

Verantwortbare Theologie – zu zwei angebotenen Wegen

(Zu H. Küngs »Theologie im Aufbruch«)

Von Adolf Kolping, Freiburg i. Br.

»Dieses Buch¹ ist Dokument eines theologischen Denkwegs« in ständiger Reflexion auf die Verstehensprinzipien, die »Hermeneutik« christlicher Theologie (11). Es stellt die Wiedergabe »größerer Publikationen« dar, enthält auch unveröffentlichte Beiträge und ergibt nach Ansicht des Autors ein kohärentes systematisches Ganzes. Es dient der »Grundlegung einer ökumenischen Theologie« (13). Der Rezensent, der nach einem freundlichen Wort Küngs anlässlich einer kleinen Buchdedikation »dasselbe Ziel, wenn auch auf verschiedenem Weg« als Küng verfolgt, nimmt das Buch mit Spannung zur Hand und gibt seine Anmerkungen, wo der Weg verschieden verläuft. Der Leser möge entscheiden, was besser begründet ist und zwar im Dienst katholischer Theologie.

I. Referat des Buches

In der »Glaubwürdigkeits- und Plausibilitätskrise« der Theologie will Verf. programmatisch keine »unerleuchtete Rückorientierung auf traditionelle Glaubensformen und Glaubensformeln«, keine »geschmeidig opportunistische Anpassungsstrategien an den Wechsel der wissenschaftlichen Moden«, dafür aber »durch eine wissenschaftlich verantwortbare, evangeliums- wie zeitgemäße Rechenschaft vom christlichen Glauben« der Theologie »eine neue Glaubwürdigkeit und Gesellschaftsrelevanz« geben (16). Recht verstanden können sich Verf. und Rezensent in der Notwendigkeit dieser Zielsetzung einig sehen.

Einleitend (16–27) reflektiert Küng die Richtung auf dem Weg in die »Postmoderne«². »Postmodern« ist für ihn ein »Such-Begriff« zur Charakterisierung der Epoche, die, schon vor Jahrzehnten einsetzend, jetzt aber allgemein ins Bewußtsein der Massen rückt (17). Wäre die religiös-theologische Herkunft des Begriffes nicht allzu deutlich, würde Küng »diese unsere heraufkommende Epoche lieber als 'ökumenisch' (im Sinne eines neuen globalen Einverständnisses der verschiedenen

¹ Küng Hans: Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, Verlag Piper, München – Zürich 1987.

² Mit dem Franzosen Jean-François Lyotar versteht er unter »Postmoderne« »den Zustand der Kultur nach den Transformationen, welche die Regeln der Spiele der Wissenschaft, der Literatur und der Künste seit dem Ende des 19. Jh. getroffen haben« (20).

Konfessionen, Religionen und Regionen) bezeichnen« (19). Es geht ihm »um die Analyse des langfristig-komplexen sozio-kulturellen Umbruchs« (20). »Postmodern« versteht K. als »eine immanente Kritik der Moderne ... eine Aufklärung über die Aufklärung« (21). Die Religion ist einzubeziehen »nicht als eine ungeschichtlich-ewige Größe, sondern als Ausdruck einer transgeschichtlich-transsozialen Wirklichkeit in sich wandelnder geschichtlich-gesellschaftlicher Verwirklichung« (22), eine freilich etwas sehr komplizierte und dazu unanschauliche Formulierung!

Es geht K. (unter Bewahrung der kritischen Kraft der Aufklärung und Negierung des Reduktionismus der Moderne hinsichtlich der tiefen spirituellen und religiösen Schichten der Wirklichkeit) um ein Paradigma der Postmoderne. In der Postmoderne erzielen nämlich »die verdrängten und verkümmerten Dimensionen, nicht zuletzt auch der Religion, eine neue, befreiende, bereichernde Wirklichkeit« (24f.). Er sieht z. B. in Max Horkheimer einen Vertreter, für den »es ohne 'das ganz Andere', ohne 'Theologie', ohne den Glauben an Gott, keinen die pure Selbsterhaltung transzendierenden Sinn des Lebens gibt«. »Ohne eine allerletzte-allererste wirklichste Wirklichkeit, die wir Gott nennen«, bliebe »unser Bedürfnis nach Trost« ungestillt (25).

Es kann nach Küng sich »nicht um eine Rückkehr der verlorengegangenen Religion« handeln, auch nicht um »die heute wieder betriebene Re-Sakralisierung (Betonung des Mysteriencharakters) dieser an sich vormodernen feudalen Kirchenstrukturen« (26). Das wäre »nicht die richtige Antwort auf die neue postmoderne religiöse Situation, in der das geschlossene kulturelle Milieu des Katholizismus weitgehend abgeschmolzen ist« (26). »Die zwar höchst finanzkräftige, aber wenig geliebte, weithin anonyme Kirchenbürokratie, die sich im 19. Jh. noch auf eine starke volkscirchliche Basis, ein geschlossenes katholisches Milieu stützen konnte, (hat sich) von den Gläubigen, der jungen Generation zumal, entfernt« (26f.). »Es wird sich entscheiden, ob die katholische Kirche ... die Zukunft bestehen wird« (27). Die heutigen theologischen Diskussionen sind »keine harmlosen intellektuellen Sandkastenspiele, sondern theoretische Reflexionen mit höchst relevanten praktischen Konsequenzen« (27).

Nach dieser Reflexion über die Richtung des Buches, den Weg in die Postmoderne, behandelt K. »klassische Konflikte« (A), ohne deren Klärung keine »Perspektiven nach vorn« (Teil B) mit dem »Aufbruch zu einer Theologie der Religionen« (Teil C), also einer wahrhaft »ökumenischen Theologie«, herauspringen. Damit glaubt er »die nötige Tiefenschärfe« zu dem zu gewinnen, wozu »es letztlich in der Theologie geht: der Frage nach der einen wahren Religion unter vielen Religionen, der Frage nach der Wahrheit« (13).

A) Zu den klassischen Konflikten gehört die »Irrsinnsalternative Rom oder Wittenberg« (62). K. illustriert den zu beschreitenden Weg an Erasmus v. Rotterdam. Dieser hätte einerseits »wider die Unchristlichkeit der römischen Kurie und zumal des römischen Systems« öffentlich protestieren und andererseits »auch die Einseitigkeiten und Kurzschlüssigkeiten von Person und Theologie Martin Luthers

namhaft« machen müssen (55). Er hat sich um »eine unausweichliche, unauf-schiebbare, unabtretbare Verantwortung des Christen in der Stunde der Wahrheit« (55) gedrückt. »Was wir heute mehr denn je brauchen, ist eine Theologie und Kirche, die das Beste von Luther und Erasmus«, der zugleich Kulturmensch und Christ sein wollte, »lebendig zur Geltung« bringt.

Unbewältigt ist ferner das Verhältnis »Bibel und Tradition der Kirche« in »Katholizismus, Protestantismus und der Orthodoxie«. Die katholische Kirche findet die Offenbarung Gottes »in den geschriebenen Büchern und (et!) den ungeschriebenen Überlieferungen« (Tridentinum), die evangelische Theologie bloß (sola) in der Hl. Schrift, die Orthodoxen vornehmlich in den allgemeinen Konzilien des christlichen Altertums. Auf dem Vatic. II wurde freilich »allein die Schrift als 'die Seele der Theologie'« bezeichnet (71).

