

Radikale Rationalität

Zur Methode in Hans Küngs „Christ sein“

Von Helmut Riedlinger

Hans Küng¹ hat einen gewaltigen Wurf in der Theologie getan, öffentliches Interesse erregt, Leserschichten erreicht, die zuvor für Theologisches nicht zugänglich waren. Ein Phänomen, das man mit gewohnten Maßstäben nicht so leicht messen kann. Wie immer man im ganzen urteilen mag, man wird zugeben: Da schreibt einer, der das westliche Bürgertum unserer Tage versteht und von ihm verstanden wird. Da werden entscheidende Lebensfragen gestellt und beantwortet, schonungslos offen, aber auch Vertrauen schaffend, mit bezwingender Aufmunterung. Welch wacher, genau zielender, packender Verstand, wie welthaltig, wie gescheit, wie wortgewaltig nach allen Seiten, dazu mit Herz und Humor, ohne Angst vor Tabus, furchtlos Rechte und Linke, Humanisten und Sozialisten, Fromme und Freidenker, Hierarchen und Revolutionäre zurechtweisend, radikal der Sache eines heutigen, hiesigen Christseins verschrieben. Niemand wird der Virtuosität solchen Schreibens, den blitzenden Formeln, berauschenden Kaskaden der Farben und Töne das Erstaunen versagen. Wer warb je in neuerer Zeit für die Sache des Christentums mit so vulkanischem Sprachfeuerwerk? Ein Buchereignis also, das, meine ich, übersetzt in die großen Sprachen, einiges in Bewegung bringen, Gegenbewegungen auslösen, Entscheidungen herausfordern wird. Es erscheint in einer unheimlichen Weltstunde. Das Besitzbürgertum, in vagem Sinn immer noch christlich, zweifelt an seinen Zielen und Wegen, der Umsturz der alten Besitz- und Gesellschaftsverhältnisse scheint näher und näher zu rücken, die christlichen Kirchen stehen, zwischen anderen Weltanschauungen und Religionen, verwirrt und verängstigt. Viele Menschen, von ihren Kirchen enttäuscht und dem Christentum dennoch verbunden, fragen wie Küng: Um was geht es „eigentlich“ (13) im Christsein? Was ist „das Besondere, das Ureigenste des Christentums“ (113)? Was ist seine „Substanz“, die nicht verkauft werden darf (24), was ist „wesentlich christlich“ (108), was ist „das Entscheidende und Unterscheidende des christlichen Programms für die christliche Praxis“ (14)? Mit Riesenkraft packt Küng diese Fragen an, formt aus ungeheurem Material eine welt-offene Antwort. Sein Vertrauen aufs Christsein ist groß. Er kämpft

¹ Hans Küng, Christ sein (München 1974) Piper & Co.

„wider die Resignation“ (517), hält „Christsein für eine besonders gute Sache“ (14), sagt es der ganzen Welt. Er räumt die Sprachschranken weg, die der Darstellung des Christseins bisher im Weg standen, schreibt eine Sprache für alle, „für Christen und Atheisten, Gnostiker und Agnostiker, Pietisten und Positivisten, laue und eifrige Katholiken, Protestanten und Orthodoxe“ (13). Ein außerordentliches Versprechen. Kann es eingelöst werden, ohne daß ein außerordentlicher Preis bezahlt wird? Man müßte ein Buch schreiben, um zureichend zu antworten. Man müßte ebenso intensiv wie der Autor selbst auf die Sache des Christseins eingehen. Das geht hier nicht. Was tun? Den bequemsten Weg der Zustimmung wählen, weil ziemlich viel Stoff die Zustimmung fordert. Das ist mir nicht möglich, wenn ich bedenke, was auf dem Spiel steht. Was also? Das Wichtigste nachzeichnen, Gutes anerkennen, Schlechtes verwerfen? Es wäre ein Weg. Aber ich nehme an: Die meisten Leser dieser Zeitschrift haben Küngs Buch und seine eigene Zusammenfassung, die „20 Thesen zum Christsein“, zur Hand und kennen die eine oder andere Besprechung. Eine Vorstellung üblichen Stils ist nicht notwendig. Ich verzichte daher auf den Schein der Vollständigkeit; sage einfach, was ich nach erster Lektüre glaube sagen zu müssen; gestehe frei: Dem überquellenden Reichtum des Inhalts – vielen Seiten, bewegenden, starken, richtigen, hilfreichen – werde ich hier nicht gerecht. Aber ich meine, das Buch sei, für den Theologen, nicht direkt wegen seiner Inhalte aufregend. Die Inhalte sind oft Kurzfassungen anerkannter Forschungsergebnisse, flott, aktuell zugeschliffen, ungemein griffig. Gewiß, man muß auch darüber staunen, und manche Spezialisten bestätigen, daß Küng einige ihrer Erkenntnisse großartig darstellt. Aber: Die Inhalte sind dem Theologen mehr oder weniger vertraut.

