

Der Glaube der Kirche — Neuinterpretation oder Auflösung?

Eine Auseinandersetzung mit Hans Küng

Von Joseph S c h u m a c h e r , Münster

Das neue Buch von Hans Küng, das vor einigen Monaten in einer für theologische Werke ungewöhnlich hohen Auflage erschienen ist¹⁾, hat nicht wenig Staub aufgewirbelt. Es ist nicht nur ein Kompendium der Gedanken des Verfassers, mit denen er in den letzten Jahren verschiedentlich, oft recht provokativ, hervorgetreten ist, sondern es ist auch ein Zeitdokument von nicht zu unterschätzender Bedeutung, bringt es doch eine Fülle von theologischen Gedanken, die heute mehr oder weniger latent das Feld beherrschen. Küng spricht sie klar aus und systematisiert sie. Das Werk enthält eine Menge Sprengstoff. Wollte man alle Fragen ansprechen, die einer näheren Untersuchung wert wären, müßte man ein ganzes Buch schreiben. Hier können nur einige Punkte, vielleicht die entscheidenden des Buches, in Kürze angesprochen werden.

I.

Küings Buch ist eigentlich eine Rechtfertigung des Christentums, wie er es versteht. Nach seiner eigenen Darstellung will er »ehrlich und aufrichtig« darüber informieren, »worum es im Christentum geht«. Er will vor allem den Ungläubigen und Zweifelnden eine Hilfe an die Hand geben. Er will in Absetzung von »kirchlichen Lehrzwängen« und »ideologischer Willkür« den Weg »zur unverkürzten Wahrheit von Christentum und Christsein« suchen (13). Im »epochalen Umbruch kirchlicher Lehre, Moral und Disziplin« will er »nach dem Bleibenden suchen«, nach dem, was das Christsein von den Weltreligionen und den säkularen Humanismen unterscheidet und zugleich den »getrennten

¹⁾ H. Küng, Christ sein, München 1974.

christlichen Kirchen« gemeinsam ist. Er versteht sein Buch als positives Pendant zu seinem früheren Buch über die Unfehlbarkeit (14).

Küng konfrontiert das Christentum zunächst mit den modernen Humanismen und den Weltreligionen und kommt zu dem Ergebnis, das Unterscheidende des Christentums sei die Person Jesu Christi (111ff.). Entscheidend ist für ihn dabei der historische Jesus. Diesem und seinem Programm wendet sich Küng im III. Teil, dem umfangreichsten seines Werkes zu (169ff.). Von da her kommt er zu dem neuen Anfang im Osterglauben und in der Konstituierung der Urgemeinde. Er resümiert, das Unterscheidende des Christentums sei, wie nun deutlich geworden sei, Jesus von Nazareth, und zwar dieser Jesus als der Gekreuzigte.

In einem letzten Teil geht es Küng um die christliche Praxis. Ist bis dahin nur von der Theorie der Praxis die Rede gewesen, soll nun diese Praxis in ihren Konturen für die Menschen und die Gesellschaft der Gegenwart expliziert werden (503). Auch hier ist für Küng das entscheidend Christliche der »konkrete Jesus als der Christus, als der Maßgebende« (540), der »gegen alle Unmenschlichkeit, Unterdrückung, Unwahrhaftigkeit und Ungerechtigkeit, für Menschlichkeit, Freiheit, Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe« (538) stehe. Jesus ist für ihn ein »in unendlich vielen Weisen zu realisierendes Grundmodell« (542). Von seinem Kreuz her wird die Bewältigung des Negativen in der Welt ermöglicht (562ff.).

Fazit seiner Überlegungen ist: Man soll Christ sein, um wahrhaft Mensch zu sein, gefüllter! Das Christsein bejaht die anderen Humanismen, sofern sie das Menschliche bejahen, verneint sie, sofern sie das Christliche, den Christus, verneinen, übersteigt sie, sofern das Christsein das Menschlich-Allzumenschliche auch in seiner Negativität voll einbezieht. Der Christ sieht alles von Jesus her als dem für ihn Maßgebenden, der alles Wahre, Schöne, Gute und Menschliche bejaht. Christsein ist radikaler Humanismus, weil es das Unwahre, Ungute, Unschöne, Unmenschliche integriert und bewältigt, alle Negativität, Leiden, Schuld, Tod, Sinnlosigkeit, und zwar im Blick auf den Gekreuzigten, und somit zu handeln und zu leiden weiß. Erst das Christsein macht den Menschen wahrhaft menschlich, weil es ihn wahrhaft mitmenschlich macht (594).

II.

Eindrucksvoll ist die stilistische Darstellung²⁾. Der Preis dafür ist allerdings oft eine gewisse Simplifizierung und Vereinseitigung. Auf weite Strecken liest sich das Werk wie ein Feuilleton. Der Stil geht ein, wirkt aber auch suggestiv. Das geht auf Kosten der theologischen Methode. Manchmal ist die Darstellung salopp und auf Effekt bedacht³⁾. Küng reitet auf der Welle der antiautoritären Mode⁴⁾. Undifferenziert steht manche Behauptung im Raum, die kaum zu halten ist, aber gut ankommt⁵⁾. Schnell wird Küng fertig mit Problemen, die vielschichtig sind, wenn immer sie seinem Konzept widersprechen (567), schnell ist er bereit, Jesusworte als *ipsissima verba* anzuerkennen, wenn sie in sein Konzept passen⁶⁾.

Küng provoziert. Er stellt die Beziehungen Jesu zu den Frauen heraus, seine »erstaunliche Unbefangenheit« und seine »persönliche Zuneigung zu den Frauen« (256f.). Er spricht von den »irdischen Größen mit göttlichen Funktionen, von denen für einen Menschen alles abzuhängen scheint« (286). Gern provoziert er mit den Erkenntnissen der historisch-kritischen Methode. Oft ist er zynisch⁷⁾. Höhnisch ergießt sich sein Spott über die »Hierarchen« (564) und den Vatikan (574). Dadurch wird die Darstellung weithin pamphlethaft und unernst. Das bringt manche echte Erkenntnis um ihre Wirkung und lohnt nicht die aufgewandte Mühe des Verf. Dabei ist er nicht frei von Selbstgefälligkeit⁸⁾. Er gefällt sich in der Pose des Märtyrers der autoritären Kirche (565) und kokettiert mit dem Leser⁹⁾.

Hinter Fragen verbirgt Küng oft seine Meinung und sagt damit mehr als Behauptungen sagen können¹⁰⁾.

²⁾ Vgl. 29ff., 334, 315ff., 582ff.

³⁾ 90, 125, 126, 169.

⁴⁾ 73, 564f.

⁵⁾ 573, 427, 221, 305.

⁶⁾ 559, 231f.

⁷⁾ 20, 195ff., 455.

⁸⁾ 119, 126, 507.

⁹⁾ 119, 187.

¹⁰⁾ 292: »... ob der christliche Heiligenkult faktisch nicht doch weithin dem Polytheismus gleichkommt...«, »ob Gott mit Recht persönlich verstanden wird, mit Recht sogar Person genannt wird«, vgl. auch 238 Ehescheidung!

III.