Die Schrift wortwörtlich zu nehmen, ergab protestantischerseits »Unfehlbarkeit auf protestantisch«, nämlich die »der Sätze der Bibel« (ebd.). »Verbalinspiration fordert die Verbalinerranz« (72). Das führte dann zur Frage nach der Irrtumslosigkeit entweder aller Bibelsätze, auch der naturwissenschaftlich und historisch relevanten, oder nur der die Offenbarung aussagenden (71f.). Bis auf das Vatic. II ging die Diskussion, ob die Schrift »ab omni errore« frei sei. Das wurde auf dem Konzil, abgeschwächt zu »sine errore«, in den Konzilstext aufgenommen (75). Die ökumenische Lösung von Inspiration und Inerranz sieht Küng darin, daß die Schrift einerseits nicht historisch-anthropologisch reduziert werden darf, vielmehr »Gott selber handelt durch das Menschenwort«, andererseits daß die historisch-anthropologische Relativität ernstgenommen wird.

»Das unbedingt Verlässliche ... sind nicht die Bibeltexte und nicht die Kirchen-väter, ist auch nicht ein kirchliches Lehramt, sondern ist Gott selbst, wie er für die Glaubenden durch Jesus Christus gesprochen hat, ... der die Geistesmacht der Schrift ausmacht« (84). Dem kann Rez. zustimmen. Doch von Küng wird hier nicht genügend in Betracht gezogen, wie einer auf diesen Weg kommt, wie er Glaubender wird. Doch sehen wir zunächst weiter.

»Kirchenspaltung durch die Bibel« führt »zum Problem der Einheit von Schrift und Kirche« (87). »Wenn das NT ein hohes Maß an Variabilität, Unterschiedlichkeit, gar Widersprüchlichkeit aufweist, wie kann es dann Norm der Kirche sein wollen ... Basis kirchlicher Einheit?« (87). Kann Küng einerseits E. Käsemann zustimmen: »Die Rechtfertigung des Sünders ist die Mitte der Schrift« (91), sieht er doch andererseits mit H. Diem auf die relative Einheit des Kanons, »um von daher – gegen alle Willkür des einzelnen Auslegers – die Einheit der Kirche zu verstehen« (95). »Die Kirche (hat) exklusiv in der Verkündigung dieser Zeugnisse das Wort Gottes gehört ... Dieses Faktum kann man nur anerkennen, aber auf keine Weise prinzipiell rechtfertigen« (94).

»Der Grund der Vielfalt der Konfessionen« ist hingegen »die Auswahl« (97). Dem stellt Küng gegenüber »ein umfassendes Verständnis und Ernstnehmen des ganzen NT ... 'Katholizität' im Schriftverständnis«, nicht »Hairesis« (98)! Er nimmt den Vorwurf Diems gegen Käsemann auf, daß dieser das nt Verkündigungs-geschehen der Rechtfertigung des Sünders – Zitat aus Diem – »dadurch paralyisiert

und das sind die Bibeltexte

und paralysieren muß, daß er es erst durch seine Zustimmung in kritischer Sicht zu einer für ihn verbindlichen Geschichte macht« (99). Küng hingegen fordert »evangelische Katholizität als Imperativ« (102). »Wir Katholiken sind der Überzeugung, mit der alten Kirche ... das Ganze des NT als ein zutreffendes Zeugnis des Offenbarungsgeschehens in Jesus Christus anzusehen und dabei jedes einzelne Zeugnis wahrhaft, aber differenziert in seiner Ausrichtung auf dieses Heilsgeschehen in Christus gelten zu lassen« (102). Dabei kommt »den ursprünglichen Zeugnissen vor den abgeleiteten ein Vorrang« zu (101).

Angesichts der Alternative »Dogma gegen Bibel« sieht Küng die »historisch-kritische Exegese als Provokation für die Dogmatik« an (110). Nicht historisch-kritische Exegese gilt es faktisch zu verhindern oder zu ignorieren, sondern die Dogmatik muß »ihr eigenes Denken entsprechend modifizieren« (112f.). Dafür bringt Küng eine Menge Beispiele, so die Einsetzung der einzelnen sieben Sakramente durch Christus, besonders die kirchlichen Ämter. Für all das gibt es keine Einsetzung im strikten Sinn. »Das 'Sakrament an sich' (gibt) es im NT nicht« (116). Nur »Taufe, Eucharistie und Sündenvergebung (sind) auf eine Ermächtigung durch Jesus Christus rückführbar« (116). Das gilt sogar von der Errichtung einer Institution Kirche« selbst (122), wenn man Mt 16,18 mit den Exegeten als Wort der nachjesuanischen Zeit ansieht.

Küng kommt auf die Harmonisierungsversuche zu sprechen, die die spätere Kirchenpraxis mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese zu vereinbaren suchen. Ein kaum zu überblickendes Beispiel »ist die Konfrontierung nt Christologie« mit der von Chalkedon (122). Die neuscholastischen (zugestanden: unzulänglichen) Harmonisierungsversuche kommen schlecht bei Küng weg. Was in der jüngsten Theologiegeschichte Namen hatte oder hat, begegnet hier (M. Schmaus, J. Auer, die Päpste von Pius X. bis XII., O. Semmelroth, K. Rahner, A. Grillmeier), ebenso bekannte Stichwörter (Kirche als Ur- und Wurzelsakrament, der hermeneutische Zirkel, Christologie von unten). »Die neuscholastische Theologie ... (ist) in der Christologie sogar auf fundamentalste Ergebnisse kritischer Exegese nicht eingegangen« (123). Das gleiche gilt, muß man hinzufügen, von der Sprache der kirchlichen Verkündigung, zumal bischöflicher und päpstlicher Schreiben. *Gegen die nicht Küng am liebsten gleich die rote Karte!*

B) »Perspektiven nach vorn« zeigen auf die Frage »Wie treibt man christliche Theologie?« Schritte zur Verkündigung auf. Das Vatic. II, ein »tieferer Einschnitt, als manche Beobachter zuerst annahmen« (130), brachte die nach dem Vatic. I herrschende Theologie zwar nicht zum Verschwinden, aber »doch das Ende ihrer absoluten Herrschaft« (130). »Es geht um die Grundlagen der (zwischen den Konzilien) herrschenden Theologie, welche offensichtlich weder die in die Defensive geratene positivistische vatikanische Theologie noch die neueren patrologisch oder spekulativ vermittelnden Theologen« – man denkt an Daniélou oder de Lubac bzw. an K. Rahner – »zu sichern vermochten« (130). Hier steht nun der zwischen Küng und mir »verschiedene Weg« zur Debatte.

