

wird: „Damit zeigt sich erneut, dass es außerhalb der institutionell begrenzten Kirche objektive Heilswege zwar gibt“ (112), diese aber an Jesus den Christus und seine Kirche gebunden blieben – wie, darauf legte sich das Konzil nicht fest, sondern begnügte sich mit der kryptischen Formulierung „in einer Gott bekannten Weise“ (GS 22).

Hier hakt, vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um die v. a. von John Hick und Perry Schmidt-Leukel entwickelte und propagierte Pluralistische Religionstheorie, das Dokument der Glaubenskongregation ein, 35 Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanums und damit verbundener Erfahrungen. Trotz aller damit gegebenen Probleme bringt der Verf. die Einschätzung Hermann Härings in Erinnerung, es sei „kein Ausrutscher und kein Panikdokument“, sondern „eine konsequente, in sich stimmige, geschlossene und deswegen sehr starke Theologie“ (120). Da es sich um einen Text der Glaubenskongregation handelt, die nicht einfach mit der Person ihres Präfekten identifiziert bzw. identisch gesetzt werden kann, ist auf eigene Positionen Joseph Ratzingers von 1969 und 2003 verwiesen, sodann werden die Aussagen von „Dominus Iesus“ mit Konzilsaussagen verglichen: „So fällt“, nach Keppelers Urteil, „*Dominus Iesus* hinter das Konzil zurück, das Gedanken von Karl Rahner aufgegriffen und lehramtlich fruchtbar gemacht hat“ (153).

Die wichtigste, zusammenfassende Aussage der sauber gearbeiteten Studie findet sich, unterlegt mit einem Zitat von Karl-Heinz Weger SJ, im fünften Kapitel (163): „Indem das II. Vatikanum zu dem viel weiter gefassten Kirchenbegriff der Kirchenväter zurückkehrt, weitet es den Begriff der Kirchenzugehörigkeit in der Weise, dass das Axiom ‚Außerhalb der Kirche kein Heil‘ gültig bleibt und ‚gleichzeitig die Kirchenzugehörigkeit nicht nur auf diejenigen begrenzt ist, die getauft sind und sich explizit zum christ-katholischen Glauben bekennen.““ Dass der exklusive Heilsanspruch der röm.-kath. Kirche deswegen nicht zum „Museumsstück der dogmatischen Theologie“ (163 f., Zitat: Walter Kern SJ) geworden ist, sondern bestehen bleibt, auch wenn die Ausschließlichkeit auf die Person Jesu gedeutet wird, der als der Christus zu bekennen ist, versteht sich fast von selbst. So verwundert es nicht, dass der Verf. am Ende noch auf Papst Franziskus und dessen unorthodoxen Umgang mit theologischen und kirchlichen Problemfeldern verweist (vgl. 173 f.), ohne dabei freilich zu erkennen zu geben, wie er selbst dazu steht. Der allgemeine Heilsoptimismus als Option wird weiter beschäftigen – und Rahners Theologumenon erweist sich insofern als fruchtbar und kreativ, auch wenn es ihm, in Richtung Hans Urs von Balthasar gesprochen, nicht um die Rettung des Terminus ‚anonymer Christ‘ ging, den er – gäbe es denn einen treffenderen Ausdruck – fallengelassen hätte, sondern um die Sache. Und die kann man nicht (mehr) mit lehramtlicher Brachialgewalt aus der Welt schaffen, auch nicht mit „*Dominus Iesus*“.

Ungewöhnlich empfinde ich die Praxis, auf jeder Seite die Fußnotenzählung neu beginnen zu lassen; verunklart das nicht innerhalb der Kapitel? Einige Bemerkungen sind unpräzise oder zweideutig. Was bedeutet etwa: „Rahner gelingt es *wohl*, das neuscholastische Stockwerksdenken aufzubrechen“ (59)? Kann man behaupten, das von Papst Johannes XXIII. eingerichtete „Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen“ (heute: „Päpstlicher Rat zur Förderung ...“) sei „von der Kurie unabhängig“ (vgl. 94)? Vermisst habe ich eine Untersuchung, die sich ausschließlich mit von Balthasars Einwänden gegen Rahner beschäftigt hat und dem Verf. offenbar nicht einmal dem Namen nach bekannt ist: Eamon Conway, „The anonymous Christian – a relativised Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar’s criticisms of Karl Rahner’s theory of the anonymous Christian“ (Bern 1993). Corrigendum minimum: Es muss Paul Rulands (statt: Ruhlands) heißen (49, 192, 202).  
A. R. BATLOGG SJ

KÜNG, HANS, *Kirchenreform* (Sämtliche Werke; VI). Freiburg i. Br.: Herder 2016. 482 S., ISBN 978-3-451-35206-5.