1. Ein besonderer Gegenstand der *negativen Kritik* ist die *Kirche*¹¹⁾. Solche Kritik ist weniger rational als emotional. Die Weltreligionen behandelt Küng wohlwollender als die Kirche¹²⁾. Wenn immer Negative der Weltreligionen angesprochen werden, so werden ihnen sogleich wieder Negative des Christentums zur Seite gestellt (102), speziell des katholischen Christentums, ohne daß dabei gesagt wird, daß es sich hier um Entartungen handelt¹³⁾. Die Kirche habe lange ihre kritische Funktion als moralisches Gewissen der Gesellschaft vernachlässigt (21). Erst heute werde die Menschlichkeit in nennenswertem Maße in der Kirche und außerhalb der Kirche geübt (21f.). »Recht oft haben nachchristliche Humanisten einen besseren Humanismus praktiziert.«¹⁴⁾ »Manchmal scheint Jesus außerhalb der Kirche sogar beliebter zu sein als innerhalb der Kirche und ihren Leitungsorganen, wo in der Praxis vielfach Dogmen und Kanones . . . eine größere Rolle spielen als er selbst« (503). Küng versteht sehr gut diejenigen, die um des echten Christseins willen mit der Kirche brechen (513). Nach seiner Meinung entscheiden sich viele für Gott und Jesus, ohne sich jedoch für die Kirche entscheiden zu können (504). »Es gibt heute mehr denn je Christen, oft unbestreitbar gute Christen außerhalb der Kirche, außerhalb aller Kirchen«¹⁵⁾. Ja, Nichtchristen entsprechen dem geforderten radikalen Menschsein, indem sie Christus als Maßstab nehmen, oft besser als Christen, so meint er mit Hinweis auf Mt 25, 37–40 (385). Die Kirchengeschichte wird fast grundsätzlich negativ bewertet (550). Dramatisch wird die Schuld der Christen gegenüber den Juden geschildert (160ff.). Küng meint, keine der antijüdischen Maßnahmen des Nazismus sei neu gewesen, das alles habe es schon im sog. christlichen Mittelalter gegeben wie auch in der sog. christlichen Reformationszeit (161f.).

Sehr viel Sympathie bringt Küng der Aufklärung entgegen, die To-

¹¹⁾ 80, 111, 121, 459, 512, 516, 519.

¹²⁾ 83ff., 92ff.

¹³⁾ 20, 21, 23, 115, 131, 385, 503, 504, 507, 511, 513.

¹⁴⁾ 23, s. auch 115.

¹⁵⁾ 507, vgl. auch 511.

leranz und Menschenrechte gebracht hätte. Nur am Rande erwähnt er, daß diese »modernen Errungenschaften« erst durch das Christentum möglich geworden sind. Nicht erwähnt er, daß sie immer schon in der Kirche vorhanden gewesen sind, was sich kaum leugnen läßt, zumindest mehr als in der heutigen Welt, für die die humanen Programme weithin mehr verbale Beschwörungen sind denn für die Praxis bestimmend¹⁶⁾.

Alles Mögliche wird hier angesprochen: Die Haltung des Episkopats in der Nazizeit wird abqualifiziert (379). »Humanae vitae« erhält seinen Seitenhieb (229f.). Es wird festgestellt, Jesus sei gegen Formeln und Dogmen gewesen, ganz im Gegensatz zur Kirche (171). Küng polemisiert gegen die Anrede »Heiliger Vater« gegenüber dem Papst, weil nur Gott allein der heilige Vater sei (474). Er spricht vom »Scheitern der christlichen Mission in den Ländern der asiatischen Hochreligionen – entscheidend mitverursacht durch katastrophale, quasi-unfehlbare und Jahrhunderte zu spät verschämt korrigierte Fehlentscheide Roms, aber auch durch jahrhundertelangen protestantischen Absentismus . . .« (81). Er beschwört des öfteren den Bund des Christentums mit den Kolonialmächten im Zusammenhang mit der Mission (82), er beschwört die »epochalen Fehlentscheidungen« Roms¹⁷⁾. Er konstatiert: »Eine Kirche, die, wie in der Vergangenheit so oft, Liebe predigt und Haß sät, die Leben verkündet und Tod verbreitet, kann sich nicht auf Jesus von Nazareth berufen« (162).

Küng klagt die Kirche gern in Nebensätzen an: » . . . Offenheit nicht nur für die Mitglieder der eigenen sozialen Gruppe, der eigenen Sippe, des eigenen Volkes, der eigenen Klasse, Rasse, Partei, Kirche . . .«¹⁸⁾.

Von besonderem Ressentiment geprägt ist das Verhältnis Küngs zum Lehramt der Kirche. Es fehlt nicht an Anspielungen¹⁹⁾.

2. Skeptisch ist Küng gegenüber der *Glaubensbegründung*. Zunächst scheint er bezüglich der Frage der Gottesbeweise mehr zur Position der dialektischen Theologie zu tendieren (55ff.). Später formuliert er seine Position zwischen der dialektischen Theologie und der natürlichen

¹⁶⁾ Vgl. Schutz der Menschenrechte, Entwicklung des ganzen Menschen und aller Menschen, Rüstungsbeschränkungen usw. s. auch 160f., 21.

¹⁷⁾ 82, 87.

¹⁸⁾ 249, vgl. auch 21, 28, 131, 252.

¹⁹⁾ Bes. 80, 307.

Theologie²⁰). Diese findet er im Anschluß an Kant im Appell an die praktische Vernunft (59ff.). In seiner Kritik an den Gottesbeweisen wird er dem Problem wohl kaum gerecht (57ff.). Die *praeambula fidei* lehnt er explizit ab (76). Er plädiert für einen verstehenden (verantworteten) Glauben, der dem einzelnen oder der Gemeinschaft ermögliche, nicht »blind, autoritär, selbstgerecht, abergläubisch« (157) zu glauben. Wie weit sich diese Lösung mit der traditionellen Auffassung der Kirche, näherhin mit den diesbezüglichen Aussagen des I. Vatikanischen Konzils, vereinbaren läßt, ist schwer zu sagen angesichts der Dialektik des Autors. Zumindest darf man diese Möglichkeit bezweifeln. – Das entscheidende Motiv für eine solche Position ist für Küng, daß er dem Nichtchristen gerecht werde und daß das Evangelium für den Christen das entscheidende Kriterium bleibe (76).

3. Problematisch ist Küngs *Jesusdarstellung*. Er bringt nicht unvoreingenommen die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode. Seine Ergebnisse sind zu einem guten Teil von seiner Konzeption her bestimmt. Hier wird, um mit seinen eigenen Worten zu reden, oft das Vorverständnis zum Vorurteil. Er sagt, Jesu Anliegen sei der Wille Gottes, der Wille Gottes aber sei das Wohl der Menschen, Gottes Sache, Jesu eigentliches Anliegen, sei die Sache des Menschen²¹). Das kann richtig verstanden werden, aber der Kontext, die anthropozentrische Gesamtschau Küngs weist in eine andere Richtung. Jesus wird als Revolutionär dargestellt, er war »revolutionärer als alle Revolutionäre« (303). Küng hebt hervor, er habe sich über Gesetz und Tempel hinweggesetzt, habe den Menschen zum Maßstab der Gebote gemacht, den ganzen Gottesdienst in Frage gestellt und den Menschendienst vor den Gottesdienst gestellt²²). Jesus sei kein Jurist gewesen (238), er stehe in absoluter Opposition zu Gesetz und Gesetzlichkeit²³). Darum rückt Küng die Pharisäer, wenngleich er zunächst auch sympathische Züge an ihnen entdeckt, im Laufe der Darstellung immer weiter von Jesus ab; die zunächst die wirklich Frommen sind, werden endlich zu Heuchlern schlechthin (201f.). Nach Auskunft der Exegese scheinen die Phari-

²⁰) 59, 76.

²¹) 283, 390.

²²) 303, 242f., 307, 308, 310, 325f., 372, 373f., 381, 549, um nur eine Auswahl derartiger Stellen zu nennen.

²³) 234f., 197ff.

säer aber dem historischen Jesus viel näher gestanden zu haben, spiegeln die Auseinandersetzungen Jesu mit den Pharisäern im Neuen Testament teilweise die Auseinandersetzungen der Urgemeinde mit den Pharisäern, die naturgemäß heftiger waren²⁴). Küng behauptet, der Pharisäismus, die Gesetzlichkeit lebe im Christentum mehr als im Judentum fort (202). Speziell die katholische Kirche ist für ihn der Hort der Gesetzlichkeit²⁵). Überflüssig zu erwähnen, daß diese Charakteristik natürlich nicht die Kirche als ganze trifft, höchstens einen historischen und soziologischen Ausschnitt, eine mehr oder weniger periphere Erscheinung aufs Ganze gesehen. Die katholische Moraltheologie ist ja nicht Kasuistik schlechthin, wie sie das etwa in der jesuitischen Neuscholastik bis in die jüngste Vergangenheit hinein gewesen ist. Das wird in dieser Darstellung nicht deutlich.