Kolping

Rez.³, der sich zu diesen »Grundlagen« bekennt, hat im Unterschied zu den genannten Versuchen (110–126) »eine eigentlich theologische Grundlagenbesinnung« (131) mit einem breiten exegetischen Material aufgenommen, also sie nicht zu verhindern gesucht, wie es K. Rom und den von diesem abhängigen Theologen vorwirft (131). Rez. hielt sich nicht bei »den sekundären Problemfeldern der Ekklesiologie und des Ökumenismus« auf (131), sondern drang, wie von K. ebd. gefordert, »auf der Suche nach sicheren Fundamenten, . . . zu den primären Problemfeldern, zur Christologie und zur Gotteslehre, vor« (131f.). Er hat weniger ausführlich, aber doch den Rahmen absteckend (»Die Offenbarungsgeschichte im Horizont der Kosmogonie, Ethnologie und Religionswissenschaft« a.a.O. Bd. II § 2), »vom christlichen Ursprung und Zentrum her im Horizont der gegenwärtigen Welt zu denken versucht« (132). Freilich hat er, um den Zugang zur »übernatürlichen« Offenbarung (Werk und Wort!) zu schaffen, der Universalkirche (ecclesia universalis loco et tempore) dabei einen existentiellen Platz eingeräumt.

Küng und Schillebeeckx (und der Pulk der heutigen Theologen, die den Weg des Vatic. I DS 3013f. 3015, 3026, 3033, 3034f. für nicht mehr praktikabel halten⁴) stellen »eine Theologie vom christlichen Ursprung und Zentrum her im Horizont der gegenwärtigen Welt« (132).

Im Unterschied zu Schillebeeckx (133–152) hat K. die Gottesproblematik nicht wie dieser im Rahmen der Christologie, sondern »im eigenen Band vor dem gesamten Horizont der Neuzeit philosophisch-theologisch thematisiert« (134). So kommt das sachgemäße Aufbauschema der klassischen Fundamentaltheologie und Dogmatik bei ihm noch zum Vorschein. Dennoch übersehe man nicht, daß ein Unterschied, hier unausgesprochen, zugrundeliegt! Wird die Demonstratio religiosa als zuerst zu leistender Teil (De Deo uno) des Folgenden (Demonstratio christiana et catholica) dogmatisch angesehen, so will Küng hingegen von zwei Polen in der Theologie sprechen. Es wird kein Hiatus zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik eingelegt. Der Theologe schöpft, um mit Schillebeeckx (von Küng zitiert) zu sprechen, »einerseits aus der ganzen Erfahrungstradition der großen jüdisch-christlichen Bewegung und andererseits aus heutigen, neuen menschlichen Erfahrungen von Christen und Nichtchristen« (134).

K. formuliert das so: »Erste 'Quelle' (Ausdruck von Schillebeeckx), erster Pol, die Norm christlicher Theologie ist Gottes offenbarendes Sprechen in der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu« (135), »zweite 'Quelle', zweiter Pol, Horizont christlicher Theologie« ist »unsere eigene Erfahrungswelt« (144).

Die Offenbarung »ist nie 'rein', sondern nur interpretiert gegeben, auch wenn dies nicht von vornherein reflektiert wird« (136). Daraus folgert Küng dann: Das gilt auch für »die gemeinsame Grunderfahrung eines Heils in Jesus von Gott her« (137). Die in menschlicher Erfahrung gegebene Offenbarung Gottes kulminiert in dem historischen Jesus v. Nazaret. »Quelle, Norm und Kriterium für den christlichen Glauben ist der lebendige Jesus der Geschichte; durch historisch-kritische

³ Vgl. die dreibändige »Fundamentaltheologie«, Münster I 1967, II 1974, III 1 1981, III 2 in Vorbereitung.

⁴ Vgl. W. Kasper, Theologie und Kirche, Mainz 1987.

Corroboration
+

gegenwart

Jesusforschung wird christlicher Glaube angesichts des heutigen Problembewußtseins historisch verantwortet und gegen unkirchliche wie kirchliche Mißdeutungen geschützt« (138). Von der historisch-kritischen Untersuchung wird uns das maßgebende Jesus-Bild gegeben. Es gilt also herauszufinden, was mit wissenschaftlicher Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit über den Jesus der Geschichte feststeht (139). Diese Jesus-Interpretation muß eine historisch-plausible sein (139). Jedoch »Jesus als Christus anzuerkennen, bleibt immer das Wagnis glaubenden Vertrauens« (139).

Wie steht es aber mit den dogmatischen Aussagen über Jesus, den Sohn Gottes, der mit dem Vater eines Wesens ist (consubstantialis Patri, Nikaia DS 125)? Wie steht es praktisch mit den Zeiten, die die Schrift im Lichte der dogmatisierten Lehre lasen und verstanden und hier zu Problemen kamen wie dem des göttlichen Selbstbewußtseins Jesu? Küng sagt: »Die historisch-kritisch begründete Exegese ruft nach einer historisch-kritisch verantworteten Dogmatik« (140). Haben wir es in jenen dogmatischen Formulierungen, die über das hinausgehen, was wir historisch-kritisch von Jesus laut den Quellen erarbeiten, nur mit Interpretamenten zu tun, die aus der damaligen hellenistisch-philosophisch denkenden Welt geboren bzw. mit der Person des nt Jesus v. Nazaret »amalgamiert« wurden? Da exegetisch viele Fragen offenbleiben (Küng nennt die nach dem Menschensohn-Bewußtsein Jesu), sollte der Systematiker es 'vermeiden', sich selbst ins exegetische Hypothesendickicht zu begeben« (143).

Zweite Quelle, zweiter Pol, »Horizont christlicher Theologie« (wieder im Anschluß an Schillebeeckx) ist »unsere eigene menschliche Erfahrungswelt« (144). Diese ist doppeldeutig (Unendlichkeitserlebnisse und Endlichkeitserlebnisse, 145). Sie bedarf der sinngebenden, religiösen, christlichen Interpretation (144).

»Die Theologie hat eine kritische Korrelation zwischen der christlichen Erfahrungstradition und den heutigen Erfahrungen herzustellen« (146). »Mit einer bereits bekannten, angeblich zeitlosen ewigen Botschaft ist es dabei nicht getan« (146). »Die jeweils aktuelle Situation ist ein inneres konstitutives Element des Verstehens von Gottes Offenbarung«. Selbst das Wort Gottes ist nur verstehbar, »wenn es als befreiende Antwort auf unsere realen Lebensprobleme erfahren wird« (146). Dabei müssen die »konstanten Strukturen der christlichen Grunderfahrung« aufgespürt werden (147), um sie zu unserer Erfahrungswelt in bezug zu setzen (147). »Diese Kontinuität erfordert also auch Aufmerksamkeit für die Veränderung von Fragehorizonten« (147 mit Schillebeeckx).

Gegenüber den vier formenden Prinzipien »als konstanten Strukturen in den verschiedenen nt Schriften« reden nach Küng die nt Schriften »immer wieder neu von Gott und Mensch, Gemeinde und Welt im Lichte der konkreten Person und Geschichte dieses Jesus« (150). Es geht um »die eine sehr konkrete Person mit ihrer Geschichte« (149). Im Widerstreit der »kritischen Inbezugsetzung der beiden 'Quellen'« Offenbarung und Tradition hat für den Christen die Führung »das – heute historisch-kritisch zu interpretierende – ursprüngliche Zeugnis von diesem Christus, also das NT, die normierende Norm (norma normans) für alle nachbiblische Tradition« (151). Der nachbiblischen Tradition kann »gewiß ebenfalls norma-

tiver Charakter zukommen, aber von ihrer Natur her eben nur in abgeleiteter Weise«. In Krisenzeiten stellt sich »freilich auch für Schillebeeckx die Gretchenfrage der katholischen Theologie nach der Unfehlbarkeit« (151).

