*, das Küng für das Vorliegen eines extremen Notfalls angibt; ein solcher liegt nach ihm immer dann vor, „wenn in einer Kirche dauernd und eindeutig gegen das Evangelium gepredigt und gehandelt wird“¹³. Um dieses inhaltliche Kriterium aber vor einer subjektiven Beliebigkeit und strukturellen Unverbindlichkeit zu bewahren (wer wird schon von sich aus in der Kirche zugeben, daß er dauernd gegen das Evangelium predigt und handelt? Wer entscheidet also darüber?), braucht es auch in der Kirche handhabbare *formale Kriterien*, die natürlich nur in Einheit mit der inhaltlichen Selbstevidenz und Selbstdurchsetzungskraft der Wahrheit des Evangeliums zur Geltung gebracht werden können.

Als ein solches formales Kriterium gilt in der katholischen Kirche das den Bischöfen und dem Papst vorbehaltene Leitungsamt mit Letztentscheidungskompetenz auch in Fragen der Lehre. Das bedeutet ganz konkret: Die Kirche überläßt in wichtigen Glaubensfragen, die nicht nur in „extremen Notfällen“ auf dem Spiel stehen, das verbindliche Urteil über die Wahrheit weder einfach der (prinzipiell endlosen) Diskussion der Theologen noch auch dem Urteil der Geschichte¹⁴. Dadurch spielt zweifellos in die Wahrheitsfrage des Glaubens ein „positivistisches“, also historisch gesetztes Kriterium mit hinein. Seine grundsätzliche Legitimation für den Glauben der Kirche liegt in der unauflöslichen Einheit von inhaltlichen und formalen Kriterien bei der Weitergabe des Glaubens, die sich bereits in biblischer und apostolischer Zeit ausformte und worin die Kirche zu jeder Zeit ein wesentliches Mittel ihrer Einheit erkannte. Diese

grundsätzliche Berechtigung schließt jedoch keineswegs eine Kritik an konkreten Verfahrensweisen und eine Forderung nach struktureller Verbesserung in der Handhabung solcher formaler Kriterien aus.

„Unfehlbarkeit“

5. Wir kommen zu einem weiteren – für den Entzug der Lehrbefugnis letztlich ausschlaggebenden – Fragepunkt innerhalb der Ekklesiologie Küngs: sie enthält ein – für katholische Theologie – ungewöhnlich radikales Infragestellen der „Unfehlbarkeit“ in der Kirche. Wir können diesen Punkt etwas kürzer fassen, weil das Wichtigste dazu bereits im vorigen Abschnitt gesagt wurde. Die katholische Kirche ist bereits seit dem Aufkommen der ersten Tauf- und Bekenntnisformeln im zweiten Jahrhundert, die den Kern der apostolischen Überlieferung enthielten und zu denen sich der Täufling gleichsam „auf Leben und Tod“, d. h. in einer für sein Heil bedeutsamen Entschiedenheit bekannte, der Überzeugung, daß der ihr von Christus verheißene Beistand des Geistes Gottes, der gerade auch der „Geist der Wahrheit“ ist (vgl. Joh 14,17; 15,26; 16,13), sie davor bewahrt, bei grundlegenden Glaubens- und Bekenntnisaussagen (und nur da!) einem Irrtum zu verfallen. Das Vertrauen der Gemeinschaft der Gläubenden auf den „Geist der Wahrheit“ (und nicht etwa auf ihre eigene Treue oder Einsicht!) schließt von Anfang an gerade diesen Punkt mit ein, daß sie als Gemeinschaft vom Hl. Geist davor bewahrt wird, dem einzelnen etwas als heilsbedeutsames „Glaubensbekenntnis“ zu verkünden, was in Wirklichkeit nicht in vollem Sinn glaubwürdig ist. Bei aller Anerkennung der Geschichtlichkeit der Glaubensbekenntnisse und ihrer einzelnen Aussagen hält die Kirche daran fest, „daß kirchliche Glaubenssätze in dem einmal definierten Sinn bleibend als wahr zu gelten haben, was nicht ausschließt, daß diese Wahrheit im Laufe der weiteren geschichtlichen Entwicklung tiefer und umfassender erkannt und auch immer wieder neu ausgesagt werden kann und muß“¹⁵.