»Jesus war von erstaunlicher Laxheit«, so konstatiert Küng (197). Er war moralisch subversiv und destruktiv (ebd.). An die Stelle des Gesetzes habe er »einfache, durchsichtige, befreiende Appelle«²⁶) gesetzt. Was bedeutet das?

Besonders hebt Küng die Sabbatkonflikte hervor. Jesus stellte es grundsätzlich dem Menschen anheim, wann er den Sabbat halte und wann nicht, der Mensch werde faktisch zum Maß des Gesetzes gemacht (199).

Demgegenüber ist zu betonen, daß Jesus nach den meisten Forschern keinen revolutionären Bruch verursacht hat. Er wollte vielmehr die Wiederherstellung des ursprünglichen Willens Gottes. Die moralischen Forderungen werden aus dem Alten Testament übernommen²⁷). Der historische Jesus hat nicht die bestehende Ordnung des jüdischen Gesetzes und des jüdischen Tempelkultes grundsätzlich in Frage gestellt; er hat sich nicht grundsätzlich mit dem Kult und dem Tempel beschäftigt, sondern nahm ganz selbstverständlich daran teil. Zwar gehören Sabbatkonflikte mit Sicherheit zum historischen Jesus, aber sie wurden auch später weitergesponnen. Jesus stand im religiösen Leben seines Volkes, er fügte sich den kultischen Formen ein und hat sie nicht

²⁴) A. Kolping, *Fundamentaltheologie II*, Münster 1974, 269, 385.

²⁵) 200f., 233ff.

²⁶) 235, 238.

²⁷) Vgl. Phil 4, 8 und Kol 3, 18.

grundsätzlich angegriffen, sondern er drängte darauf, daß der heilige Wille Gottes nicht mit Rücksicht auf den Kult hintangesetzt werde. Ihm ging es um strikte Sachgemäßheit, um absolute Ehrlichkeit des Menschen vor Gott. Nur im Zweifelsfall kann nach ihm das Gebot übertreten werden. Jesus wollte den Sabbat nicht abschaffen. Küng verallgemeinert Einzelfälle²⁸). Fälschlicherweise sieht Küng die Feindesliebe bei Jesus als originell an²⁹).

Küng weiß viel über den Tod Jesu zu sagen. Jesus sei »in uneingeschränkter Gottverlassenheit« (330) gestorben. Er spricht von einem gottlosen Sterben (331): »Dieser Gott und Vater, mit dem er sich bis zum Ende völlig identifiziert hatte, identifizierte sich am Ende nicht mit ihm«, und er »stirbt in dieser völligen Gottverlassenheit und wird so öffentlich vor aller Welt als Gottloser demonstriert«³⁰). Das war »ein sinnloses Sterben, das sich nicht mystifizieren läßt« (423). Man kann auch zu viel in die Texte hineinlesen. Wer weiß, was in der Seele Jesu in seiner letzten Stunde vor sich ging? Wir können nur vermuten, daß Jesus entsprechend seiner ethischen Gesamtlage auch den Tod ethisch richtig bestanden hat³¹).

Auch bezüglich der Darlegung des Auferstehungsproblems könnte man einige Fragen anmelden. Wenn wir auch nicht der Meinung sind, daß die »Verlegenheit« um das Problem der Auferstehung durch die historisch-kritische Forschung größer geworden ist, wie Küng meint (335), so müßte doch der Unterschied zwischen dem Sterben Jesu und dem Tod der Gerechten des Alten Bundes deutlich gemacht werden, wenn Tod allgemein Durchgang zu Gott ist. Aufschlußreich ist die durchgehende Terminologie »Auferweckung«, wobei nicht übersehen werden darf, daß auch die übrigen Termini zur Bezeichnung des Ostergeschehens legitim sind und zur Offenbarung gehören. Bei der Ablehnung der Unterscheidung von Leib und Seele beim Menschen fragt sich,

²⁸) A. Kolping, a.a.O. 380ff., 405ff., 417f., 628ff.; J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh 1971, 199; H. D. Wendland, Ethik des Neuen Testaments, in: NTD Erg. Reihe 4, Göttingen 1970, 3. Der dramatische Verlauf der Ablösung der jungen Kirche bestätigt die Nähe Jesu zum Judentum!

²⁹) 248ff.; vgl. A. Angermair, Art. Feindesliebe (moraltheologisch), in: LThK IV, Freiburg ²1960, 61–63.

³⁰) 331, 332f.

³¹) A. Kolping, a.a.O. 671.

wo denn bei der Neuschöpfung im Tode die Kontinuität bleibt, wodurch das Neue doch nur dasselbe bleiben kann. Fragwürdig ist auch das Verhältnis zwischen Glaubensweckung und Legitimation als Osterzeuge im Zusammenhang mit den Erscheinungen (337ff.). Küng zentriert den Glauben an den Auferstandenen ganz auf Gott: »Der christliche Glaube an den auferweckten Jesus ist sinnvoll nur als Glaube an Gott den Schöpfer und Erhalter des Lebens. Umgekehrt aber ist der christliche Glaube an den Schöpfergott entscheidend bestimmt dadurch, daß er Jesus von den Toten erweckt hat« (350). Die Aufnahme Jesu in das Leben Gottes ist »nicht die Offenbarung zusätzlicher Wahrheiten, sondern das Offenbarwerden Jesu selbst: Er erhält nun die letzte Glaubwürdigkeit« (373). »Die Auferweckung ist . . . keine rein ›objektive‹ Tatsache, die auch ohne den ›Auferweckungsglauben‹ sinnvoll gedacht werden könnte« (367). Mit solchen Gedanken gerät Küng in die Nähe Bultmanns; zumindest sind sie mißverständlich.

Küng vereinfacht die Frage des leeren Grabes (352ff.), wenn er nur an »legendäre Ausgestaltungen der Botschaft von der Auferweckung« (354) denkt³²).

Küng neigt dazu, den historischen Jesus absolut zu setzen. Er will das Christentum nur vom historischen Jesus her verstehen und bestimmen. Man könnte diese Tendenz als *Jesuanismus* charakterisieren, eine Neuauflage des Rationalismus des 19. Jahrhunderts. Aus dem Christentum ist bei Küng eine Art Jesuanismus geworden. Er sagt von Jesus: »Nur sein Handeln erhellt sein Leiden. Nur sein Leben und Wirken insgesamt macht deutlich, was das Kreuz dieses Einen unterscheidet von den Kreuzen jener jüdischen Widerstandskämpfer, die die Römer wenige Jahrzehnte nach Jesu Tod . . . massenhaft aufrichteten« (325). Die Bedeutung des Kreuzes ist jedoch letztlich nicht durch die Historie zu erkennen, sondern durch den Glauben aufgrund der Offenbarung, die weitergeht bis zum Ende der apostolischen Zeit, deren authentische Interpretation uns in der Dogmenentwicklung der Kirche begegnet. Die Interpretation der Evangelisten bzw. der Urkirche hat also Offenbarungsqualität, ist von daher legitim und normierend. Und letzten Endes ist es ein müßiges Unterfangen, den historischen Jesus zum alleini-

³²) Vgl. L. Schenke, Auferstehungsverkündigung und leeres Grab, SBS 33, Stuttgart 1968, ein Werk, das Küng vielleicht einen behutsameren Weg gewiesen hätte.

gen Maßstab zu machen (504f.), da einmal bei der Quellenlage die Gestalt des historischen Jesus sehr schwer zu eruieren ist, zum anderen der historische Jesus in seiner Multivalenz auf die Ausdeutung in der Geschichte verweist. Aus der Tendenz Küngs, den historischen Jesus absolut zu setzen, erklärt sich auch die Polemik gegen die Christologie der ersten Konzilien und gegen die griechische Geistigkeit, die uns ja auch schon im AT und im NT begegnet. Er konstatiert: »Die hellenistischen Begriffe waren der ursprünglichen Botschaft zum Teil wenig angemessen«³³). Kann man die Offenbarung ausschließlich am jüdischen Denken messen? Ist nicht Gottes Wort providentiell in diesen vom griechischen Denken geprägten kulturellen Raum ergangen?