Das eigentlich Aufregende ist die *Methode*. Wenn ich recht sehe, ist sie bisher von keinem katholischen Theologen angewandt worden. Wer sie annimmt, wird Küng auch im Detail weithin zustimmen müssen. Das Ganze ist, meine ich, mit dialektischer Konsequenz durchkomponiert. Um Einzelheiten zu streiten hat daher wenig Sinn. Freilich: Wer mit der Methode nicht einiggeht, wird viel Fragwürdiges, Anstößiges finden, mehr als hier gesagt werden kann. Küng geht nicht den Weg eines Glaubens, der sich von vornherein von der ungläubigen Welt absondert, diese Welt nicht sehen, sich vor dieser Welt nicht verantworten will. Er kommt theologisch nicht „von oben“, treibt keine „dialektische Theologie“ im Frühstil Karl Barths, geht stets „von unten“ aus (75): „Kein blinder, sondern ein verantworteter Glaube“, der „im Erfahrungshorizont des Menschen und der Gesellschaft von heute sich bewahrheiten und bewähren“ kann und „so durch die konkrete Erfahrung der Wirklichkeit gedeckt“ wird (56). Daher gilt aber auch nicht mehr die katholische Unterscheidung zwischen dem „natürlichen“ Be-

reich, „der durch die Vernunft erkannt wird“, und dem „übernatürlichen“ Bereich, „der durch den Glauben erkannt wird“. Das ist „Zwei-Stockwerk-Theorie“ (57). Heute ist „ein einheitliches Wirklichkeitsverständnis“ notwendig (74, 285). Die Wirklichkeit Gottes kann nicht – „gleichsam im unteren Stockwerk“ – „mit bloßer Vernunft, sondern nur in einem gläubigen Vertrauen oder einem vertrauenden Glauben (im weiten Sinn des Wortes) erkannt werden“. Küng treibt keine „im traditionellen katholischen Sinn ‚natürliche Theologie‘“, bietet keine „Praeambula fidei“ als rationalen Unterbau der Dogmatik aufgrund einer rationalen Argumentation der reinen Vernunft“ (76). Das jahrhundertelange Ringen der großen Theologen um diese Fragen scheint ihm nichts mehr zu bedeuten.

Was will Küng? Wenn ich recht sehe: eine neue Verständigung von Wissen und Glauben, eine heute fällige, aber noch von keinem Theologen in dieser Form vorgezeichnete. Es geht um einen Weg „kritischer Interpretation“ zwischen „Traditionalismus“ – protestantischen Fideismus und katholischen Natur-Übernatur-Dualismus einschließend – und „Rationalismus“ (vgl. 404). Das Programm ist nicht: Glaube allein, auch nicht: übernatürlicher Glaube über natürlichem Wissen, aber auch nicht: Wissen allein. Sondern ein Neues: Glaube und Wissen im Geist der Freiheit neu, dialektisch miteinander vermittelt: „Nur Glaube und Wissen zusammen, glaubendes Wissen und wissender Glaube, vermögen heute den wahren Christus in seiner Weite und in seiner Tiefe zu erfassen“ (157). Eine heutige Synthese also, die es endlich ermöglicht, allen Menschen, die sich informieren wollen, nicht nur die Außenseite des Christseins, sondern auch seine Innenseite, sein Eigentliches, verständlich zu machen. Das heißt: Das Innere des Christseins ist offen für alle – kein Mysterium, kein heiliger Bezirk, nicht von Gralshütern bewacht, nicht nur Eingeweihten zugänglich, nicht nur in einer Geheimsprache beschreibbar. Die Gläubigen besitzen kein Geheimwissen, überschreiten die Grenzen des allgemeinen, naturhaft geschichtlichen Erkennens nicht, empfangen keine übernatürliche Offenbarung, unterscheiden sich von den Ungläubigen nicht durch übernatürliche Glaubenserkenntnis. Die Zeiten, da man eine obere und eine untere Erkenntnisordnung annehmen konnte, wären also vorbei. Gläubige wie Ungläubige sollen nun, aufgrund der Ergebnisse der Forschung, informiert werden, um was es im Christsein eigentlich geht.