Diese primär der ganzen Kirche gegebene Verheißung *konkretisiert* sich im *Lehramt der Bischöfe und des Papstes*. Die allgemeinkirchliche Verheißung, in grundlegenden Glaubens- und Bekenntnisfragen vom Hl. Geist in der Wahrheit gehalten zu werden, nimmt im bischöflichen und päpstlichen Lehramt eine konkrete, sichtbare kirchliche Vollzugsform an, durch die sich die Gemeinschaft als ganze noch einmal in ihrem gemeinsamen Glauben dem einzelnen gegenüber verbindlich objektiviert und repräsentiert. Darin spricht sich das Vertrauen aus, daß gleichsam die entscheidenden „Grenzpfähle“, die das Lehramt im Auslegungsprozeß des Wortes Gottes als für das gemeinsame Glaubensbekenntnis maßgeblich aufstellt, wahr und zugleich einer letzten Glaubenzustimmung würdig sind.

Für diesen Sachverhalt hat sich seit dem Mittelalter im kirchlichen Sprachgebrauch das schrecklich mißverständliche Wort „*unfehlbar*“ eingebürgert. Damit ist also nicht gemeint (was Küng immer wieder durch seine Formulierungen insinuiert), daß gewisse Glaubenssätze rein aufgrund ihrer formalen Gegebenheiten (wenn und insofern sie vom Lehramt definiert werden) gleichsam „*automatisch*“ und „*von vornherein*“ nicht falsch sein können (dieses Mißverständnis haben wir bereits bei der Frage nach dem Zusammenwirken von inhaltlichen und formalen Kriterien zurückgewiesen). Der Begriff „*unfehlbar*“ qualifiziert oder präzisiert nicht den Begriff der „*Wahrheit*“: Eine Aussage ist entweder wahr oder falsch; und sie bleibt dies auch in gewandelten geschichtlichen Verhältnissen. Das Prädikat „*unfehlbar*“ fügt dem Wahrheitscharakter einer Aussage nichts hinzu; es macht eine Aussage mitnichten „*von vornherein*“ wahr! Vielmehr gilt: das Prädikat „*unfehlbar*“ bezieht sich auf den Begriff der „*Zustimmung*“ zu einer als wahr angesehenen Glaubensaussage. Im Vertrauen auf den „*Geist der Wahrheit*“ glaubt die Kirche, daß sich dieser Geist auch in ihren grundlegenden Glaubens- und Bekenntnisaussagen manifestiert, die deswegen (bleibend) wahr und einer vorbehaltlosen Glaubenszustimmung würdig sind. Für diesen Sachverhalt sollte man das mißverständliche Wort „*unfehlbar*“ lieber meiden und statt dessen von der „*unbedingten Verlässlichkeit*“ wahrer Glaubensaussagen und der sie verantwortenden Kirche sprechen.

Küngs „*Anfrage*“ an diese katholische Glaubensüberzeugung betrifft vor allem folgenden Punkt (wobei seine „*Anfrage*“ mehr und mehr zu einer „*Gegenthese*“ geworden ist¹⁶): Der verheißene „*Geist der Wahrheit*“ gewährleistet der Kirche ihr „*grundlegendes Bleiben in der Wahrheit*“ auch dann, wenn die Kirche und ihr Lehramt auf solche „*unfehlbaren*“ Glaubensaussagen verzichtet, ja sogar, wenn sie sich dabei irren sollte. Trotz der stets möglichen Irrtümer auch bei letzterverbindlichen Glaubensaussagen und „*Definitionen*“ (sei es der Konzilien, sei es des Bischofskollegiums oder des Papstes) wird die Kirche in der Wahrheit gehalten, nicht unbedingt aber wegen und mit Hilfe solcher „*Definitionen*“. Das grundlegende Bleiben der Kirche in der Wahrheit muß sich nach Küng nicht unbedingt in bestimmten kirchlich-lehramtlichen Vollzugsformen und Äußerungen „*konkretisieren*“, in denen die Kirche als Ganze dem einzelnen noch einmal mit dem Anspruch einer „*unbedingt verlässlichen*“ (bzw. „*unfehlbaren*“) Wahrheit gegenübertritt. Damit steht Küng in deutlichem Widerspruch zum Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanums, das im Zweiten Vatikanum ausdrücklich bekräftigt wurde.