Küng lehnt die Zwei-Naturen-Lehre ab, weil sie heute nicht mehr verstanden werde³⁴). Nicht auf Titel und Namen käme es an, sondern auf die Person (308). Das soll nicht geleugnet werden, aber wie kann ich die Person finden, wenn ich nicht weiß, worum es dabei geht? Freilich geht es nicht primär um den Begriff, sondern um die Wirklichkeit, die durch diesen Begriff bezeichnet wird³⁵).

Küng meint, im NT werde Jesu göttliche Würde primär funktional, nicht aber physisch und metaphysisch verstanden (438). Sein Verständnis der Gottessohnschaft reduziert sich auf den Satz: »Daß in der Geschichte Jesu Christi wahrhaft Gott und Mensch im Spiel sind, daran muß auch heute unverrückbar im Glauben festgehalten werden« (439). Wolle man die Formel »wahrer Gott und wahrer Mensch« zeitgemäß umschreiben, so müsse man sagen: »Wahrer Gott« bedeute, Jesus sei Gottes Sachwalter und Repräsentant, Gott sei in ihm am Werk, mehr könne man nicht sagen, alles andere sei mythisch oder halbmythisch, also Präexistenz, Inkarnation, Gottessohnschaft, Schöpfungsmittlerschaft, dabei gehe es eigentlich nur um die Einzigartigkeit des Anspruches Jesu, der im letzten göttlichen Ursprungs sei, »wahrer Mensch« aber bedeute, Jesus sei das Modell unseres Menschseins, sei bezogen auf sein Dasein für die Mitmenschen (439f.).

Diese Neuinterpretation (438ff.) ist merkwürdig dialektisch. Küng beteuert, an den alten christologischen Konzilien solle nichts geändert

³³) Vgl. 438, 455, 463.

³⁴) 123f., 422.

³⁵) STh II/II q. 1, a. 2 ad 2.

werden, von ihnen solle nichts abgestrichen werden, während in einem Nebensatz hinzugefügt wird, soweit es vom NT her gedeckt sei (440). Aber bei allem Wohlwollen hat man den Eindruck, daß bei solcher Übersetzung »in den Verstehenshorizont unserer Zeit« (440) solche Abstriche bereits gemacht worden sind, freilich, mit Berufung auf das NT. Jedoch verstand sich auch die altchristliche Christologie als Interpretation der neutestamentlichen Aussage. – Wer versteht diese richtiger?

Küng führt aus, an die Stelle der Erhöhungschristologie sei später in neutestamentlicher Zeit die Inkarnationschristologie getreten, an die Stelle der Aszendenzchristologie die Deszendenzchristologie (429). Das sei eine fragwürdige Akzentverschiebung. Damit habe sich das Interesse von der Funktion auf das Wesen verschoben. Damit sei aus dem »Bevollmächtigten« das »göttliche Wesen« geworden. In der Folge sei dann immer mehr die Einheit dieses übermenschlichen Wesens mit Gott betont worden, und das hellenistische Verständnis der Gottessohnschaft habe sich mehr und mehr durchgesetzt (429ff.). Wenn Küng bei der Berufung auf das NT zwischen der ursprünglichen Botschaft und der nachfolgenden Reflexion differenziert, so ist das legitim, nur darf man dabei nicht übersehen, daß diese Reflexion, die ja in die Offenbarungszeit hineinreicht, selber Offenbarung ist.

Küng ist besorgt um die Abwehr des Monophysitismus und die Gefährdung des Monotheismus (426ff.). Er möchte die volle Menschheit Jesu bewahren und seine Identifikation mit dem Vater vermeiden. Deshalb sagt er: »In ihm zeigt sich Gott«, bezeichnet er Jesus als das »Antlitz« Gottes (435). Genügt das?

Küng faßt solche Überlegungen zusammen, indem er mit Berufung auf das NT feststellt, Christsein sei nicht letztlich Zustimmung zu diesem oder jenem noch so hohen Dogma über Christus, sondern allgemein Christusglaube und Christusbefolgung (440). Das ist sehr vage. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß dieser Christus eine bestimmte Person ist, deren Wesen uns die Offenbarung sowie der Glaube der Kirche und die Theologie erläutern. Andernfalls glaube ich an ein Idol und folge ihm nach. Die Christologie Küngs, wohl der Angelpunkt seiner Theologie, könnte man als einen erneuerten *Nestorianismus* verstehen (die Gottheit in Jesus wie das Götterbild im Tempel!). Diesen

Eindruck nährt auch die starke Polemik gegen das Konzil von Ephesus (438f.).

Im Zusammenhang seiner Christologie wendet sich Küng gegen den Begriff des *Sühnopfers*. Dieser lasse das heidnische Mißverständnis aufkommen, als ob Gott grausam und sadistisch sei. Der Begriff Sühnopfer habe im NT auch nicht eine so zentrale Stellung³⁶). Besser sei es, von »Versöhnung«, »Stellvertretung«, »Erlösung«, »Befreiung« (416f.) zu reden. Man kann jedoch wohl kaum den Begriff des Sühnopfers ersetzen, dafür ist das Zeugnis des NT und der Tradition zu eindeutig³⁷), was anderes ist aber eine Erläuterung und Abschirmung gegen Mißverständnisse.

Für um ein Vielfaches problematischer hält Küng den Begriff »Meßopfer«, er sei als irreführend zu vermeiden (416f.). Es handle sich hier lediglich um eine Gedächtnis- und Dankfeier, die Anteil gebe an der Wirkung des Lebensopfers Jesu (417). Eine solche Deutung wird nicht dem Glauben der Kirche gerecht, wie er sich etwa in der Lehre des Tridentinums darstellt³⁸).

Küng beschäftigt sich auch mit der *Predigt vom Kreuz*. Er setzt sich namentlich von Kardinal Bengsch ab, dessen Kreuzespredigt Diskreditierung von Lebensstandard, Mündigkeit, Strukturveränderung, Weltbejahung, intellektueller Redlichkeit, von Küng als moderne Werte bezeichnet, und des aktiven Einsatzes dafür sei, mit anderen Worten, er benutze das »Kreuz als Holzhammer« (564). Für Küng ist das Kreuz zwar Zeichen des Elends, aber zugleich des Protestes, Herausforderung zur praktischen Nachfolge, Herausforderung, das eigene Kreuz auf sich zu nehmen, »im Risiko der eigenen Situation und in der Ungewißheit der Zukunft seinen eigenen Weg zu gehen« (567). Er ist gegen die kultische adoratio, die mystische unio und die ethische imitatio (565ff.). Er will das Leid nicht suchen, sondern ertragen (568), es nicht nur ertragen, sondern bekämpfen (569), es nicht nur bekämpfen, sondern verarbeiten (569) und endlich im Leid die wahre Freiheit finden, souveräne Überlegenheit gemäß 2 Kor 4, 8; 6, 9f. (572). Mit besonderem

³⁶) 414, 417.

³⁷) Eph 5, 2; 1 Kor 5, 7; Rö 3, 25; Hebr 9, 1–10, 18; 1 Joh 2, 2; Mt 20, 28; 26, 28; Lk 22, 19; DS 261, DS 3438, Konzil v. Ephesus; DS 1743, Konzil v. Trient.

³⁸) DS 1739ff., 1751ff.

Nachdruck betont er den Kampf gegen das Leid und seine Ursachen bei aller Passion (572).