Es ist Aufgabe der historisch-kritischen Forschung, „die charakteristischen Grundzüge und Umriss von Jesu Verkündigung, Verhalten, Geschick“ wissenschaftlich zu rekonstruieren. „Und gerade dies ist das für den Glaubenden Ausreichende und Entscheidende“ (151). Man muß endlich begreifen, wieviel heute möglich ist: „Besser als vielleicht jede frühere Christengeneration – die erste ausgenommen – vermögen wir heute wieder aufgrund der Arbeit von so vielen Exegetengenera-

tionen und der Ergebnisse der historisch-kritischen Methode den wahren, ursprünglichen Jesus der Geschichte zu erkennen“ (153). Also weg mit dem „Staub und Geröll von zweitausend Jahren“ (14)! Das heißt aber auch: Zurückstufung von Deutungen der zweiten und dritten Christengeneration, die, obgleich im Neuen Testament bezeugt, vom Ursprung her nicht wesentlich christlich sind. Zurück zum wahren, ursprünglichen Jesus! Worauf läuft das hinaus? Ich meine: auf einen weitgehenden Rückzug der geschichtlich gewachsenen Glaubenserkenntnis. Hier wird nicht nur „von unten“ angesetzt, hier wird viel Glaubenserkenntnis „nach unten“ gezogen. Denn: „Christlicher Glaube ist so zu verantworten, daß er zumutbar und gegenwärtig vollziehbar ist“ (154). Die Glaubensgemeinschaft kann demnach nicht sagen: Belehrt von der ewigen Wahrheit, erkennen wir mehr als das, was das durchschnittliche Bewußtsein gegenwärtig für zumutbar und vollziehbar betrachtet. Die Glaubenserkenntnis wird – trotz gegenteiliger Beteuerung (vgl. z. B. 76) – einem Kriterium unterworfen, das nicht das des Evangeliums, sondern das der Weisheit dieser Welt ist. Sie soll, im Bereich des Erkennens, nichts enthalten, was gemeinhin als völlig unwahrscheinlich gilt. Nur „das intellektualistische Mißverständnis des Glaubens“ meint, er sei „eine Zustimmung zu mehr oder weniger unwahrscheinlichen Behauptungen“ (154).

„Verstehender, verantworteter Glaube . . . setzt heute – direkt oder indirekt – die historische Forschung voraus“ (157). Ich verstehe das so: Die historische Jesus-Forschung wirkt heute entscheidend auf die reduzierende Neuinterpretation vieler Glaubensinhalte ein. Verantworteter Glaube widerspricht ihr nicht, versucht nicht, gegen sie anzuglauben. Denn wenn er die Forschungsergebnisse nicht voraussetzt, muß er „vom heutigen Stand des Bewußtseins aus als naiver Glaube bezeichnet werden“. Naivität ist aber „zumindest in Glaubensdingen gefährlich“ (157). Kann der Glaube aber dadurch vor Naivität geschützt werden, daß er sich seine geschichtlichen Inhalte fortan von der historischen Forschung nach dem Maß des Zumutbaren und Vollziehbaren vorgeben läßt? Wird er damit nicht vom Erkenntnisstand der ungläubigen Umwelt abhängig? Setzt denn historische Forschung ihrerseits den Glauben voraus? „Nein. Auch der Ungläubige kann sachliche Jesus-Forschung betreiben“ (156). Er kann es, obwohl die historische Wissenschaft aufgrund ihrer Prämissen die Wirklichkeit Gottes „bewußt ausschließt“ (339). Hier wird der Kern des Ringens zwischen Glauben und Unglauben sichtbar. Was ist das – „sachliche“ Jesus-Forschung? Wie weit geht sie? Dringt sie so weit in die „Sache“ Jesu ein, daß sie, die prinzipiell vom Glauben unabhängige, die Wirklichkeit Gottes bewußt ausschließende, die Glaubenserkenntnis zur „Sache“ zurückrufen kann? Ist das die „radikale Rationalität“: „durch dogmatisch unvoreingenommene, historisch möglichst genaue Erfassung

der Gestalt Jesu und der ursprünglichen christlichen Botschaft“ endlich klarzulegen, „was vom Ursprung her nicht wesentlich christlich und was wesentlich christlich ist“ (108)? Kommt die dem Glauben gegenüber indifferente Forschung heute besser an die Wurzeln, die Sache, das ursprüngliche Wesen des Christseins heran als der Glaube? Ist damit endlich die Zeit radikaler Revision der Glaubenserkenntnis gekommen?