Wenn Küng sich in seiner Bestreitung des Dogmas *nur* dagegen wenden würde, daß bestimmte Organe in der Kirche und bestimmte Glaubensformulierungen in ganz bestimmten Situationen gleichsam „*a priori*“ („*von vornherein*“), aus rein formalen Gründen also irrtumsfrei sein sollen, könnte man die Sache wohl auf sich beruhen lassen. Denn solch ein „*Formalismus der Wahr-*

heit“ mag in vergangenen (und vielleicht auch noch gegenwärtigen) Vorstellungen sicher eine Rolle gespielt haben. Er gibt aber in keiner Weise den Kern des kirchlichen Glaubens an die „Unfehlbarkeit“ der Kirche und ihres Lehramts wieder. Ein Kampf gegen ein solch unsinniges Verständnis von „Unfehlbarkeit“ mag zwar nützlich sein, um solche irrigen Vorstellungen zu zerstören; dogmatisch gesehen berührt er aber keineswegs den Nerv der Sache.

Wenn sich Küng jedoch grundsätzlich gegen eine *institutionelle Konkretisierung* der allgemeinkirchlichen Verheißung des „Bleibens in der Wahrheit“ wendet – und dies scheint durchaus der Fall zu sein –, dann stellt er zweifellos eine grundlegende Überzeugung kirchlichen Selbstverständnisses in Frage. Denn nach diesem Selbstverständnis eignet dem Glauben in der Kirche der Charakter einer „unbedingten Verlässlichkeit“ (worauf ich mich „im Leben und Sterben vorbehaltlos verlassen kann“), und zwar nicht nur dem Glauben „im allgemeinen“, sondern gerade auch in seinen konkreten Aussagen und Bekenntnisformeln. Erst diese Konkretheit des Glaubens, die sich auch in einer gesellschaftlich-verbindlichen Gestalt darstellt, befreit ihn von einer subjektiven Eigenmächtigkeit, die nur das als unbedingt „glaub-würdig“ annimmt, was sie selbst „vollziehen“ kann oder was sie sich selbst aus den „Quellen“ des Glaubens (z. B. aus der Hl. Schrift oder der Tradition der Kirche) aussucht. Ohne diese Konkretheit auch in der Wahrheitsfrage bleibt der Glaubende – gegen alle verbalen Versicherungen – doch stets in Gefahr, sich das „Maß des Glaubens“ letztlich selbst zu setzen und es nicht von der Gemeinschaft der Glaubenden entgegenzunehmen.

Mit dieser Darlegung der ekklesiologischen Streitpunkte dürfte deutlich geworden sein, daß sich Küng – zumal bei den letzten Problemkreisen – in grundlegenden Fragen des kirchlichen Selbstverständnisses von der traditionellen, auch heute gültigen Überzeugung der katholischen Kirche unterscheidet¹⁷.