Das ist sicherlich ein Aspekt, aber eben nur ein Aspekt der Theologie des Kreuzes, den Küng hier wieder verabsolutiert.

4. Die traditionelle *Mariologie* der Kirche wird völlig demontiert (448ff.).

Problematisch ist für Küng der Titel »Gottesgebäerin« bzw. »Gottesmutter« (448f.), im Gegensatz zum Konzil von Ephesus⁹⁹⁾. Er stellt fest, Gott könne nicht geboren werden, geboren werden könne nur »ein Mensch, in welchem als Gottessohn Gott selbst für den Glauben offenbar ist« (450). Maria sei Beispiel und Vorbild christlichen Lebens und Glaubens, ein Menschenwesen, kein Himmelswesen (449). Bei der Verehrung Mariens hätten viele Faktoren mitgewirkt: der Kult der vorderasiatischen Muttergottheiten, keltischer und germanischer Göttinnen, theologische Rivalitäten, kirchenpolitische Antagonismen und persönliche Aktionen von Kirchenmännern (450), was u. E. jedoch kein Argument gegen den Marienkult sein muß. Sehr negativ wird Cyrill von Alexandrien beurteilt, der das Konzil von Ephesus manipuliert habe (450). Küng meint, im Mittelalter habe in der Praxis der Marienverehrung die Geschöpflichkeit und Menschlichkeit Mariens oft eine geringe Rolle gespielt (451). Er konstatiert, Marianismus und Papalismus seien im 19. Jahrhundert Hand in Hand gegangen und hätten sich gegenseitig gestützt (451). Die Definition der Aufnahme Mariens in den Himmel sei gegen alle protestantischen, orthodoxen und innerkatholischen Bedenken von dem letzten absolutistisch regierenden Papst, Pius XII., vollzogen worden (451f.). Davon wisse weder die Schrift noch die Tradition des ersten halben Jahrtausends. Mit Erleichterung stellt er fest, das marianische Zeitalter, dessen Höhepunkt eben diese Definition im Jahre 1950 gewesen sei, habe ein rasches Ende genommen mit dem II. Vaticanum (451f.). Ja, das II. Vaticanum habe unüberhörbar die Exzesse des Marianismus getadelt, seine gemäßigt traditionelle Mariologie als Schlußkapitel in seine Lehre von der Kirche integriert und bewußt keine weiteren marianischen Dogmen definiert (452).

⁹⁹⁾ Vgl. die oben erwähnte Tendenz zum Nestorianismus.

Eingehend befaßt Küng sich mit der Jungfrauengeburt⁴⁰⁾, einem noch immer erstaunlich leidenschaftlich diskutierten Problem, wie er feststellt (443f.). Selbstverständlich ist Joseph der Vater Jesu (159), ist die Jungfrauengeburt eine bildhafte Veranschaulichung der Gottessohnschaft⁴¹⁾ und eine Überbietung der Geburtsgeschichte des Johannes (445), wie Höllenfahrt und Himmelfahrt eine Last für den Glauben (335). Er spricht in diesem Zusammenhang von wundersamen und legendären Elementen der urchristlichen Überlieferung (335). Verwunderlich ist die Sicherheit, mit der diese Problematik für Küng offen zutage liegt (445ff.). Die Geburtserzählungen sind für ihn ätiologische Legenden oder Sagen, die den Grund für die Anwendung des Titels »Gottessohn« zu umschreiben suchen; er stellt fest, aus dem Theologumenon »Gottessohn« sei so ein Mythologumenon geworden (446). Die Jungfrauengeburt sei oft von den Monophysiten mißverstanden bzw. von ihnen für die Behauptung der einen Natur Jesu benutzt worden (447). Auch Küng scheint der Meinung zu sein, daß von der nicht wunderbaren Geburt Jesu seine wahre Menschheit abhängt (445).

Er betont, das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis sei weithin gegenstandslos geworden »seit der Kritik an der augustinischen Auffassung der Übertragung einer ›Ersünde‹ durch den Zeugungsakt« (444). Lapidar stellt er fest: »Damit fing man im Westen (sc. mit der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis) seit dem 12. Jahrhundert an« (451). Wenngleich es so nicht explizit ausgesprochen wird, hat man fast den Eindruck, als ob Küng mit den evangelischen und orthodoxen Christen dieses Dogma als unbiblich verwerfen möchte.

Immerhin, viel bleibt nicht übrig von dem Glauben der Kirche über die Mutter des Herrn.

Küng faßt zusammen, die vier neuesten Marien- und Papstdogmen, »die in verschiedener Hinsicht eine Einheit« (452) bildeten, müßten überprüft werden; zu bejahen seien lediglich die möglicherweise hinter diesen Definitionen stehenden Intentionen (452).

5. Die Neuinterpretation des Geheimnisses vom Heiligen Geist (459ff.) und des Trinitätsgeheimnisses (463ff.) um des rationalen Verstehens willen scheint letztlich auf den Modalismus hinauszulaufen.

⁴⁰⁾ 427, 441ff.

⁴¹⁾ 405, 445.

6. Seine besondere Aufmerksamkeit wendet Küng dem Amt zu. Er stellt fest, es gebe nach dem NT eine unbestimmbare Vielfalt von Ämtern (475), die Ämter aber seien Funktionen. Er möchte das Amt durch den Dienst ersetzen⁴²⁾. »Kirchliches ›Amt‹ ist kein biblischer, sondern ein nachträglicher und nicht unproblematischer Reflexionsbegriff« (476). Das sei aber nach dem NT bewußt so, denn Amt drücke ein Herrschaftsverhältnis aus (ebd). Autorität sei nur da legitim, wo sie auf dem Dienst gründe (476f.). Das Amt müsse Dienst an der Gemeinde sein, »nach dem Maßstab Jesu Christi, der keine Herrschaftsverhältnisse« zulasse, »in Verpflichtung auf das apostolische Urzeugnis, inmitten einer Vielfalt von verschiedenen Funktionen, Diensten, Charismen« (483).

Am Amtsverständnis bzw. an der Darlegung der Entwicklung des kirchlichen Amtes und damit seiner Relativierung wird das unkatholische Prinzip besonders deutlich: Küng beruft sich nur auf das NT, das er aber wieder auf die ursprüngliche Botschaft, die subjektiv gefärbt und simplifiziert dargestellt wird, reduziert. Die Kirche ist für ihn eine rein menschliche Größe. Man kann hier mit Recht von einem ekklesiologischen Nestorianismus sprechen. Wie in der Christologie so begegnen uns auch in der Ekklesiologie Künigs nestorianische Tendenzen⁴³⁾.

Was die genaue Entwicklung des Amtes in der Kirche angeht, geben die geschichtlichen Quellen allzu wenig her. Eindeutig ist aber die Überzeugung der Kirche, die ihre grundlegende Struktur als *iuris divini* versteht, und zwar mit Berufung auf das ganze NT und die nachfolgende Entwicklung.

Bischöfe und *Priester*, so Küng – er spricht bewußt nur von Presbytern oder Pfarrern, das deutsche Wort *Priester* ist ihm zu sehr kultisch besetzt (478) – können nicht theologisch-dogmatisch, sondern nur rechtlich-disziplinar unterschieden werden, das weiß er ganz sicher (481). Die Ämter des Bischofs und des Presbyters haben sich schließlich gegenüber den anderen Funktionen (Propheten, Lehrern und anderen charismatischen Diensten) als alleinige Gemeindeleiter durchgesetzt. Das findet Küng problematisch. Nicht weniger problematisch findet er

⁴²⁾ 476, 477.

⁴³⁾ Vgl. A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, Bergen-Enkheim 1971 (Theologische Brennpunkte 28), 90ff.

es, daß sich aus einer Mehrzahl von Bischöfen in den Gemeinden der monarchische Episkopat durchgesetzt habe (481).