Wir müssen es Küng abnehmen: Er will „radikale Rationalität“, aber eine, die „nicht einfach mit Rationalismus verwechselt werden darf“ (67). Gottesglaube im weiten Sinn ist für ihn nicht „irrational“, sondern „übrational“; „rational verantwortete Entscheidung“, aber ohne „zwingenden Beweis“, ein „Vertrauensverhältnis“ (70), das „vertrauende Sicheinlassen auf einen letzten Grund, Halt und Sinn der Wirklichkeit“ (65). Christlicher Glaube ist „ein unbedingt vertrauendes Sicheinlassen und Sichverlassen des ganzen Menschen mit allen Kräften seines Geistes auf die christliche Botschaft und auf den, der mit ihr angekündigt wird“ (154–155). Wenn ich also glaube, glaube ich natürlich nicht an die „Forschung“ und ihre „Ergebnisse“ (154): ich lasse mich persönlich auf Gott ein, „ich glaube ‚an‘ Gott und an den, den er gesandt hat“ (155). Das Moment des Vertrauens im Glauben wird ständig betont. Nicht so das Moment des Erkennens. Man gewinnt den Eindruck: Die Glaubensgemeinschaft kann in ihrem Erkennen nicht über die „von unten“ sichtbaren Grenzen des naturhaft geschichtlichen Erkennens hinausgehen. Es heißt wohl: „In der Wirklichkeit der Welt wird Gott als wirklich erfahren, weil er sich selber erschließt . . ., sich zu erkennen gibt“ (76). Es gibt in den Gläubigen „ein Erkennen im Vertrauen auf die sich ihm eröffnende Wahrheit Gottes“ (77). Aber: daß Gott selbst, die ewige Wahrheit, sich über alles natürlich Erwartbare hinaus mitteilt, daß die Glaubenserkenntnis über alles natürliche Wissen hinausgehen kann, wird, soweit ich sehe, nirgends gesagt. So etwas ist auch nicht mehr anzunehmen, wo die klassische Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Erkennen zugunsten eines „einheitlichen Wirklichkeitsverständnisses“ gestrichen wird. Die unvermeidliche Folge: Die Glaubenserkenntnis kann und muß nach Maßgabe der „radikalen Rationalität“ in vielen Punkten zurückgenommen werden.

Das zeigt sich bei der Bestimmung der Wahrheit des Christentums. Für die „von unten“ kommende Theologie ist diese Wahrheit natürlich nicht der im Glauben erkennbare dreieinige Gott selbst. Die „ganz konkrete Wahrheit des Christentums“ ist der gekreuzigte und doch lebendige Christus (401). Es ist „das Besondere, das Ureigenste des Christentums“, eine konkrete Person, „Jesus selbst, der in alter Sprache auch heute noch Christus genannt wird“, „als letztlich entscheidend, ausschlaggebend, maßgebend zu betrachten“ (115). Aber: Wer ist diese

Person? Wer sagt uns, wer diese Person ist? Teilt Gott, die ewige Wahrheit, es uns mit, grenzüberschreitend, übernatürlich, einmalig? Ist es also nur im Glauben, grenzüberschreitend, übernatürlich, einmalig zu erkennen? Oder kann die heutige historische Forschung die Frage „Wer war Jesus?“ gültig beantworten? Küngs Auffassung – ich zitiere sie nochmals – ist klar: Das, was „von Jesu Verkündigung, Verhalten, Geschick“ umrißhaft „durch Rückfrage wissenschaftlich rekonstruiert werden“ kann, ist „das für den Glaubenden Ausreichende und Entscheidende“ (151). Damit hat der Glaubende, nach beinahe zweitausend Jahren, eine Basis, von der aus eine Generalrevision vorgenommen werden kann. Der durch Hinterfragung der Evangelien rekonstruierte Jesus ist der wirkliche, der geschichtliche, der maßgebende. Nicht mehr wie bisher der „Christus des Dogmas“ (121–123), der nun, ironisch herablassend, mit dem Christus der Frommen, Schwärmer und Literaten in eine Reihe gestellt werden kann. Die im Dogma zum Ausdruck gekommene Glaubenserkenntnis darf aber selbstverständlich „in Ehre gehalten“ (124), die „Wichtigkeit dieser Lehre“ soll „nicht verkleinert“ (123) werden. Wer wünscht, mag sie weiter verkündigen, aber es muß nicht mehr sein. Es gibt andere Möglichkeiten. Es darf nicht der Eindruck aufkommen, „als ob die Botschaft von Christus heute nur mit Hilfe dieser damals unvermeidlichen, aber ungenügenden griechischen Kategorien, nur mit Hilfe der chaledonischen Zwei-Naturen-Lehre, nur mit Hilfe also der sogenannten klassischen Christologie ausgesagt werden könnte oder dürfte“ (123).