Christologische Probleme

Auf die christologischen Probleme in Küngs Theologie brauche ich hier aus verschiedenen Gründen nicht so ausführlich einzugehen: *erstens* spielten diese Fragen bei dem Entzug der Lehrbefugnis, soweit es aus der römischen Erklärung vom 15. Dezember 1979 deutlich wird, eine untergeordnete, aus den ekklesiologischen Auffassungen nur resultierende Rolle; *zweitens* ist darüber die fachtheologische Auseinandersetzung bereits ausgiebig und kompetenter, als es hier möglich wäre, in den letzten Jahren geführt worden¹⁸; und *drittens* erweist sich gerade hier die Berechtigung unserer Vorbemerkung über die Schwierigkeiten der theologischen „Präzision“ Küngscher Sprache: man wird dieser Christologie nur gerecht, wenn man sie *als ganze* liest, in ihren grundlegenden Inten-

tionen und Tendenzen. Man kann sich nämlich sehr leicht an einzelnen ungewohnten, provozierenden und reduzierenden Formulierungen stoßen; aber diesen kann man genauso gut auch wieder ganz traditionell und „orthodox“ klingende Wendungen entgegenhalten. Eine streng theologische „Wort-für-Wort“-Exegese oder ein disputierendes Gegenüberstellen von einzelnen Formulierungen ist dem Sprachstil (gerade von „Christ sein“) kaum angemessen.

Deswegen scheint mir ein *direkter Widerspruch* zu einem der großen christologischen Dogmen oder gar eine Leugnung *kaum aufzuzeigen* zu sein. Eher lassen sich einige starke *Einseitigkeiten* feststellen, die, wenn sie als das Ganze des kirchlichen Christusglaubens genommen werden, doch zu seiner Verkürzung führen. Ob diese Verkürzung auch eine fundamentale Verfälschung des Christusbekenntnisses nach sich zieht, wage ich nicht zu behaupten. Bei einer Interpretation, die das „genus litterarium“ von „Christ sein“ und auch die anderen Schriften zur Christologie in Betracht zieht, wird man vielmehr *Tendenzen* feststellen können, die – vielleicht – zu Verfälschungen und Widersprüchen gegenüber dem kirchlichen Glauben führen *können*, aber nicht unbedingt *müssen*¹⁹. Von solchen Tendenzen möchte ich folgende nennen:

1. Für Küngs methodischen Ansatz sind die *beiden Verstehenszugänge* zum Geheimnis Jesu Christi, die in der Theologie gemeinhin als „Christologie von unten“ bzw. als „Christologie von oben“ bezeichnet werden, *Alternativen*, die gleichberechtigt nebeneinanderstehen. Für ihn ist es theologisch gleichermaßen legitim, bei der Deutung der Person Jesu „von unten“, also gleichsam von der „Perspektive der ersten Jünger“ auszugehen, die den „geschichtlichen Jesus“ im Blick hat und die sich aus einer historisch-kritischen Exegese der synoptischen Evangelien ergibt; wie aber auch „von oben“, also aus jener Perspektive der urkirchlichen Gemeinde (die durch die großen Konzilien der alten Kirchen zur vorherrschenden wurde), in der Jesus als der „menschgewordene Logos“ gesehen wird, als der beim Vater „prä-existente Sohn Gottes“, der in unserer Geschichte „Fleisch“ geworden ist, so wie es in alten, vorpaulinischen Sendungsformeln und Hymnen (z. B. Phil 2,6–11), bei Paulus selbst und dann vor allem im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen ausgesagt wird. Für Küng haben beide Verstehenszugänge ihr Recht, ihre Vor- und Nachteile; aber während normalerweise in der Christologie beide biblischen Ansätze miteinander vermittelt werden und nur in Einheit miteinander das ganze kirchliche Christusbild wiedergeben, betrachtet Küng sie als gleichrangige, aber methodisch einander ausschließende Alternativen²⁰. Er wählt in „Christ sein“ ganz entschieden das „Deutungsmodell“ der Christologie „von unten“, wobei er ein ungemein faszinierendes und überzeugendes Bild von Jesus Christus darstellt. Die Vermittlung allerdings mit dem Glaubenszugang einer Christologie „von oben“ wird – für ihn methodisch konsequent – kaum geleistet; sie wirkt eher wie eine zwar bleibend sinnvolle, aber doch mehr oder weniger angehängte

„Deutung“ des „ursprünglichen“ geschichtlichen Jesus Christus. Daß dadurch einer Verkürzung des kirchlichen Christusblaubens Vorschub geleistet werden kann, läßt sich kaum leugnen.