Er postuliert eine Berufung zum Kirchenleiter aufgrund der Berufung durch andere Gemeindemitglieder oder eines frei aufbrechenden Charismas zur Gemeindeleitung oder Gemeindegründung. Statt des Priestertums schlägt er Leitungsdienst vor (478). Die Begriffe Priester, Geistlicher, Klerus müßten ganz wegfallen, ähnlich wie der Begriff des Amtes, weil sie den neutestamentlichen Sachverhalt verschleierten, der auf die Gleichheit aller Glaubenden gerichtet sei. Statt dessen solle man die Funktionsbezeichnungen verwenden: Leiter oder Vorsteher als Oberbegriff über die verschiedenen Funktionen oder Dienste, Leiter einer Gemeinde, Diözese, Landeskirche (478). Darum spricht er auch von Ordination statt von Priesterweihe. Diese könne im Einzelfall »für den Ordinierten und für die Gemeinde Bestätigung eines Charismas sein«. Er meint, »ob die Ordination als Charisma bezeichnet werden« solle oder nicht, sei »eine Frage der Sprachregelung« (484). Er postuliert die Zulassung zur Ordination für alle, hauptberuflich, nebenberuflich, Männer und Frauen, auf Zeit und lebenslänglich, für Verheiratete und Unverheiratete, für Akademiker und Nichtakademiker, ja, der Ordo könne auch in verschiedenen spezialisierten Funktionen wahrgenommen werden (484). An die Stelle der traditionellen Auffassung vom Priesteramt⁴⁴) tritt hier ein soziologisch funktionell bestimmtes Modell, das einer Destruktion gleichkommt, wohl eher ein Produkt des Zeitgeistes, denn Ergebnis eines tieferen Eindringens in die Offenbarung.

Weiter sagt Küng, die grundlegende *apostolische Nachfolge* sei nicht die von bestimmten Ämtern, sondern die der Kirche überhaupt und der einzelnen Christen, die Übereinstimmung mit dem apostolischen Zeugnis (479f.). Die apostolische Sendung und der apostolische Dienst würden primär von der ganzen Kirche wahrgenommen (481). Bei Bischöfen und Priestern könne nur von einer funktional verstandenen Nachfolge der Apostel gesprochen werden, insofern in diesem Amt »der apostolische Auftrag der Kirchengründung und Kirchenleitung« (481) weitergeführt werde (ebd.).

Küng fordert ein Bischofsamt auf Zeit (516), die Wahl der Bischöfe

⁴⁴) Vgl. H. Volk, *Der Priester und sein Dienst*, Mainz 1966, 62–75.

durch Klerus und Laien wie die Wahl des Papstes von Bischöfen und Laien (ebd.). Er fordert auch die Ordination von Frauen (ebd.). Zur Erreichung dieser Forderungen und der Forderungen an die Kirche überhaupt empfiehlt er Ausübung von Druck auf kirchliche Autoritäten sowie Widerstand und provisorische Lösungen (518)! In diesem Zusammenhang bezieht er sich auf die Erklärung der 33 Theologen wider die Resignation in der Kirche vom 24. März 1972⁴⁵⁾ und veröffentlicht noch einmal die Namen der Unterzeichner⁴⁶⁾.

Das *Papsttum* ist nach Küng schuld an den beiden großen Spaltungen der Christenheit (485), das Papsttum als absolutistisches System (488). Küng weiß eine Menge von Einwänden gegen die biblisch-historische Begründung eines Jurisdiktions- und Lehrprimates Petri und der römischen Bischöfe, die er aber nicht zur Sprache bringen will (486). Wohl ist er der Meinung, daß der Dienstprimat eines einzelnen nicht von vornherein gegen die Schrift sei (486), wenn nicht gar schriftgemäß, wenn er »schriftgemäß begründet, geübt, vollzogen, gehandhabt« (487) werde. Dabei sei aber nicht die Sukzessionskette das Entscheidende, sondern der Vollzug, der »verwirklichte Dienst« (487)⁴⁷⁾. Statt des Jurisdiktionsprimates fordert er den Pastoralprimat, was mehr sei (491). Vor allem dürfe der Name Petri, der Petrusdienst, nicht zum Kriterium für die Kirche Christi schlechthin werden (491). Nicht nur bei diesen Ausführungen über das Papsttum (489ff.), die zum Teil recht demagogisch sind, wird der starke antirömische Affekt des Autors, der nicht selten in unseriöser Weise zutage tritt, deutlich⁴⁸⁾.

Für die *Kirche* ist das Amt gleichgültig, da es außer Christus, so Küng, keinen Priester und keine kirchliche Autorität braucht (472). In der Kirche seien Taufe, Eucharistie und Sündenvergebung allen anvertraut⁴⁹⁾. Sie sei nicht der fortlebende Christus (494f.). Kirche sei

⁴⁵⁾ 509, Anm. 7.

⁴⁶⁾ 519, Anm. 11.

⁴⁷⁾ Überschwenglich ist das Lob, das Küng in diesem Zusammenhang Papst Johannes XXIII. zollt (484ff.). Immer wieder wird das Klischee vom Aufbruch der Kirche unter diesem Papst, der nach dem Konzil durch Paul VI. wieder rückgängig gemacht worden sei, wiederholt (27, 79, 509f.). Ob Küng hier den wirklichen Johannes XXIII. der Geschichte vor Augen hat?

⁴⁸⁾ 80, 111, 121.

⁴⁹⁾ 472, 478.

einfach die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden (468). Ihre Aufgabe sei es, der Sache Christi zu dienen, sie in seinem Geiste zu vertreten und zu verwirklichen (469), Jesus als den Maßgebenden aufzuzeigen (494). Keine Kirche sei heute »automatisch und in jeder Hinsicht« mit der Kirche Jesu Christi identisch, auch nicht die katholische Kirche (494): »Identisch mit der Kirche Jesu Christi ist eine Kirche nur, sofern sie Jesus und seiner Sache die Treue hält« (495). Der Christ glaube nicht an die Kirche, wohl aber an den Heiligen Geist in der Kirche; vom heiligenden Geist her glaube er die heilige Kirche, die wir Gläubigen seien (462). Das mag genügen. – Diese Gedanken, die keineswegs originell sind, bedürfen keines Kommentars.

Von solchen Überlegungen her kann das Bild Küngs von den *ökumenischen* Bemühungen nicht mehr überraschen. Er spricht grundsätzlich nur von den christlichen Kirchen (491). Nicht selten hat man den Eindruck, daß der Wunsch, die Einheit herbeizuführen, die theologische Sache bestimmt und verändert⁵⁰⁾. Für Küng ist die theoretische Verständigung möglich oder bereits erfolgt, müssen die kirchlichen Apparate nur noch die theologische Erkenntnis mitvollziehen. Für ihn liegt der entscheidende Unterschied in den traditionellen Grundhaltungen, die aber einseitig seien; sie könnten überwunden werden und in die wahre Ökumenizität integriert werden. Die gegenseitige Anerkennung der Konfessionen ist für Küng überfällig. Er selber unterscheidet nur Gemeinden orthodoxer und protestantischer Tradition, die Kirche sind bzw. voll die Kirche vergegenwärtigen wie jede katholische Gemeinde (471). Darum fordert er die gegenseitige Anerkennung der Ämter und Sakramente, offene Kommunion, gemeinsame Kirchen und Einrichtungen, gemeinsame theologische Fakultäten und gemeinsamen Religionsunterricht und endlich konkrete Unionspläne⁵¹⁾. Hauptsache bei aller Pluriformität ist die Parteinahme für Jesus Christus (475). – Das ist eine billige Ökumene, bei der die katholische Kirche die ganze Last zu tragen hat, sie muß im Grunde evangelisch werden, die Reformation nach viereinhalb Jahrhunderten nachholen⁵²⁾.

⁵⁰⁾ 482f., 484, 488f.

⁵¹⁾ 483, 515ff.

⁵²⁾ Vgl. 479ff., 484ff.