Der Verf. möchte mit seiner Verhältnisbestimmung der beiden Pole den »Weg zu einem neuen Grundkonsens – nicht Totalkonsens – in der katholischen und womöglich gar ökumenischen Theologie« gehen (152). Wie die verschiedenen Erfahrungshorizonte in ihrem Zueinander und Gegeneinander zu verstehen seien, löst er mit dem Hinweis auf »Paradigmenwechsel in Theologie und Naturwissenschaft« (154). »Paradigma« meint »große Verstehensmodelle von Theologien und Kirche angesichts epochaler großräumiger Zeitumbrüche«; die Ablösung eines alten Verstehensmodells durch einen neuen Paradigmakandidaten heißt »Paradigmenwechsel« (155)⁵. K. versteht den Paradigmenwechsel nicht als naiv-optimistisches Fortschrittsdenken, sondern als »ein dialektisches Verständnis der Geschichte von Theologie und Kirche« (155). Es geht für ihn heute nicht mehr nur um »den konfliktträchtigen Streit divergierender Theologien, sondern divergierender Paradigmen« (156)⁶.

Dazu entwirft er einen wissenschaftstheoretischen Rahmen in der Geschichte von Theologie und Kirche⁷. Anstelle von Paradigmenwechsel möchte er »ebenso gerne von Interpretationsmodellen, Erklärungsmodellen, Verstehensmodellen sprechen« (163). Von Modell oder Paradigma ist deshalb zu sprechen, weil der Mensch »die Wirklichkeit immer nur relativ objektiv, in einer bestimmten Perspektivität und Variabilität erfaßt« (166).

»Welches Paradigma... ist denn heutiger Theologie angemessen?« (196). Als heuristische Kriterien nennt er »eine wahrhaftige (nicht eine konformistische, opportunistische) Theologie... eine freie (nicht eine autoritäre)... eine kritische (nicht eine traditionalistische) ... eine ökumenische (nicht eine konfessionalistische)« (197f.). Eine Fülle verschiedenartigster Erfahrungen sind bis in die jüngste Zeit auf die Theologie zugekommen: naturwissenschaftliche, philosophische, demokratische, religionskritische, human- und sozialwissenschaftliche, exegetische und historische, endlich die Befreiungsbewegungen (199f.). Theologie muß sich auf die Erfahrungen des neuzeitlichen Menschen kritisch-konstruktiv einlassen (200).

Zu dem neuen Paradigma gehört als erste Konstante unsere gegenwärtige Erfahrungswelt; die zweite ist »die jüdisch-christliche Tradition, die letztlich auf der christlichen Botschaft beruht, dem Evangelium Jesu Christi« (205), »Gottes Wort und Offenbarung, die an des Menschen Glauben appellieren« (204), »die gemeinsame Grunderfahrung eines Heils in Israel und Jesus von Gott her«, die freilich nie 'pur' 'rein' gegeben« ist (204). Dabei ist die 'Über-Setzung' einer

⁵ Nach Thomas S. Kuhn, Chicago 1962, dt.: Die Strukturen wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1976.

⁶ Er stellt in einer Tafel interessant den »Paradigmenwechsel« in der Geschichte und Kirche dar (157).

⁷ Dessen Referat (159–167) übergehen wir hier.

geschichtlichen Botschaft aus der damaligen Erfahrungswelt in unsere heutige« zu leisten (205).

»Nur die praktisch-theologische Durchführung (kann) über die Effektivität, Überzeugungskraft und den Wahrheitsgehalt eines solchen neuen Paradigmas entscheiden« (207). »So ließe sich dann (auch) eine Anwendung der Paradigmenanalyse auf andere Religionen denken« (221)⁸. Küng sieht seine ganze theologische Arbeit im Dienst an »dem Weg zu einem neuen Paradigma« (222).

Diese Paradigmenanalyse hat sich vom mittelalterlichen und spezifisch römisch-katholischen Paradigma abgesetzt, wo nach Kungs Verständnis eine doppelte Erkenntnis- und Seinsordnung herrscht, »eine natürliche Basis und ein übernatürlicher Überbau. Konkreter: zwei Erkenntnisvermögen (natürliche Vernunft – gnadenhafter Glaube), zwei Erkenntnisebenen (natürliche Wahrheit – gnadenhafte Offenbarungswahrheit), zwei Wissenschaften (Philosophie – Theologie), durchgängig zwei Stockwerke also... das untere auf das obere, höhere ausgerichtet« (223f.). Das »römisch-katholische Paradigma von Theologie (wurde)... durch das Vaticanum I (1870) dogmatisch sowie durch den Codex Juris Canonici (1918) rechtlich sanktioniert« (224)! »Die hier erzielte theologische Klarheit (konnte) faszinieren... sogar glauben machen, man habe ein sicheres, unerschütterliches Lehrfundament... unter den Füßen« (225)⁹. Zugleich als Rückblick auf seinen eigenen Weg, den er unter den verschiedenen Einflüssen neuester Theologiegeschichte genommen hat, zeichnet Küng dann »den Weg zu einem neuen Paradigma« (222–249).

Es gibt also keinen Dogmenfortschritt im Sinne tieferer Erfassung des Geglauten, in neu formulierten Dogmen¹⁰. »Auch bezüglich der sog. hohen Dogmen muß man sich hiernach »für konsequent historisch-kritische Verantwortung« entscheiden und »seine Theologie... modifizieren« (236). Hier geht es um »eine erste Konstante allen Theologisierens«, nach der Küng sich in all seinen theologischen

⁸ »Die Paradigmentheorie ist nur ein hermeneutischer Rahmen, und erst die material-historische wie gegenwartsanalytische Durchführung wird ihre ganze Leuchtkraft zeigen« (221).

⁹ Die Befreiung daraus erfuhr er »durch eine spekulative Interpretation ... Karl Rahners« (226), wo »nicht selten ... der ganze Wortlaut uminterpretiert« wird (227). Ein neues Fundament begegnete ihm in der »kirchlichen Dogmatik« von Karl Barth in der Bindung an die Hl. Schrift« (229). Bei »Stockwerktheologien« (M. Schmaus, J. Lortz) fand er den Nationalsozialismus im Bereich der Natur, das Christentum auf der übernatürlichen Ebene (231). Barths »Theologie der Krise« initiierte »den Paradigmenwechsel vom modernen zu einem postmodernen Paradigma ... allerdings nur in schwachen Umrissen« (231). Barth begann in der Christologie zu sehen, »daß es neben dem einen Licht Jesus Christus auch 'andere Lichter', neben dem 'einen Wort' auch noch andere wahre Wörter gebe« (231). Überwindung der Kluft zwischen Exegese und Dogmatik geschah durch die Begegnung mit R. Bultmann, dem es darauf ankam, daß der Mensch das Wort Gottes »wieder als Anrede Gottes vernehmen konnte« (233). Bei E. Käsemann erlebte Küng die Wiederentdeckung des historischen Jesus, und das führte ihn zur »Vorordnung der im NT niedergelegten ursprünglichen (authentischen) Tradition von Jesus, dem Christus ... gegenüber aller nachfolgenden kirchlichen Tradition«, Exegese als »Basiswissenschaft« (235) anstatt einer ungeschichtlichen Dogmatik.