Mit dem Namen Hans Küng sind untrennbar die Programmworte „Kirchenkritik“ und „Kirchenreform“ verbunden, so sehr, dass der Autor selbst schreibt, er werde dadurch in eine Rolle gedrängt, „die oft die mir wichtigeren Aspekte meines theologischen Œuvres verdeckt“ (307). Auch wenn also das Anliegen der Kirchenerneuerung das ganze Werk Küngs durchzieht, sammelt das vorliegende Buch, der sechste Band der „Sämtlichen

Werke“, besonders jene nachkonziliaren Veröffentlichungen Küngs, die sich direkt und unmittelbar auf die Reform kirchlicher *Strukturen* beziehen. Die Reihenfolge der Beiträge ist dabei nicht in jedem Fall chronologisch, sondern gegliedert nach unterschiedlichen Gesichtspunkten (z. B. „Was in der Kirche bleiben muss“, „Erklärungen zur Kirchenreform“, „Katholische Kirche – Wohin? Wider den Verrat am Konzil“ usw.), Gesichtspunkte, deren Inhalte sich aber sehr häufig überschneiden. Der umfangreichste Beitrag (196 Seiten) ist der letzte: „Kleines Handbuch der Kirchenreform: ‚Ist die Kirche noch zu retten?‘“ Diesen Beitrag, in dem Küng sich in seinen Diagnosen „wie ein Arzt, Psychotherapeut, Berater“ verstehen will (335), parallelisiert er mit seinem 1960 erschienenen und damals Aufsehen erregenden Buch „Konzil und Wiedervereinigung“, „dessen kühne Vorschläge zuallermeist durch das Konzil in Erfüllung gegangen sind“ (312). Ähnlich erhofft er auch von dieser Veröffentlichung „allen Widrigkeiten zum Trotz einen ähnlichen Erfolg“, nämlich Diskussionen und Reflexionen über den desaströsen Zustand der Kirche, vor allem aber „kühne Entscheidungen und mutige strukturelle Reformen“ (312). Vom letzten Beitrag dieses Bandes „Konziliare Versammlung in der Paulskirche“ (im Jahr 2012) vermerkt Verf.: „Dies ist meine letzte programmatische Rede, in der ich meine Sicht der Kirchenreform noch einmal in zusammenfassender Weise darstelle“ (471). Und in der Tat finden sich hier wie auch im vorangehenden „Handbuch“ die in allen kirchenreformerischen Schriften unzählige Male wiederholten Kritikpunkte: der römische Papalismus, Juridismus und Zentralismus mit seinen Ernennungen von systemkonformen Bischöfen ohne Mitwirkung des Klerus und Volkes, vorbei an den Interessen der Ortskirche; der massive, machtbesessene Klerikalismus ohne Entscheidungsbefugnisse der Laien; das Zölibatgesetz als „Ausdruck eines Panmonachismus, einer Sexual- und Frauenfeindlichkeit“ (473); Ablehnung der Frauenordination; Zurückweisung künstlicher Empfängnisverhütung; Stillstand der Ökumene, insbesondere Blockierung der eucharistischen Mahlgemeinschaft konfessionsverschiedener Christen. Diese sich ständig wiederholenden Kritikpunkte bzw. Reformforderungen „stehen nicht für sich und isoliert, sondern sind Teil einer geschlossenen Gesamtkonzeption, [... sie sind] Ausdruck eines in sich kohärenten ekklesiologischen Entwurfs, der, auf das Evangelium konzentriert, den vom Vatikanum II für die katholische Kirche eingeleiteten Wandel der Gesamtkonstellation [...] konkretisiert“ (125, ähnlich 466).