7. Der *Indifferentismus* Küngs umfaßt aber auch die *nichtchristlichen Religionen* und die Frage der *Mission*⁵³⁾.

8. Fragwürdig und zugleich charakteristisch ist das Verständnis *Rechtfertigung* bei Küng. Er schreibt: »Kompromißlos . . . verteidigt Paulus von nun alle Tendenzen, die ein ›und‹ behaupten: Heil durch Christus im Glauben und durch Werke des jüdischen (oder auch eines anderen) Gesetzes« (395). Er versteht die paulinische Rechtfertigungslehre als Anwendung seiner (freilich verkürzten!) Christologie (398). So wenig wie er letzten Endes einen Sinn für das Mysterium der Sünde hat und von da her auch mit der traditionellen Erlösungslehre nichts anfangen kann, sie vielmehr uminterpretiert in die Deutung des Kreuzes Christi als eines Beispiels, wie man das unausweichliche Leid ertragen kann im menschlichen Leben, so wenig wird er der Frage der Rechtfertigung gerecht. Die Rechtfertigung allein durch den Glauben befreie den Menschen vom Leistungsdruck, sie führe zu Weisheit, Hoffnung und Liebe (398), sie sei ungemein tröstlich, denn sie gebe dem Menschenleben »durch alles unvermeidbare Versagen, Irren und Verzweifeln hindurch eine solide Basis« (398). Von den Konsequenzen der Rechtfertigung, von den Werken der Liebe, die aus dem vertrauenden Festhalten an Gott durch Jesus Christus folgen, ist nur ganz am Rande die Rede⁵⁴⁾. Küng realisiert eigentlich nicht, daß bei aller Gnadenhaftigkeit der Rechtfertigung auch der Mensch das Seine dazu beitragen kann und muß, sowohl zur Vorbereitung auf die Begnadigung als auch zur Bewahrung und Vermehrung der Gnade, wie es an nicht wenigen Stellen im NT zum Ausdruck kommt⁵⁵⁾ und der Tradition der Kirche entspricht⁵⁶⁾. Nach dem Glauben der Kirche entspricht dem Lohn die Strafe, ist die Nachfolge des Gekreuzigten mühsam, bedeutet sie Anstrengung und stetes Kämpfen. Diese Gedanken kommen bei Küng entschieden zu kurz. Dagegen betont er immer wieder, daß es letztlich nicht auf die Leistung ankomme, auf die Leistung, mit der der moderne Mensch seine Existenz rechtfertige, sich selber aber entfremdet werde (575ff.). Er betont, vor Gott zählten nicht die Leistungen,

⁵³⁾ 102, 104, 106, 286.

⁵⁴⁾ 398: »Das . . . wollte gute Taten nie ausschließen.«

⁵⁵⁾ Mt 25, 15–18; 1 Kor 3, 8; 2 Joh 8; Off 2, 22 usw.

⁵⁶⁾ DS 1520 ff.

die positiven so wenig wie die negativen, sondern nur das unbedingte Vertrauen (ebd.). Er will die Leistungen nicht von vornherein verwerfen, aber auch in seiner Polemik gegen den Jakobusbrief (580) legt sich der Verdacht nahe, daß er der bekannten protestantischen Verkürzung verfällt. So sagt er an anderer Stelle: Gott sei ja der Gott »der Unterdrückten, ja der Unfrommen, der Unmoralischen, Gottlosen . . . der sich nicht rächt an denen, die gegen ihn fehlen . . . Der Liebe nicht fordert, sondern schenkt« (425). Sollte das die Einseitigkeit nicht bestätigen? Küng scheint seit seinem Buch »Rechtfertigung« eine allmähliche Wandlung vom katholischen et . . . et zum aut . . . aut Barths hin durchgemacht zu haben⁵⁷). Die Befreiung vom Leistungsdruck, ein wohl zu billigendes Anliegen, setzt nicht eine solche Deutung der Rechtfertigung voraus. Konsequenterweise ist in der Sicht Küngs kein Raum für die Reue, kann auch von Wiedergutmachung nicht die Rede sein (581).

9. Das unkatholische *Eucharistieverständnis* Küngs wird deutlich, wenn er feststellt, daß auch ohne Presbyter die Eucharistiefeier gültig sei (483). Christliche Eucharistiefeier ist für ihn jede Mahlfeier, sofern darin »spezifisch dieses Jesus Christus gedacht« wird (116f.). Er fordert um der Ökumene willen offene Kommunion und gemeinsame Eucharistiefeiern (515). Die Eucharistie sei allen anvertraut⁵⁸).

10. Nach der Entmythologisierung des *Letzten Gerichtes* bleibt eigentlich nichts mehr als die optimistische Überzeugung, daß am Ende alles gut wird⁵⁹). Das Letzte Gericht bedeutet für Küng im Grunde nicht mehr als einen Hinweis auf Jesus als den letzten Maßstab (385). Worauf es ankommt: »Einsatz für eine bessere Menschenwelt angesichts des kommenden Gottesreiches, ein praktisches Leben, welches sein Maß an Jesus dem Gekreuzigten nimmt« (386). Ob alle gerettet werden, diese Frage zu beantworten, erscheint ihm unmöglich (385), immerhin deutet er eine endliche Versöhnung an⁶⁰).

⁵⁷) Vgl. L. Sartori, Überlegungen zu den hermeneutischen Kriterien von H. Küng, in: K. Rahner (Hrsg.), Zum Problem der Unfehlbarkeit, Freiburg 1971, 71–96.

⁵⁸) 472, 478.

⁵⁹) 383ff., 402.

⁶⁰) 359, 385f.

11. Es gibt nur *eine konkrete Wahrheit* des Christentums, nämlich Jesus Christus. Die einzelnen christlichen »Wahrheiten« (Anführungszeichen von Küng), Glaubenssätze, *Dogmen*, die so schwer zu verstehen und zu assimilieren seien, seien nichts anderes als Deutungsversuche der einen Wahrheit (401). Geradezu allergisch ist Küng gegen Dogmen. Sie bedeuten ihm ungeistliche Gewalt und Knechtschaft (550f.).

12. Nur erwähnt seien die Ausführungen Küngs zur Frage der ethischen Normen (520ff.). Diese gipfeln in dem Satz: »Wer aus liebendem Wohlwollen zum Nächsten handelt, erfüllt Gottes Gesetz, auch wenn er gegen ein bestimmtes Gebot handelt« (552). »Richtig ist, was dem Menschen . . . hilft« (553). Das sind gefährliche Formulierungen, die nicht weit von der Situationsethik entfernt sein dürften.

13. Polemisch wendet sich Küng gegen den *Zölibat*, der sich nicht auf Jesu Ehelosigkeit berufen könne; Jesus habe die Freiwilligkeit betont und kein Gesetz aufgestellt (184). Als ob der Zölibat nicht freiwillig wäre! Wird doch niemand zum Priestertum gezwungen! Wieder lesen wir: »Er (Jesus) legte niemandem ein Zölibatsgesetz auf. Eheverzicht war freiwillig: individuelle Ausnahme, nicht Regel für die Jüngerschaft« (189). Der Zölibat gehört zu den »Lasten kirchlicher Traditionen« (564). Das Zölibatsgesetz ist »unverdientermaßen zu einer Testfrage der Erneuerung geworden« (510), richtiger: wird dazu hochgespielt von gewissen Kreisen. Und welcher Art wäre diese Erneuerung? Küng fordert die Aufgabe des Zölibates für Bischöfe und Priester (516). Er fordert die Priester- und Solidaritätsgruppen dazu auf, mit den verheirateten Priestern den Kontakt aufrechtzuerhalten im Hinblick auf deren Rückkehr in den vollen kirchlichen Dienst (518).