¹⁰ Wenn er (226) sagt, der Denzinger-Aufbau sei »faktisch zum Schema für den Aufbau der ganzen Dogmatik« geworden, so war es doch geschichtlich gerade umgekehrt. Vgl. J. Schumacher, Der Denzinger – Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie, Freiburg 1974.

Entwürfen zu richten versucht: die – jüdischer Tradition entspringende – christliche Botschaft, das »Evangelium Jesu Christi« (237)¹¹ und »die heutige Erfahrungswelt als Horizont der Theologie« (238).

Was sind nun die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie (242)? Muß sich nicht »die Frage nach dem angeblich evidenten Unterbau unserer Erkenntnis stellen« (242)? Der Mensch kann aber nicht mehr »auf kartesisch-intellektuelle Weise zur Grundgewißheit kommen« (243). Dafür setzen die Menschen in allem Denken und Tun »praktisch ständig die Vernünftigkeit der Vernunft« voraus (243). »In all unserem Zweifeln und Denken« waltet »ein Voraus des Vertrauens... das jeder Mensch... in durchaus vernünftiger Weise wagen, aber doch auch verweigern kann« (243), eine »Grundeinsicht«, die Küng schon in seinen römischen Studienjahren aufgegangen ist (ebd.). Diese Grundeinsicht bildet für ihn »den theologischen Grundansatz für die Überwindung der mittelalterlich-neuscholastischen Stockwerkharmonie (Glaube über Vernunft) wie der Dichotomie reformatorisch-protestantischer (Glaube gegen Vernunft) oder aufgeklärt-moderner (Vernunft gegen Glaube) Provenienz« (243). »Angesichts der ganz und gar fraglichen Wirklichkeit (geht es) insgesamt um eine grundsätzliche Stellungnahme, eine positive oder negative Grundentscheidung« (243): Nihilismus oder grundsätzliches oder praktisches Grundvertrauen, »aber so immer ein letztlich überrationales Wagnis« (244). »Weg kritischer Rationalität« nennt er das (ebd.).

»Gegenüber dem mittelalterlich-neuscholastischen Stockwerksdenken« betont er: »Der Glaube ist nicht einfach über der Vernunft«. Schon auf der »natürlichen« Ebene hätten wir nämlich »ein (gerade nicht einfach evident) Grundvertrauen (oder Grundmißtrauen)«. Es geht »um eine vertrauensvoll angenommene oder nihilistisch zurückgewiesene 'Gnade'« (244).¹² So wird »auch, daß Gott ist, ... nicht stringent aufgrund eines Beweises oder Aufweises der reinen Vernunft (angenommen), wie dies die 'natürliche Theologie' beansprucht, sondern aufgrund eines – in der Wirklichkeit selbst begründeten – Vertrauens« (245).¹³ *Barthelemy!*

K. trägt so vor, »welche konkreten Maßstäbe er im Rahmen dieses zeitgenössischen Paradigmas« seiner »Theologie gestellt habe; anderen sei das Urteil anheimgestellt, wie weit ich ihnen entsprochen habe« (245): wahrhaftig, frei, nicht traditionalistisch, sondern kritisch, nicht konfessionalistisch, sondern ökumenisch innerhalb der Christenheit und zu anderen Religionen (246). Dies alles »zum Dienst an der Einheit der Kirche Jesu Christi, an ihrer Autorität, an ihrer

¹¹ Auch das AT »ist ganz und gar konzentriert auf den lebendigen Jesus der Geschichte« (237).

¹² Hier wird nicht vom Objekt, sondern vom vertrauenden Subjekt »Mensch« das Wort »Glaube« und Gnade gebraucht, also anders als sie das mittelalterlich-neuscholastische »Stockwerksdenken« gebraucht hat, wo es um das vertrauende Festfürwahrhalten des Wortes Gottes und um Realitäten geht, die grundsätzlich »natürlich« nicht erfaßt werden können, sondern nur durch die von der erhöhenden Gnade gestärkten Vernunft.

¹³ Wie komme ich auf die Realität »Gott«, die doch nicht in meiner Wirklichkeit vorfindbar ist? Wie anders als durch schlußfolgerndes äußerst kompliziertes Denken: Grund unserer und der ganzen Welt existentieller Abhängigkeit. Und weiter: Wie komme ich auf solch inhaltlich gefülltes Vertrauen?

Erbauung, ihres Aufbaus in dieser Gesellschaft und zu ihrer Sendung in dieser Gesellschaft« (246f.). Kurz entwickelt er dann (246–249) »Ethos und Stil kritisch-ökumenischer Theologie«.

C) So kommt er zu seinem eigentlichen Thema, »Aufbruch zu einer Theologie der Weltreligionen«, und stellt I. »zum Paradigmenwechsel in den Weltreligionen« »Vorüberlegungen zu einer Analyse der religiösen Situation unserer Zeit« an (253f.). »Ziel ist die kritische Zusammenschau aller großen Religionen« (253).


Jede der großen Weltreligionen hat ihre Paradigmenwechsel durchgemacht« (254), also einen Wechsel der »Gesamtkonstellation«, der bewußt-unbewußten Gesamtkonstellation von Überzeugungen, Werten und Verfahrensweisen (Thomas S. Kuhn). Religion¹⁴ lebt, entwickelt sich diachronisch (Periodisierung) in verschiedenen epochalen Paradigmen (256). Den Übergang zwischen den epochalen Paradigmen nennt er Epochenschwelle. Wann eine neue Epoche da ist, sieht man nicht an den Erstbelegen, sondern im »Normativwerden des Neuen« (259). Epochen folgen nach Hegel »nicht aufeinander, sondern auseinander« (258). Man beobachtet (auch in der Kunst) die Persistenz, das 'Weiterleben' anscheinend 'überlebter' Paradigmen« (263). Sie können »in Zeiten des Zweifels am Neuen sogar wieder Auferstehung feiern« (261), so der Restaurationskatholizismus konvertierter Künstler (Nazarener 261), wobei aber »ihren alten Formen in neuer Zeit der alte Gehalt abhanden gekommen war« (261), so Neuromantik, Neugotik, Neobyzantismus (die glatte Blutleere Thorwaldsens).

K. denkt sich das Verhältnis von altem und neuen Paradigma nach Hegelscher dialektischer Geschichtstheorie, die »sowohl die Kontinuität wie die Diskontinuität im Geschichtsprozeß« ernstnimmt und »ein 'Aufheben' ... sowohl des Fortschritts-, wie des Dekadenzschemas« bedeutet (268). Er stellt diese Sicht gegen »das ('katholische') Fortschrittsschema (ständiges Aufsteigen zu größerer Wahrheit)« und »ein ('protestantisches') Dekadenzschema (immer stärkerer Abfall vom Goldenen Zeitalter des Ursprungs)« (ebd.).

»Ein historisch-kritisch verantwortetes Denken in Paradigmen wird der gegenseitigen Kommunikation helfen« (269), dem Diskurs unter den Konfessionen des Christentums, wie dem unter den Weltreligionen (269). »Es gibt weder ein Christentum noch einen Buddhismus 'an sich'« (269). Alle »neuen Formen des Buddhismus (wie des Christentums) sind »an ihrem Ursprung (an Gautama dem Buddha oder an Jesus dem Christus) kriteriologisch zu messen« (270). Das Hilfreiche dieser auf dem Paradigmenphänomen aufruhenden Betrachtung besteht darin, daß die einzelnen »Paradigmen« nicht absolut in ihrem Wahrheitsgehalt aufgerechnet werden. »Trotz aller auffälligen Variablen (lassen sich) doch einige grundlegende und sich durchhaltende Konstanten sichten« (271). Buddha, Dharma (Lehre), Sangha (Gemeinschaft der Mönche) und Christus, Evangelium, Kirche sind die »Konstanten, permanente Determinanten« (271).