Das liest sich zunächst harmlos, fast wie die Binsenwahrheit, man könne von Jesus Christus sprechen, auch ohne die Formeln der klassischen Christologie zu gebrauchen. Wer hätte das je bezweifelt? Aber wer Ohren hat zu hören versteht, was gemeint ist: Der „Christus des Dogmas“ soll ein Stück zurückgezogen werden, soll mit der Zeit nicht mehr zum Eigentlichen des Christseins gehören. Man kann Aufgeregte dann immer noch beschwichtigen: Die Glaubensbekenntnisse der alten Konzilien seien ja nicht nur „Antiquitäten und Kuriositäten“ (124). Allerdings: Das Große, unbedingt Verbindliche, fortwährend Aktuelle dieser Bekenntnisse geht dahin. Sie sind nur, rätselhaft dialektisch, „Zeichen der Beständigkeit des durch die Jahrhunderte sich wandelnden christlichen Glaubens“ (124). Zeichen, die einmal eine wichtige Funktion hatten, heute aber praktisch nichts mehr vermögen gegen die dogmatisch unvoreingenommene Forschung, die in der jetzigen Phase des Glaubenswandels feststellt, was das NT wirklich meint. Bleibt also, um Forschung und Dogma noch irgendwie zusammenzubringen, doch nur eine Zwei-Stockwerk-Theorie? Nein. Küng hat recht, wenn er sie ablehnt. Er hat aber nicht recht, wenn er die Unterscheidung zwischen natürlichem Wissen und übernatürlichem Glauben

im ganzen abtut und das Geheimnis der Gott-Welt-Beziehung ignoriert, das damit gemeint wird. Wo die Symbolik des „über“ weitgehend zurückgenommen und beinahe ganz von der des „in“ beherrscht wird (z. B.: Gott in dieser Welt und diese Welt in Gott . . . das Unendliche im Endlichen, das Absolute im Relativen. Gott als die diesseitig-jenseitige, transzendent-immanente wirklichste Wirklichkeit im Herzen der Dinge, im Menschen und in der Menschheitsgeschichte, 74, 285), ist es fast unvermeidlich, daß die Glaubenserkenntnis zurückgeht. Denn das naturhaft geschichtliche Wissen dringt ins Innere des Glaubens und setzt die Grenzen des Erkennbaren nach seinen Kriterien fest.

Folgerichtig spricht Küng sehr ausführlich von dem, was wir heute, Gläubige und Ungläubige gemeinsam, über das irdische Leben Jesu wissen können. Vieles, was heute in der europäisch-amerikanischen Exegese über Konfessionsgrenzen hinweg vertreten wird, ist hier zu finden, virtuos inszeniert und orchestriert, voll leidenschaftlicher Sympathie für den echten, in keinen Rahmen passenden, nach allen Seiten provokatorischen, einzigartigen „Sach-Walter Gottes und des Menschen“ (283), dem „eine sehr eigenartige Unmittelbarkeit zu Gott“ (307) eigen ist, der schließlich, „Stellvertreter der Sünder im bösesten Sinn des Wortes (329), am Kreuz „in uneingeschränkter Gottverlassenheit“ (330) stirbt.