14. Ein zentraler Punkt seiner Angriffe ist die Stellung der Kirche zur *Sexualität*. »Erosfeindliche Erziehung und überhaupt religiös begründete Eros- und Geschlechtsfeindlichkeit haben unendlich viel Unheil angerichtet. Warum aber sollen Liebesbegehren und Liebesdienst, Liebesspiel und Liebestreue sich ausschließen?« (251). Einen Grund für diese Haltung sieht er in der Jungfrauengeburt und dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis (444). Er stellt fest, die Kirche habe zeitbedingte sexuelle Tabus zu ewigen Normen erklärt (499). Er fordert eine neue Sexualmoral (516f.), die Verständnis für eine neue Haltung

gegenüber der Sexualität im Hinblick auf die jüngere Generation habe, »die sich auch in anderen Formen ein reines Herz bewahren« (517) könne. Apodiktisch fordert er eine Revision der Enzyklika »*Humanae vitae*« (517).

Er fordert für Südamerika die sexuelle Befreiung der Frau (555), die als Sexualobjekt ausgebeutet werde. Sollte sich diese Forderung nicht auch für unsere Verhältnisse nahelegen (Pornographie, öffentliche Verführung usw.)? Die Angriffe gegen die Stellung der Kirche zur Sexualität sind undifferenziert und stark emotional besetzt.

15. Küng tritt für den Primat der *Orthopraxie* ein⁶¹); er konstatiert, die Wahrheit müsse getan werden (400). Dementsprechend ist entscheidend für ihn die gesellschaftliche Gerechtigkeit (573f.), die Weltveränderung⁶²). Das »Bestehende«, die »Gesellschaft«, der »Status quo« ist stets Gegenstand seiner Angriffe. In diese sozialkritische Rolle drängt er auch Jesus und die Kirche als ganze⁶³). Gesellschaftskritik und gesellschaftliches Engagement sind nach ihm die entscheidenden Aufgaben der Kirche.

In merkwürdigem Kontrast dazu steht die Rechtfertigungslehre Küngs (395ff.), seine Absage an Leistung und Leistungsdenken (575ff.) sowie an Gesetz und Gesetzlichkeit⁶⁴). Ist solches Verständnis des Evangeliums und der Kirche nicht eher von modischen Erwartungen als von der Offenbarung selbst inspiriert?

16. Eine geringe Rolle spielt in dieser Darstellung das *Gebet*. Es wird nur beiläufig erwähnt⁶⁵). Die Aktion steht im Vordergrund. Die Mitte ist der Mensch. Von Gottverbundenheit und Kontemplation ist nicht die Rede beim Christsein, das endlich in dieser Version rein anthropozentrisch verstanden wird.

Das dürfte kaum dem Anliegen Jesu gerecht werden. Der entscheidende Zug an der Gestalt des historischen Jesus war seine innige Lebensgemeinschaft mit Gott, den er *Abba* = lieber Vater nannte. Darum

⁶¹) 19, 400, 408f.

⁶²) 215, 216.

⁶³) 27, 17ff., 442f., 538, 545ff., 574ff.

⁶⁴) 200f., 233ff. u. öfters.

⁶⁵) 305, kurze Besprechung des Vaterunsers, 306, das Gebet Jesu außerhalb des liturgischen Raumes und der liturgischen Zeiten, 569, Glaube an Gott und Gebet als Grundlage der Arbeit.

wollte er primär die Menschen zur innersten Lebensgemeinschaft mit Gott führen, was freilich Konsequenzen für die Menschenwelt hat⁶⁶).

Zusammenfassung

Wer immer durch Küngs neues Buch die katholische Kirche kennenlernt, wird sich enttäuscht von dieser Kirche abwenden. Mit anderen Worten, der Verfasser versteht es nicht, dem Leser einsichtig zu machen, weshalb er in einer Kirche bleibt, die sich ihm so negativ darstellt. Wenn das die katholische Kirche ist, so kann sie keine Sympathien finden, geschweige denn die Überzeugung von ihrer göttlichen Sendung. Der Leser wird stutzig angesichts der unverhohlenen Sympathie Küngs für die »Kirchen« der Reformation⁶⁷). Das ist auch Küng nicht entgangen. Deshalb geht er ausdrücklich auf die Frage ein, weshalb er die Kirche nicht verlasse (512ff.). Offenbar hat auch er den Gedanken gehabt, daß es konsequenter wäre, diese Kirche zu verlassen. Aber er will ja diese Kirche verändern und reformieren, was sein Bleiben darin zur Voraussetzung hat. Er gesteht ehrlich, die Freude, die Kirche zu verlassen, wolle er den »Gegnern der Erneuerung« nicht machen. Die Folge einer Trennung wäre die Vereinzelung oder die neue Institutionalisierung (513). Was ihn überzeugt, das ist die Sache Christi, die nach seiner Meinung trotz allem in der Kirche präsent ist (514). Aber wenn es nicht mehr ist als die »Sache Christi«, die ihn an die Kirche bindet, so ist diese doch wohl in den Augen Küngs wenigstens ebenso gut bei den Protestanten aufgehoben.

Aber die Kirche, wie Küng sie zeichnet, ist nicht die katholische Kirche. Welcher Katholik vermag darin seine geistige Heimat zu erkennen?

⁶⁶) Vgl. A. Kolping, a.a.O. 696ff. – Auf Seite 672 (Anm. 80) begegnet dem fragenden Leser eine merkwürdige Entschuldigung dafür, daß Küng das Gebet so stiefmütterlich behandelt hat. Er erfährt, daß an dieser Stelle eigentlich ein eigener Abschnitt über Gebet und Gottesdienst vorgesehen gewesen sei. Wenn dieser aber habe ausfallen müssen, so treffe die Schuld »die römische Inquisitionspolitik«. Die ihm erneut von Rom »aufgezwungenen leidigen Auseinandersetzungen« im Zusammenhang mit seinen theologischen Thesen hätten ihm zwei Monate Arbeitszeit und Arbeitskraft gekostet.

⁶⁷) 398, 492 u. öfters.

Küng apostrophiert mit Recht die gegenwärtige Krise der Kirche (509ff.). Aber ist diese Krise wirklich begründet durch ihre Inkonsequenz und nur zu lösen durch die Flucht nach vorn bei Aufgabe ihrer Selbstidentität, wie Küng es vorschlägt? Läßt sich die Krise nicht überzeugender begründen durch die allgemeine Zerschlagung der Autorität, durch eine allgemeine Glaubenskrise, durch die Verunsicherung durch einseitige Theologien, durch Verzeichnung der Lehren und Anliegen des II. Vaticanums?

Küng stellt zur Behebung der Krise eine Reihe von Forderungen (515ff.), Forderungen, die im wesentlichen bei den Protestanten seit langem verwirklicht sind. Dennoch wird man kaum sagen können, daß es dort keine Krise gibt oder daß die Krise, die eine Krise des Glaubens überhaupt ist, dort weniger dramatisch sei. Da hilft auch nicht weitere Demokratisierung, sondern Besinnung auf den Ursprung.

Nicht die Reduktion der »Sache Jesu« auf Mitmenschlichkeit trifft die Sendung der Kirche, denn für Jesus ist nicht der Mensch, sondern Gott das Maß dessen, was dem Menschen dienen soll⁶⁸). Ihm ging es um die Herstellung der ursprünglichen Ordnung Gottes, die innigste Lebensgemeinschaft mit Gott⁶⁹).

Man kann dem neuen Buch von Küng kaum eine Zukunft voraussagen, wenngleich es sicher momentan eine starke Breitenwirkung haben wird. Dafür ist es zu sehr im Stil des Pamphlets abgefaßt, zu subjektiv in der Darstellung und im Inhalt zu unseriös, stellt es nicht den Glauben der Kirche dar, sondern opfert ihn weithin auf dem Altar gegenwärtiger Erwartungen und Vorlieben. Das ist zu bedauern angesichts der aufgewandten Mühe sowie der teilweise guten und überzeugenden Darstellungen, angesichts der Fragen des modernen Menschen an Glaube und Kirche.

⁶⁸) A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort (Theologische Brennpunkte 28), Bergen-Enkheim 1971, 85.

⁶⁹) A. Kolping, Fundamentaltheologie II, a.a.O. 695ff., vgl. Mich. 6, 8.