Doch läßt sich die Wahrheitsfrage bei aller Paradigmenanalyse nicht ausklammern. »Gibt es eigentlich die eine wahre Religion, oder gibt es mehrere wahre

¹⁴ Religion ist »Begegnung mit dem Heiligen« (R. Otto), Heilsbotschaft und Heilsweg zugleich (256).

Religionen?« (273). Das will er mit dem Versuch einer ökumenischen Kriteriologie beantworten. »Die Auseinandersetzung mit den anderen Religionen der Welt (ist nämlich) um des Friedens in der Welt willen geradezu überlebenswichtig« (274). »Blinder Wahrheitseifer hat noch zu allen Zeiten und in allen Kirchen und Religionen hemmungslos verletzt, verbrannt, zerstört und gemordet. Umgekehrt hat müde Wahrheitsvergessenheit Orientierungslosigkeit und Normenlosigkeit zur Folge, daß viele an überhaupt nichts mehr glauben« (275). 

Gibt es überhaupt einen theologisch verantwortbaren Weg, der es Christen gestattet, »die Wahrheit der anderen Religionen zu akzeptieren?« (275). Eine Lösung auf pragmatischem Wege geht »nur durch gottergebene Humanität im Leben selbst«, wie eine Religion im ganzen wirkt, welche praktischen Folgen sie hat (276). Doch »kann Wahrheit einfachhin mit praktischer Verwertbarkeit gleichgesetzt werden?« (276). William James nennt »als brauchbares Kriterium der Beurteilung echter Religion nicht nur die 'ethische Bewährung' ... sondern – neben der unmittelbaren Gewißheit – auch die philosophisch erweisbare Vernunftgemäßheit« (277).

Küng bespricht dann vier grundsätzliche Positionen:

a) »Keine Religion ist wahr. Oder: alle Religionen sind gleich unwahr!« (278). Küng will nicht beweisen, »daß Religion tatsächlich auf eine Wirklichkeit zielt, gar eine letzte-erste wirklichste Wirklichkeit« (278). Aber auch die Atheisten sind ihren Beweis schuldig geblieben.

b) »Nur eine einzige Religion ist wahr. Oder: alle anderen Religionen sind unwahr!« (279). Von dem kath. Prinzip »Außer der Kirche kein Heil!« sagt er, es sei immer neu interpretiert worden, und das hieß meistens uminterpretiert, ja, schließlich in sein Gegenteil gekehrt worden. »Offen korrigiert wurde es, weil 'unfehlbar', nie« (279). »D. h.: die traditionelle katholische Position ist heute nicht mehr die offizielle katholische Position« (280)¹⁵. Die Kehrtwendung wurde mittels der Unterscheidung zwischen dem ordentlichen und den außerordentlichen Heilswegen erfaßt. »Die Weltreligionen dürfen weder dogmatisch abgeurteilt noch ignoriert werden.« Sie waren »vor allem eine äußere quantitative Herausforderung für die Christenheit«. Jetzt sind sie »zu einer inneren qualitativen Herausforderung geworden« (281). Statt wie früher nur Armut zu sehen, stellt die christliche Verkündigung jetzt »die Reichtümer« der anderen Religionen fest (281). Was bringt da die christliche Verkündigung noch sonst »an das Licht?« (282).

c) »Jede Religion ist wahr. Oder: alle Religionen sind gleich wahr!« (282). Man könnte sich da auf die Religiosität, die religiöse Grunderfahrung des All-Einen und Absoluten (berufen), »die doch auf dem Urgrund aller Religionen anzutreffen sei« (282). Aber es gibt »eine religiöse Erfahrung nie isoliert«, sondern als »von vornherein interpretierte Erfahrung«, was mit den »Formen menschlicher Realisierung« zusammenhängt, wie auch die »Irrtumsfähigkeit« (282).

¹⁵ Hier macht sich wieder die Fixierung Küngs auf den »Satz« bemerkbar, der in eine konkrete Situation hineingesprochen ist, in unserem Fall, angesichts der Tatsache, daß Menschen sich bewußt für oder gegen den Eintritt in die Kirche proponendis propositis zu entscheiden haben. Vgl. A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, Bergen-Enkheim 1971, 73.

d) »Eine einzige Religion ist die wahre. Oder: alle Religionen haben teil an der Wahrheit der einen Religion!« (283). Es könnte sich da großzügiger Inklusivismus als die eigentliche Lösung anbieten (wie in den Religionen indischen Ursprungs oder bei Rahners anonymen Christen). Das wäre aber eine Vereinnahmung, die die anderen Religionen nicht respektiert. Die Christen sind gefordert, »im Geist einer christlich begründeten Freiheit neu über die Frage der Wahrheit nachzudenken«, die nicht »um der Freiheit willen« verraten werden darf (285).

Die Frage nach dem Kriterium für Wahrheit ist heikel (286). »Auch der Christ besitzt kein Wahrheitsmonopol ... Die Grenzen zwischen Wahrheit und Unwahrheit gehen auch durch die jeweils eigene Religion« (286). »Das Christentum wirkt auf Angehörige anderer Religionen trotz seiner Liebes- und Friedensethik ... vielfach exklusiv, intolerant und aggressiv ... nicht ganzheitlich (wegen seiner Jenseitsbezogenheit, Welt- und Leibfeindlichkeit« (286); es verfälscht »obendrein durch seine Christologie die Gestalt Jesu« (287) usw. »Die erforderliche kriteriologische Arbeit« ist noch zu leisten (289).

Küng versucht die kriteriologische Arbeit auf dem Weg über das Menschliche, das Religiöse, das Christliche. Er hält die Hoffnung nicht für unbegründet, »daß sich in der Frage nach den Menschenrechten und ethischen Rahmenkriterien trotz aller Schwierigkeiten mit der Zeit zwischen den Weltreligionen doch ein elementarer Grundkonsens über 'die Grundprämissen menschlichen Lebens und Zusammenlebens' (W. Korff) auf der Höhe eines neuzeitlich-humanen Bewußtseins herausbilden könnte« (291). Das drängt sich nämlich mit der Zeit, wie einst das Kopernikanische Weltbild, dem menschlichen Bewußtsein auf (ebd.). Kriterium ist also, was den Menschen hilft, wahrhaft Mensch zu sein, »was eine optimale Entfaltung des Menschen in allen seinen Schichten und Dimensionen ermöglicht« (293). Dazu gehört auch »die Dimension des 'Trans-Humanen', Unbedingten, Umgreifenden, Absoluten« (293). Religiös ist, was dem Humanen dient, unreligiös, was ihm schadet. »Dieses allen Menschen aufgegebenes Humanum ist ein generelles ethisches Kriterium, das für alle Religionen insgesamt gilt« (294).