Zu den 250 Seiten, dem Kern des Buches, wäre vieles zu sagen. Packend sind sie, voll unwiderstehlicher Dynamik, überwältigend für viele moderne Leser, die Jesus längst abgeschrieben hatten. Auf diesen Seiten wird Jesus in weltlicher Sprache verkündigt, wird sein Menschsein, das über Institutionen und Traditionen einmalig kühn hinwegschreitende, begeistert herausgestellt. Man könnte wohl einwenden, das karge historische Wissen werde mit zuviel Phantasie angereichert, das Ganze sei zu blendend, zu wortgewandt, zu sehr im Sinn bestimmter aufklärerischer Optionen zurechtgemacht, zu rasch in der Ablehnung anderer Ansichten, mehr Projektion als geschichtliche Wahrheit. Darüber wäre zu reden. Aber alles in allem: positive Absicht und leidenschaftliches Identifikations- und Kommunikationsverlangen schaffen ein gutes, vielfach erfreuliches Klima. Auch für den Auferweckungsglauben wird kraftvoll geworben. Die Auferweckung Jesu meint zwar „nicht ein Naturgesetz durchbrechendes, innerweltlich konstatierbares Mirakel, nicht einen lozierbaren und datierbaren supranaturalistischen Eingriff in Raum und Zeit. Zu photographieren und registrieren gab es nichts“ (339). Daher ist sie „nicht ein Gegenstand der historischen Erkenntnis“, aber „nach neutestamentlichem Glauben“ ein „wirkliches“ Geschehen, ein „transzendentes Geschehen aus dem menschlichen Tod in die umgreifende Dimension Gottes hinein“ (339). Nicht nur die Sache Jesu geht weiter: „Jesus lebt neu durch

Gott“ (341), „aufgenommen in die Herrlichkeit des Vaters“ (342), „für immer bei Gott – als Verpflichtung und Hoffnung für uns“ (345). Durch „historische Argumente“ ist das nicht zu beweisen: „gläubiges Vertrauen, vertrauender Glaube“ ist notwendig (349). Aber „nicht ein Zusatz zum Gottesglauben, sondern eine Radikalisierung des Gottesglaubens . . . Ein Glaube, in welchem sich der Mensch ohne strikt rationalen Beweis, wohl aber in durchaus vernünftigem Vertrauen darauf einläßt, daß der Gott des Anfangs auch der Gott des Endes ist“ (349–350). Die Auferstehungsdeutung des NT wird also kritisch gereinigt. Vorstellungen, die supernaturalistisch scheinen, auf einen grenzüberschreitenden Eingriff Gottes hinweisen, werden entfernt. Vor allem die Vorstellung vom leeren Grab, „damals beredtes Zeichen“, ist heute „zweifelhaft“ und „verdächtig“ geworden (356). Hier wäre wieder vieles zu fragen. Vor allem: Geht nach der Entfernung alles dessen, was unsere gegenwärtige Weltvorstellung durchbricht, der Glaube an den auferstandenen Herrn nicht auf ein allgemeines Gottvertrauen zurück? Auf das, was in dem Satz ausgedrückt ist: „Wer ernsthaft an den lebendigen Gott glaubt, glaubt also auch an die Auferweckung der Toten“ (350)? Es ist wohl nicht zu vermeiden.

Das „letztlich Unterscheidende des Christentums“ wird denn auch auf die paulinische Formel gebracht: „Jesus Christus und dieser als der Gekreuzigte“ (399). Nichts gegen diese Formel, die zum Kernbestand des christlichen Glaubens gehört, die meint, daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt worden ist (vgl. 1 Kor 2,6). Aber welche Nivellierung im folgenden Satz: „Nicht als der Auferweckte, Erhöhte, Lebendige, Göttliche, sondern als der Gekreuzigte unterscheidet sich dieser Jesus Christus unverwechselbar von den vielen auferstandenen, erhöhten, lebendigen Göttern und vergotteten Religionsstiftern, Cäsaren, Genies und Heroen der Weltgeschichte“ (399–400)! Als ob die Glaubenden die wirkliche Auferweckung, Erhöhung, Lebendigkeit und Göttlichkeit Jesu von Mythen und Träumen nicht unterschieden. Aber kein Zweifel: Der Glaube an die Auferweckung, „Bestätigung und Ermächtigung“ für den Glauben an den Gekreuzigten (400), wird hochgehalten. Anders ist es mit der Glaubenserkenntnis des Ursprungs Jesu. Eine tiefe Abneigung gegen alle übernatürliche Deutung des irdischen Ursprungs, gegen die Ewigkeit des Sohnes Gottes wird sichtbar. Die „von unten“ ansetzende Christologie mag das nicht mehr, will den Glaubensweg der Kirche nicht mehr mitgehen. Es wird nicht mehr im Ernst gefragt, ob die Glaubenden, mit dem NT, Gott zutrauen können, daß er seinen Sohn von der Jungfrau Maria empfangen und gebären ließ. Das Interesse beschränkt sich auf die Frage, wie es zu diesem „Mythologumenon“ (446) kam. Fest steht auf jeden Fall: „Niemand kann verpflichtet werden, an das biologische Faktum einer jungfräulichen Empfängnis oder Geburt zu glauben“ (447). Küng weiß, was