Besondere Kritik findet in nahezu allen Beiträgen des Bandes der „Verrat am Konzil“, nämlich die ziemlich bald nach dem Konzil einsetzende dezidiert restaurative Epoche, wie sie vor allem von den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. geprägt wurde. Von ersterem heißt es: Befangen „in mittelalterlich-gegenreformatorisch-antimodernistischen Vorstellungen seiner Heimat, [ist] das geistliche ‚Bilanzdefizit‘ dieses Pontifikats in den letzten Jahren ins Astronomische angewachsen. [...] Nichts wirklich Innovatives ist [...] geschehen, um die wahren Nöte der Kirche wirklich zu beseitigen“ (203 f.). „Trotz einer Unzahl von Reden und ‚Pilgerreisen‘ (mit Millionenschulden für manche Ortskirchen) gab es wenig ernstzunehmende Fortschritte in katholischer Kirche und Ökumene, [...] statt ‚Apertura‘ zur modernen Welt wieder zunehmend ein Anklagen, Beklagen und Verteufeln einer angeblichen ‚Anpassung‘ und eine Förderung traditioneller Frömmigkeitsformen (Marianismus)“ (402 f.). Benedikt XVI. ging – so Verf. – in seiner „Selbstgerechtigkeit, Geschichtsvergessenheit und Realitätsblindheit“ (80) diesen „eingeschlagenen Weg der Restauration stur weiter, distanzierte sich in wichtigen Punkten vom Konzil und von großen Teilen des Kirchenvolkes und versagte angesichts des weltweiten Sexualmissbrauchs von Klerikern“ (307), insofern das „Vertuschungssystem von klerikalen Sexualvergehen gesteuert war von der römischen Glaubenskongregation unter der Leitung von Kardinal Joseph Ratzinger“ (317). Bei all dieser und ähnlicher „Kritik“ geht es – wie Verf. oft betont – nicht einfach um ein Herausstellen von Negativa, sondern um die Forderung nach einer neuen praktischen Orientierung der Kirche als Gemeinschaft der Christus-Glaubenden an ihren Herrn. Er ist die „Seele“ der Kirche, das „unterscheidend Christliche“. Als oberste Norm verkündete er den Willen Gottes, und dieser „ist nichts anderes als das Wohl der Menschen“ (32). Ebendem hat auch die Kirche zu dienen. Kirchenreform gründet somit letztlich darin, dass Kirche das wird, was sie ihrem Ursprung gemäß sein soll (vgl. 40–43). Küng weiß selbst sehr wohl, dass er mit seinen Veröffentlichungen „Fundamentalkritik am römischen System“ übt (310)

und dies nicht selten „hart formuliert“ (464), aber das geschieht „aus Liebe zur Kirche und zur Sache“ (ebd.).