Was ist nun authentisch Religion, die beachtet werden muß? Das jeder Religion eigene ursprüngliche 'Wesen', ihr maßgeblicher Ursprung oder ihr normativer Kanon ('Maßstab') ist für die Religionen ein generelles Kriterium, an dem sie gemessen werden können« (294). Für den Buddhismus führt Küng den skaktistischen Tantrismus mit dem Alkoholgenuß und seinen sexuellen Praktiken an, der, gemessen am buddhistischen Ursprung, nicht zu der Wahrheit dieser Religion gehören kann (295). »Die Anwendung der Authentizität oder Kanonizität« bringt oft erst »das Ureigenste einer jeden Religion klar ins Licht« (296). »Eine Religion (ist) wahr und gut, wenn und insofern sie ihrem eigenen Ursprung oder Kanon treu bleibt« (298).

Das spezifisch christliche Kriterium ist, was »den Geist Jesu Christi spüren läßt« (298). Von außen betrachtet ist jede Religion wahr, die »den verschiedenen allgemeinen ethnischen und religiösen Wahrheitskriterien« genügt (296). Die innere Perspektive gibt sich dem, der in der Religion lebt. So ist das Christentum

für den Glaubenden »im Unterschied zu jeder Philosophie Heilsbotschaft und Heilsweg zugleich« (299).

Küng bekennt sich zu seinem »geschichtlich bedingten Standpunkt« (300), und so geht es »um eine existentielle Wahrheit« aufgrund der religiösen Provokation und der prophetischen Botschaft, »die meine ganz persönliche Stellungnahme, meine Nachfolge herausfordert« (299). Weil es existentielle Wahrheit ist, gilt für ihn – »wie für alle anderen Glaubenden – nur eine wahre Religion« (299). Keiner kann »so über allen Religionen« stehen, daß er »sie allesamt von oben her, objektiv beurteilten könnte« (300). Wegen dieser für mich wahren Religion, »für deren Wahrheit ich gute Gründe angeben kann« (300), sind die anderen Religionen »noch keineswegs unwahre Religionen (300). Küng läßt sich als Christ »vertrauend und ganz praktisch darauf« ein, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in der Heilsgeschichte von Abraham bis Jesus gehandelt und gesprochen hat (301). Immer wieder bedarf es des prophetischen Korrektivs (302). »Wir kommen als Christen . . . um die Mühe einer inhaltlichen empirischen Begründung der Bedeutsamkeit Jesu Christi nicht herum« (302).

Für den christlichen Glauben gelangt das spezifisch christliche Kriterium nicht nur mit dem allgemein-religiösen Ursprungskriterium, sondern schließlich auch mit dem allgemein ethischen Kriterium des Humanum zur Deckung« (302). »Diese kluge wahre Humanität meint eine radikalere Menschlichkeit . . . in solidarischer Mitmenschlichkeit selbst mit dem Gegner« (303). Also: »Je humaner (im Geiste der Bergpredigt) das Christentum ist, um so christlicher ist es; und je christlicher, . . . erscheint es auch nach außen als die wahre Religion« (303f.).

Gibt es wahre Religion? In »möglichst großer begrifflicher Klarheit und theoretischer Genauigkeit« will Küng die Antwort »mit Hilfe von drei verschiedenartigen und doch dialektisch verflochtenen Kriterien (generell-ethisch, generell-religiös, spezifisch-christlich) »sowie den beiden Dimensionen, der externen und der internen« (304) geben. »Von außen gesehen« gibt es verschiedene wahre Religionen«, von innen gesehen, »für mich, da ich unmöglich alle Wege gleichzeitig gehen kann, . . . ist der Weg, den ich zu gehen versuche: das Christentum« (305). Das »schließt die Wahrheit in anderen Religionen keineswegs aus« (308). Sie sind auch »wahre Religionen . . . sofern sie der christlichen Botschaft im Entscheidenden nicht widersprechen«. Insofern können sie »die christliche Religion durchaus ergänzen, korrigieren und bereichern« (305). »Die ganze Wahrheit hat keine Religion, die ganze Wahrheit hat nur Gott allein« (305). Wir stehen in einem Kommunikationsprozeß. »Wohin aber . . . wird das alles führen?« (306). »Die Geschichte ist nach vorne offen. . . wir wissen es nicht. . . Sicher . . . ist nur das eine«, daß »am Ende sowohl des Menschenlebens wie des Weltenlaufes . . . der eine Unausprechbare selbst« steht. 1 Kor 15,28f. (306).

II. Beurteilung

Rez. kann hier nicht auf alle Gedanken eingehen, die K. vorträgt, insbesondere nicht auf den Begriff des Paradigmenwechsels, auf den Verf. großen Wert legt.

Rez. hat in einer bislang nicht veröffentlichten Arbeit 1934/35 das Problem des aktuellen Bewußtseins für die Theologie an einem Beispiel aus dem Jo-Evangelium aufgezeigt. Hier soll nur auf die beiden angebotenen Wege zu einer verantwortbaren Theologie eingegangen werden.

Von den beiden Wegen, die zum gleichen Ziel führen wollen, um nämlich die Welt des christlichen Glaubens den Menschen näherzubringen, geht Küng – und es scheint mir für die große Zahl moderner Theologen typisch – den eindimensionalen Weg. Ich nannte diesen anderenorts¹⁶ öfter den »monistischen«: Es geht um Theologie, die nur auf dem geschichtlich Nachweisbaren fußt.

Küng sieht hier (wie Schillebeeckx) zwei Pole, einerseits die ganze Erfahrungstradition der großen jüdisch-christlichen Bewegung und andererseits die heutigen, neuen menschlichen Erfahrungen von Christen und Nichtchristen (134). Näherhin ist Norm dieser christlichen Theologie »Gottes offenbarendes Sprechen in der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu« (135), andererseits »unsere eigene Erfahrungswelt« (144). »Die Kirche (hat) exklusiv in der Verkündigung (der biblischen) Zeugnisse das Wort Gott gehört ... Dieses Faktum kann man nur anerkennen, aber auf keine Weise prinzipiell rechtfertigen« (94), ein entscheidender Satz! Oder anders ausgedrückt: »Jesus Christus selbst ist die Mitte der Schrift«, so daß »im NT alles vom wirklichen Jesus der Geschichte, seiner Botschaft, seinem Verhalten und Geschick her zu interpretieren ist« (109). Daher wirkt die »historisch-kritische Exegese als Provokation für die Dogmatik« (110). »Eine Dogmatik, die statt kritisch zu arbeiten ... autoritär bleibt, ist nicht wissenschaftlich« (112). Was also spätere Dogmatik als Inhalt der Offenbarung ansieht, z. B. die Siebenzahl der Sakramente, kirchliche Ämter, selbst die Kirche¹⁷ als sichtbare Organisation, die Göttliches und Menschliches komplex in sich zu einer Einheit bindet (Vatic. II LG a. 8), all das muß entsprechend »modifiziert« werden (113). Die Kämpfe K.s und anderer z. B. gegen das Papsttum sind nur von diesen Prämissen her zu verstehen. »Die Dogmen« geraten so in große Gefahr und scheinen sich in zeitbedingte Interpretationsversuche aufzulösen.