2. Von diesem Ansatz her ist es verständlich, daß Küng keine philosophisch oder theologisch einigermaßen präzise Theorie über die eigentliche *Personalität Jesu* entwickelt. Die wiederholte Frage W. Kaspers an ihn bleibt im Grund unbeantwortet: „Wer ist Jesus Christus? Ist er eine menschliche Person, in der sich Gott sprechend und handelnd offenbart, oder ist er der ewige Sohn Gottes, der in der Geschichte Mensch wird?“²¹ Da Küng vornehmlich den „geschichtlichen Jesus“ betrachtet, steht in diesem Jesusbild die *Geschichte* Jesu, sein Leben, sein Handeln und Sprechen, sein Geschick in Tod und Auferstehung viel stärker im Vordergrund. Das ist durchaus legitim, solange dadurch nicht das Nachdenken über die *Person Jesu*, über seine personale Identität als ewiges, in der Zeit erschienenenes „Wort“ des Vaters zu sehr in den Hintergrund gedrängt wird. Natürlich will Küng keinen Gegensatz zwischen Geschichte und Person Jesu konstruieren; genauso wenig leugnet er auch die Aussagen des Glaubens über die Gottheit Jesu; im Gegenteil, er hält an der Einheit von „wahrer Gott und wahrer Mensch“ in Jesus fest. Aber es wird bisher nicht deutlich, wie diese Einheit als das innerste Wesen der Person Jesu zu verstehen ist.

Die Fragen, die W. Kasper stellt, werden jedem kommen, der aus einer Kenntnis der Tradition des kirchlichen Christusblaubens heraus das Buch „Christ sein“ liest. Und er findet auf diese Fragen – bei aller positiven Grundeinstellung diesem Buch und seinem Anliegen gegenüber – einfach keinen befriedigenden Antwortversuch, der denkerisch diese Fragen angeht und der sich zugleich klar abgrenzt von Auffassungen über Jesus Christus, die die Kirche in der Vergangenheit als falsch abgewiesen hat. Wenn ein Theologe eine zeitgemäße Interpretation des Glaubens vorlegt, ist es seine Aufgabe, aufzuweisen, wie sein Versuch mit dem traditionellen Glauben der Kirche in Einklang zu bringen ist. Wenn dies innerhalb von „Christ sein“ (aufgrund der literarischen Eigenart dieses Buchs) nicht möglich wäre, so stehen für die Klärung solcher schwieriger, aber entscheidender Fragen zahlreiche Fachzeitschriften zur Verfügung. Aber vielleicht sollte man Hans Küng da noch etwas Zeit lassen.

3. Aufgrund dieser mangelnden theoretischen Reflexion ergibt sich in „Christ sein“ eine Grundtendenz, nach der die einzigartige „*Funktion*“ Jesu im Heilsplan Gottes ein sehr starkes Übergewicht bekommt vor der Einzigartigkeit der gottmenschlichen Person Jesu. Person und Funktion Jesu sind selbstverständlich auch für Küng kein Gegensatz; aber wie die Funktion Jesu im geschichtlichen Handeln Gottes an den Menschen von der „zugrunde liegenden“ Person Jesu bestimmt wird und davon abhängig ist, das wird nicht hinreichend geklärt. Eine der „Spitzenformulierungen“ von „Christ sein“, in der sich die gesamte Grundtendenz deutlich widerspiegelt, lautet:

„Die ganze Bedeutsamkeit des Geschehens in und mit Jesus von Nazareth hängt daran, daß *in Jesus* – der den Menschen als Gottes Sachwalter und Platzhalter, Repräsentant und Stellvertreter erschien und als der Gekreuzigte zum Leben erweckt von Gott bestätigt wurde – für die Glaubenden der menschenfreundliche *Gott selber* nahe war, am Werk war, gesprochen hat, gehandelt hat, endgültig sich geoffenbart hat. Alle oft in mythologische oder halbmythologische Formen der Zeit gekleideten Aussagen über Gottessohnschaft, Vorauxistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger als das eine: die *Einzigartigkeit*, *Unableitbarkeit* und *Unüberbietbarkeit* des in und mit Jesus lautgewordenen *Anrufs*, *Angebots*, *Anspruchs* begründen, der letztlich nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist und deshalb, absolut verlässlich, die Menschen unbedingt angeht.“²²