das bedeutet, zieht kühner als andere, die ähnlich denken, die Konsequenzen, zeigt klar, was er nicht mehr will. Der Titel „Jungfrau“ wird Maria nicht mehr zuerkannt. Der Marienglaube muß zurück, hinter die Positionen der Reformatoren, der Kirche des ersten Jahrtausends und des NT. Man soll nur noch verkündigen: Maria ist die Mutter Jesu und ein Beispiel und Vorbild christlichen Glaubens (449). Der Ursprung Jesu darf, da man nun einmal „von unten“ ausgehen will, nicht mehr als Kommen „von oben“ oder „von vorher“ verstanden werden. Entmythologisierung, kritische, konsequente, wird hier verlangt. Mythen „dürfen nicht wörtlich genommen werden“ (403). Das Mythische ist „differenziert zu interpretieren“ (404). „Die mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit von einer vorzeitig-jenseitigen himmlischen Existenz eines von Gott abgeleiteten Wesens, von einer ‚Göttergeschichte‘ zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen, können nicht mehr die unseren sein“. Nur das, worauf die damaligen Vorstellungen zielten, ist noch „zu beachten“ (436).

Es gibt diplomatische Beschwichtigungen: „An der vom Neuen Testament wirklich gedeckten Wahrheit der alten christologischen Konzilien soll nichts abgestrichen werden“ (440). Aber jene Wahrheit ist eine kritisch rekonstruierte, reduzierte, nicht die ewige Wahrheit, um die es in den alten Konzilien ging. Leider kann ich nicht bezweifeln, daß Küngs Entmythologisierung konkret die Zurücknahme des Glaubens an die Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes bedeutet. Er führt das schon in neutestamentlicher Zeit ausgebildete, vor allem im Johannesevangelium bezeugte Ernstnehmen der wirklichen, ewigen Gottessohnschaft Jesu einseitig auf Einflüsse aus der hellenistischen Umwelt zurück. Dort meine der Titel „Gottessohn . . . nicht mehr nur den Sachwalter, Bevollmächtigten, Sprecher, Platzhalter und Stellvertreter Gottes, sondern ganz selbstverständlich ein göttliches Wesen“ (430). Was das NT über Gottheit, Schöpfungsmittlerschaft und Fleischwerdung des Sohnes Gottes sagt, kann zwar „auch heute noch verstanden werden“, allerdings nicht in einer „spekulativen“, sondern in einer „geschichtlichen“ Perspektive. Konkret: Man kann sagen: Jesus „ist leibhaftig, ist in menschlicher Gestalt Gottes Wort und Wille“ (434). Aber, soweit ich sehe, wird nirgends gesagt: Der ewige Sohn Gottes ist Mensch geworden. Stattdessen liest man: „Er ist Gottes Sohn, . . . weil er von Anfang, von Ewigkeit als Sohn erwählt und bestimmt ist“ (447). An eine wirkliche Ewigkeit des Sohnes Gottes wird offenbar nicht gedacht. Auch die Umschreibung der Formel „wahrhaftig Gott“ bleibt daher hinter dem überlieferten Sinn zurück: „Die ganze Bedeutsamkeit des Geschehens in und mit Jesus von Nazaret hängt daran, daß in Jesus . . . für die Glaubenden der menschenfreundliche Gott selber nahe war, am Werk war, gesprochen hat, gehandelt hat, endgültig sich geoffenbart hat“ (439–440). All das ließe

sich auch sagen, wenn Jesus nicht „wahrhaft Gott“ wäre, wenn Gott, „wirklichste Wirklichkeit im Herzen der Dinge, im Menschen und in der Menschheitsgeschichte“ (74), nur einzigartig im Menschen Jesus wirkte, nicht wirklich Mensch würde. Dem Verständnis wird eine obere Grenze gesetzt: „Alle . . . Aussagen über Gottessohnschaft, Vorauexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger als das eine: die Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus lautgewordenen Anrufs, Angebots, Anspruchs begründen, der letztlich nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist“ (440). Das ist viel, aber bleibt unterhalb der eigentlichen Intention. Schon im NT ging es nicht nur um Anruf, Angebot und Anspruch Jesu. Es ging auch um seine Person, um seine wirkliche Ewigkeit als Sohn Gottes, um seine wirkliche Mittlerschaft bei der Erschaffung der Welt, um seine wirkliche Menschwerdung. Die Fortbildung dieser Glaubenserkenntnis bis zur ausdrücklichen Anerkennung der Dreieinigkeit Gottes war konsequent. Geht man vom eigentlich Angezielten aber zurück auf ein neuzeitlich rekonstruiertes Interesse „hinter den Präexistenzvorstellungen“ (437), dann zeigt sich nur noch ein einpersonaler Gott, der den Menschen Jesus von Ewigkeit als Sohn erwählt hat und in ihm die Menschheit auf den Weg ruft, aufhebt und aufnimmt (438). Ein ehrliches Ja zur Dreieinigkeit Gottes wird damit ausgeschlossen.