Der andere Weg geht auch von den geschichtlich geäußerten urchristlichen Überzeugungen und urkirchlichen Vorgängen aus. Sie zu erarbeiten, muß der Theologe dieses Weges nicht weniger historisch-kritisch als der des eindimensionalen Weges arbeiten. Ich habe mir in dieser Hinsicht nicht geringe Mühe in meiner »Fundamentaltheologie« gemacht, eine Arbeit, die nach dem Urteil des evangelischen Exegeten Friedrich Hahn seitens der evangelischen Dogmatik noch zu leisten sei.¹⁸

Wer auf dem Wege ist, sieht vor sich zunächst die geschichtliche Erscheinung der Katholischen Kirche, wie sie jedem unübersehbar begegnet. Sie erhebt den (einem jeden erstaunlichen) Anspruch, Gottes, des Grundes unserer existentiellen Ab-

¹⁶ A. Kolping, Der »Fall Küng«. Eine Bilanz, Bergen-Enkheim 1975, 33: »Monistische« Mentalität theologischer Erkenntnis.

¹⁷ Ungeachtet des Wortes Mt 16,18, von der mattäischen Theologie dem irdischen Jesus in den Mund gelegt.

¹⁸ F. Hahn, in: ThQ 1975.

hängigkeit, Wort durch die Zeiten zu tragen und uns zu verkünden. Die Prüfung der Berechtigung dieses Anspruches setzt nun ein – die eigentliche Aufgabe der Fundamentaltheologie, die nicht einfach wie früher (und heute wieder ähnlich) nur Abweisung von Mißverständnissen und Irrtümern (Apologie als Apologetik) zu leisten hat. Der Anspruch wird auf seine Berechtigung hin geprüft. Erstaunliche Zeichen (DS 3013) weisen ungeachtet nicht leicht zu nehmender Gegensätzlichkeiten hin, daß sie »ein großes und immerwährendes Motiv ihrer Glaubwürdigkeit und das unzerbrechliche Zeugnis ihrer göttlichen Sendung ist.«

Mit dieser Erkenntnis steht der Theologe anders vor der geschichtlichen Erscheinung der Katholischen Kirche als vorher¹⁹. So kann er begründet – freilich in Freiheit – sich dafür entscheiden, dieses »Haus Gottes . . . als Säule und Grundfeste der (Heils)wahrheit« (1 Tim 3,15) anzuerkennen. Mit diesem begründeten Glaubensentschluß eröffnet sich ihm im Wort Gottes ein Gegenstand seiner Erkenntnis und Liebe, der seinen natürlichen Augen verborgen ist. Das Licht der Glaubensgnade stärkt ihn zu dieser freien Entscheidung, wie er aus dem Wort Gottes erfährt. Damit sieht er in der Welt mehr als bloß mit menschlichen Augen. »Unterbau« und »Überbau« sind unzureichende und mißverständliche Analogien für das, was da vor sich geht.

Der Theologe, der diesen anderen Weg beschreitet, sieht nun die geschichtlich geäußerten Offenbarungsworte und -vorgänge im Glauben an Gottes übernatürliche Urheberschaft als Träger übernatürlicher Tiefe an, die durch die Wegleite des Hl. Geistes (Jo 16,13) im Laufe der Geschichte der Kirche erschlossen wird. Formal-theologisch sucht man den Unterschied zwischen den geschichtlich geäußerten Offenbarungsworten und -vorgängen, an deren Formulierung Küng allein sich hält, und den latenten durch die Unterscheidung des explizit und des implizit formell Geoffenbarten zu fassen. So lassen sich – vom Glaubensbewußtsein der Universalkirche (*ecclesia universalis loco et tempore*) getragen – formelle Dogmen rechtfertigen, auch wenn sie nicht in geschichtlich feststellbaren Offenbarungssätzen²⁰ vorweisbar sind. Der Prozeß von den geschichtlich geäußerten Offenbarungsaussagen hin zu formellen Dogmen ist freilich kompliziert und hier nicht im einzelnen zu beschreiben. So kann sich z. B. das Dogma von der *Assumptio BMV*, ohne daß davon explizit etwas in der Hl. Schrift steht, doch auf die Heiligen Schriften stützen (DS 3900)²¹.

Auch Küng rechnet, wie wir oben sahen, mit erkenntnistheoretischen Grunddaten der Theologie: »die Vernünftigkeit der Vernunft« (243), das durchaus vernünftige »Wagnis«, das »Voraus des Vertrauens« darin, das der Mensch zu leisten zwar nicht gezwungen ist, sondern auch »verweigern kann« (243). Die Wirklichkeit ist »fraglich«; »unsere eigene menschliche Erfahrungswelt« (144) ist doppeldeutig (Unendlichkeitserlebnisse und Endlichkeitserlebnisse [145]). »Diese menschlichen

¹⁹ A. Kolping, *Fundamentaltheologie I*, 1967, 83–85: Die Kirche als Ausgang und Ziel der fundamentaltheologischen Darstellung. Vgl. ders. III 1, 1981, 5–8.

²⁰ Vgl. A. Kolping, Muß das vatikanische Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit in einem »Satz« geoffenbart sein?, in: ders. *Der »Fall Küng« a. a. O.* 69–84.

²¹ Vgl. DS 3900: *Sacris Litteris tamquam ultimo fundamento nituntur.*

Erfahrungen bedürfen der sinngebenden, religiösen, christlichen Interpretation« (145), die sich empfiehlt, wenn das Wort Gottes »als befreiende Antwort auf unsere Lebensprobleme erfahren wird« (146). Wir werden an Bernhard Welte²² erinnert.

Doch warum werden die positiven Hinweise – ungeachtet der negativen Fragwürdigkeiten – nicht entschieden als allgemein verpflichtend angegangen? »Der andere Weg« tut es, dem philosophischen Grundansatz der klassischen Metaphysik – im Sinne des kritischen Realismus, versteht sich – folgend. Wo Licht erscheint, darf ich eine Quelle dieses Lichtes annehmen, ja, sie für alle verbindlich ansehen. Das hat Auswirkungen auf die Frage nach der Absolutheit des Christentums. Auf dem Weg, auf dem Küng die Wahrheitsfrage gegenüber den verschiedenen Weltreligionen individual-existentiell und dialogisch angeht (s. oben), wird im Grunde nicht um die besseren Argumente gerungen, sondern jede transzendental-subjektive Auffassung von Lebens- oder Heilswahrheit wird für sich stehen gelassen. Höchstens ein gegenseitiges Verständnis wird dialogisch erarbeitet. So bleibt es (wie auch bei dem Amerikaner Knitter²³) im Grunde ungeachtet des einen Gottes bei einer der »vielen Religionen«, in die der einzelne hineingewachsen ist.

Die in der »anderen« Erkenntnisordnung, nämlich durch den Autoritätsglauben (DS 3015) gewonnenen, dogmatischen Überzeugungen verfallen für Küng ebenfalls einer Relativität, die in dem Begriff des Paradigmenwechsels ihre theoretische Rechtfertigung sucht. Eine solche »Theologie im Aufbruch«, mögen mit ihr auch viele sympathisieren, wird nicht »demselben Ziel« eines jeden katholischen Theologen dienen können, die grundsätzliche Heilsnotwendigkeit der Katholischen Kirche jedermann verständlich zu machen.

²² Kolping, *Fundamentaltheologie II* 673–676.

²³ Vgl. demnächst *Theolog. Revue* 1989.