Diese Formulierungen können durchaus als voll und ganz „orthodox“ verstanden werden. Sie können aber auch als Reduktion des Glaubens auf eine reine „Offenbarungs-“ oder „Willenseinheit“ Jesu mit Gott ausgelegt werden. Die Einseitigkeit, mit der Küng die Rolle Jesu im göttlichen Heilswerk fast nur als Offenbarung von „Wort und Wille Gottes“, von Anruf, Angebot und Anspruch Gottes, von Sache und Herrschaft Gottes entfaltet, kann eher in die zweite Richtung deuten. Dann würde von Jesus zwar eine einzigartige ethische Einheit mit Gott im Wollen und Handeln ausgesagt, aber keine seinsmäßige Einheit im Wesen. Und gerade dies gilt für das christliche Glaubensbekenntnis als unverzichtbar.

Überhaupt fällt in der ganzen Terminologie Küngs die Akzentuierung des *Ethischen* bei der Person Jesu auf: er ist der Sachwalter und Platzhalter Gottes, der mit letzter Entschiedenheit den Willen Gottes, den Anspruch Gottes, die Autorität Gottes, die Sache Gottes (die identisch ist mit dem Willen Gottes und zugleich das Wohl des Menschen bedeutet) vertritt; als Auferstandener ist er unbedingt der „Maßgebende“, der definitive Maßstab für das ganze Handeln der Menschen. Bei dieser durchgehenden Betonung der ethisch-existentiellen Einheit Jesu mit Gott kommt die zugrunde liegende (und vom ganzen NT selbstverständlich geglaubte) seinsmäßige Einheit Jesu mit dem Vater zu kurz.

Wiederum findet man keine befriedigende Antwort auf die Frage: Wie ist die Stellung Jesu in der Einheit des dreifaltigen Gottes von Vater, Sohn und Geist zu verstehen? Ist er in seinem tiefsten personalen „Selbst“, das jedem Handeln und Sprechen und Sterben zugrunde liegt, jenes einzige und einzigartige Gegenüber des Vaters („Wort“, „Logos“), das die unendliche Liebe des Vaters und damit die ganze *Wirklichkeit* Gottes den Menschen mitteilt und verschenkt? Warum spricht Küng so selten von der Liebe Gottes, die sich in ihrer ganzen Fülle den Menschen in Jesus Christus mitteilt? Küng zieht den Terminus „Sache Gottes“ vor; natürlich sind „Sache“ und „Liebe“ Gottes keine Gegensätze; aber die Nuancen in der Terminologie sind keineswegs unwichtig: in dem einen Wort („Sache“) kommt stärker das ethisch-willentliche Moment, im anderen das ontisch-seinsmäßige der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus zur Sprache. Eine Christologie, die primär von der „Sache Gottes“ in Jesus spricht,

kann im Endeffekt offensichtlich leichter ohne ausdrückliche Entfaltung des kirchlichen Glaubens an den dreifaltigen Gott auskommen als jene, die vornehmlich von der „Liebe Gottes“ in Jesus spricht.

Wie dem auch sei, der theologisch „vorgeprägte“ Leser wartet auch hier auf eine klarere Antwort. Wenn sie auf Dauer ausbleibt, läßt sich in der Tat nicht ausschließen, daß aus mancher Einseitigkeit oder Verkürzung oder Unklarheit doch mit der Zeit eine Verfälschung des kirchlichen Glaubens wird, die wesentliche Gehalte des Glaubens als irrelevant oder inexistent ablegt.