Das außerordentliche Versprechen, das unterscheidend Christliche Gläubigen und Ungläubigen radikal-rational verständlich zu machen, läßt sich nur einlösen, wenn ein außerordentlicher Preis bezahlt wird: Küng muß, nolens volens, von der christlichen Glaubenserkenntnis abrücken, daß Gott dreieinig ist. Daher trennt er die Aussagen des NT über das „Verhältnis von Vater, Sohn und Geist“, die „auch heute noch“ als „ursprünglich unmythologisch“ zu „verstehen“ seien, von der „theologischen Lehre von der innergöttlichen Dreieinigkeit“ und der „Trinitätsspekulation“ (463). Nach dem NT gehe es um eine „Wirk- und Offenbarungseinheit von Vater, Sohn und Geist“ (465), um eine „Einheit im Offenbarungsgeschehen“ (466). Kurz: Die triadischen Formeln des NT zielten „nicht auf eine ‚immanente‘, sondern eine ‚ökonomische‘ Trinitätstheologie, nicht auf eine innergöttliche (immanente) wesensmäßige Dreieinigkeit an sich, sondern auf eine heilsgeschichtliche (ökonomische) Einheit von Vater, Sohn und Geist in der Begegnung mit uns“ (466). Daraus folgt, daß uns vom NT her nur aufgegeben ist, über die „Zuordnung von Gott, Jesus (Wort, Sohn, Christus) und Geist nachzudenken und dabei ihre wahre Verschiedenheit und ungetrennte Einheit herauszuheben“ (467). „Die auf hellenistischen Vorstellungen beruhenden Deutungsversuche und die daraus hervorgegangenen dogmatischen Formulierungen dieser Zuordnung sind jedoch zeitbedingt . . . Die traditionellen Formeln der hellenistisch

bestimmten Trinitätslehre, so hilfreich sie waren, können nicht als zeitlose Glaubensverpflichtung allen Gläubigen aller Zeiten auferlegt werden“ (467–468).

Jeder Einsichtige wird bemerken, daß es im Grunde nicht um die Formeln geht. Der wesentliche Inhalt der traditionellen Trinitätstheologie, die wirkliche Dreieinigkeit Gottes, soll für unverbindlich erklärt werden. Zurück bliebe nur eine gemäß der „legitimen Grundintention“ (467) enthellenisierte „ökonomische“ Trinitätstheologie, die mit einer „immanenten“ nichts mehr zu tun hätte. Weit weniger also also das, was man in den ja auch schon hellenistischen Teilen des NT finden kann. In Wahrheit könnte nicht mehr gesagt werden, daß Gott dreieinig ist.

Der Leser möge selbst urteilen. Ich für meinen Teil kann eine theologische Methode „radikaler Rationalität“, die zu solcher Reduktion führt, nicht gutheißen. Durch das Ganze geht, meine ich, eine dialektische Zweideutigkeit: Das unterscheidend Christliche soll erhoben und zugleich das, was bis heute als das unterscheidend Christliche gilt – der Glaube an den dreieinigen Gott –, unterdrückt werden. Das Verhältnis von Christsein und Menschsein bleibt in dialektischer Schwebe. Denn das Christliche ist einerseits die bewahrende, verneinende und übersteigende „Aufhebung“ des Menschlichen und ist andererseits doch dem Ziel des wahrhaften Menschseins untergeordnet: Man soll Christ sein, „um wahrhaft Mensch zu sein“ (594). Das Menschliche hebt sich ins Christliche, das Christliche hebt sich ins Menschliche auf. Der Prozeß geht ins Unendliche weiter. Die Zweideutigkeit bleibt. Der Versuch, Wissen und Glauben dialektisch zu einigen, führt zur Vermengung, zum Schaden des Glaubens. Es gilt freilich, Wissen und Glauben, Natur und Gnade zusammenzubringen. Aber dies gelingt, wie mir scheint, nur in einem Zusammengehen mit der Dreieinigung Gottes.