Ist aufgrund dieser Unterschiede und Abweichungen der Entzug der Lehrbefugnis berechtigt gewesen oder nicht? Mit dieser Frage, die sich nicht von vornherein mit einem simplen Ja oder Nein beantworten läßt, wird sich ein zweiter, abschließender Beitrag befassen.

ANMERKUNGEN

¹ Mit seiner Dissertation: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (Einsiedeln 1957; 4., erw. Aufl. 1964).

² Diskussion um Hans Küng „Die Kirche“, hrsg. v. H. Häring u. J. Nolte (Freiburg 1971); Zum Problem Unfehlbarkeit, hrsg. v. K. Rahner (Freiburg 1971); Fehlbar? Eine Bilanz, hrsg. v. H. Küng (Zürich 1973); H. U. v. Balthasar u. a., Diskussion um Hans Küngs „Christ sein“ (Mainz 1976).

³ Anlage 47 der „Dokumentation“ der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1979) 49 f.

⁴ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Theologie Küngs, vor allem seiner Ekklesiologie, hat der Verfasser vorgelegt in: Kirche als Institution (Frankfurt 1978) 123–171. Zur genaueren Verifizierung der folgenden Darstellungen in den Schriften Küngs verweise ich auf dieses Buch.

⁵ M. Kehl, Kirche – Sakrament des Geistes, in: Gegenwart des Geistes, hrsg. v. W. Kasper (Freiburg 1979) 155–180. ⁶ H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1971).

⁷ Unfehlbar? 186 ff.; Fehlbar? 442 ff.; Dokumentation, Anl. 30, S. 34. ⁸ Fehlbar? 456 f.

⁹ Die Berufung Küngs auf die paulinischen Charismatafeln mit ihrer Unterscheidung zwischen Lehr- und Leitungsdiensten übersieht konsequent die strukturelle und theologische Bedeutung des Apostels selbst in der Gemeinde, der in sich „Leitungs-“ und „Lehramt“ verbindet. Auf diese Stellung des Apostels beruft sich die Kirche – bei Wahrung der Analogie – bereits in der frühesten nachapostolischen Zeit, wenn es darum geht, die Überlieferung des Evangeliums getreu weiterzuvermitteln. Wer will die Legitimation dieser frühchristlichen Berufung beurteilen oder bestreiten können?

¹⁰ Unfehlbar? 195. ¹¹ Ebd. ¹² Fehlbar? 458 ¹³ Ebd. 459.

¹⁴ Dies scheint am Schluß des Briefs von H. Küng an die Glaubenskongregation vom 22. 9. 1973 als praktikable Lösung angeboten zu werden; vgl. Dokumentation, Anl. 30, S. 34.

¹⁵ W. Kasper, Kritisch reflektieren ohne auszubrechen, in: Rhein. Merkur Nr. 1, 4. 1. 1980.

¹⁶ Vgl. Fehlbar? 305–493; Vorwort zu A. B. Hasler, Wie der Papst unfehlbar wurde (München 1979); Kirche – gehalten in der Wahrheit (Zürich 1979).

¹⁷ Ich habe in diesem 1. Teil keineswegs irgendwelche beliebigen Schulmeinungen (nach Küng: „positivistischer oder spekulativer Neuscholastik . . .“) als „traditionelle Überzeugung“ der katholischen Theologie und Kirche hingestellt. Die von mir skizzierten Positionen (zumal in den beiden letzten Punkten) geben auf ihre Weise einen breiten Konsens in der vergangenen und gegenwärtigen katholischen Theologie wieder, der sich auch in lehramtlich-verbindlichen Texten so wiederfindet.

¹⁸ Grundfragen der Christologie heute, hrsg. v. L. Scheffczyk (Freiburg 1975), bes. 141–183; H. U. v. Balthasar u. a., Diskussion um Hans Küngs „Christ sein“.

¹⁹ Dazu: Menschwerdung Gottes (Freiburg 1970); Christ sein (München 1974); Existiert Gott? (München 1978). ²⁰ Dokumentation, Anl. 45, S. 47.

²¹ In: Grundfragen der Christologie heute, 182. ²² Christ sein 439 f.