In der Tat: Wenn man mit Schwerhörigen spricht, muss man schreien, wenn man Kurz-sichtigen etwas aufzeigen will, muss man holzschnittartige Konturen zeichnen, wenn man mit Menschen zu tun hat, die ihre eigentlichen egoistischen Interessen ideologisch verstecken, muss man ihnen das schöne Kostüm vom Leibe reißen. Insofern sollte man sich nicht allzu sehr an einseitigen und radikalen Formulierungen stoßen, sondern dahinter die *nicht selten allzu berechtigten* reformerischen Anliegen des Verf.s sehen und aufzugreifen suchen. Dennoch möchte der Rez. in drei Punkten Kritik an der Kritik üben. *Erstens*: Das institutionelle Erscheinungsbild der Kirche, ihre äußeren Strukturen (Zentralismus, Klerikalismus etc.) werden ausschließlich unter dem Vorzeichen einer mit dem 11. Jhdt. beginnenden Verfallsgeschichte gesehen (vgl. z. B. 305 f., 308), ja schon vorher waren es „die römischen Bischöfe des 4. und 5. Jh.“, die das Machtvakuum im Westen „zielstrebig und machtbewusst“ nutzten, „um ihre Amtsbefugnisse in Richtung eines universalen Herrschaftsprimats auszuweiten“ (346). Hier scheint mir übersehen zu werden, dass das von Küng gezeigte „römische System“ nicht ausschließlich, aber doch viel eher *auch* eine Form der „Inkulturation“ des kirchlichen Amtes in soziokulturelle Vorgegebenheiten war (und z. T. noch ist) sowie eine „response“ auf politische „challenges“ und nicht einfach der Machtbesessenheit von Amtsträgern entsprang (ganz abgesehen davon, dass in diesem Zusammenhang historische Thesen vorgetragen werden, die eher Kopfschütteln hervorrufen dürften, z. B.: „Der vom Papsttum immer wieder angeheizte religiöse Streit um die alleinige Wahrheit war ein Hauptfaktor [!] im Dreißigjährigen Krieg“ [376]). *Zweitens*: Mir will nicht einleuchten, dass die litaneiarig wiederholten einzelnen Reformpunkte nur im „Super-Pack“ zu haben sind, dass also wer „Abschaffung des Zölibats“ sagt, auch gegen die Verweigerung der Frauenordination vorgehen muss, dass wer gegen (künstliche) Empfängnisverhütung ist, auch ökumenische Mahlgemeinschaft zu fordern hat. Das alles sind m. E. sehr, sehr unterschiedliche und je zu differenzierende Elemente, die man z. T. akzeptieren, z. T. auch ablehnen kann, und dies dazu noch in je modifizierter Form. Küng verteidigt den für ihn nicht aufreißbaren „Mehrfach-Pack“ mit dem Stichwort einer „Kohärenz“ (125, 466), die sich aus dem Imperativ ergibt: „weg von Mittelalter, Gegenreformation und Antimodernismus – in Richtung Nach-Moderne“ (466). Wird damit aber nicht – trotz aller gegenteiliger Beteuerungen des Verf.s – Kirchenreform auf das Prokrustesbett der Anpassung an die Postulate ebendieser „Nach-Moderne“ gelegt? *Drittens*: Kirchenreform, wie Küng sie in diesem Band vorlegt, scheint einzig und allein eine Sache äußeren, strukturellen Umbaus zu sein. Auch da, wo er auf das Zentrum jeder Erneuerung, auf den Glauben an Jesus Christus verweist, wird dieser konkretisiert als Orientierung an der Norm seiner Lebensgestalt und Weisung, also an etwas „Äußerem“. Was hier weitgehend ausfällt, ist die „innere“, wenn man so will, die „mystische“ Dimension jeder Erneuerung, nämlich die innere Heiligung des Einzelnen sowie ein vom Geist geprägtes kirchliches Leben aus dem Glauben an die Präsenz des dreifaltigen Gottes, der auch seine „sündige Braut“ unsäglich liebt. Küng scheint in diesem Punkt „allergisch“ zu sein, weil – und darin hat er gewiss nicht unrecht! – die Rede vom „Geheimnis“ und „Geheimnischarakter“ der Kirche nicht selten der Kaschierung von Reformunwilligkeit dient. Und dennoch ist wahre Reform ohne innere Erneuerung nicht zu haben. Das hat auch der von Küng – m. E. oft übermäßig – „hochgejubelte“ Papst Johannes XXIII. gewusst und praktiziert, wenn in seinem „Geistlichen Tagebuch“ das Ideal des „Heiligwerdens“ eine so große Rolle spielt. Strukturelle Erneuerung der Kirche ohne innere Erneuerung würde nur neue, andere Struktur- und d. h. Machtfaktoren an die Stelle der alten setzen, aber *im Prinzip* nicht sehr viel ändern. Auch der vom Verf. offenbar geschätzte Papst Franziskus (vgl. 480) zeigt, wie Reform der Kirche „geht“: durch ein *Leben aus dem Hl. Geist*, das sich konkretisiert in barmherziger Liebe zu den Kleinen und Armen, in Demut und bescheidenem Lebensstil sowie in zärtlichem Umgang mit den Brüdern und Schwestern – und natürlich *auch* in strukturellen Erneuerungen (siehe seine angestrebte Kurienreform und größere Regionalisierung der Kirche). Aber nur beides zusammen führt zu wahrer Erneuerung. Allein so kann dann vielleicht auch, freilich in nur antizipatorischen, d. h. die eschatologische Vollendung zeichhaft vorwegnehmenden Fragmenten in Erfüllung gehen, was Küng von sich schreibt: „Ich

darf für mich das Wort Friedrich Schillers in Anspruch nehmen: Ich habe die ‚Träume meiner Jugend nicht verraten‘: nicht den Traum von einer Erneuerung der Kirche und einer Einheit der christlichen Kirchen, nicht den Traum vom Frieden zwischen den Religionen und Zivilisationen und nicht den Traum von einer echten Gemeinschaft der Nationen“ (479).

G. GRESHAKE

LENAERS, ROGER, *Der Traum des Nebukadnezar oder das Ende einer mittelalterlichen Kirche* (Edition anderswo; 9016). Kleeve: Copy-us-Verlag 32010. 258 S., ISBN 3–935861–15–X.

Der Autor (\* 1925) des vorliegenden Buchs ist ein flämischer Jesuit, und es stellt wohl die Summe seiner lebenslangen Überlegungen (9) dar. Er formuliert sie in einer ungewöhnlich anschaulichen und an gelungenen Vergleichen reichen Sprache. Allerdings warnt er gleich am Anfang davor, sein Buch überhaupt zu lesen, wenn man mit der üblichen Glaubensverkündigung keine Probleme hat (16).

Die kirchliche Verkündigung sei einem „heteronomen“ (19) Weltbild verhaftet und suche weiterhin, den christlichen Glauben nur im Rahmen dieses Weltbildes zu überliefern. Für dieses „heteronome“ Weltbild besteht die Gesamtwirklichkeit wie aus zwei voneinander verschiedenen Welten. Die eine ist die Welt unserer Erfahrung. Die andere ist die himmlische Welt mit Gott und den Engeln und denjenigen Menschen, die nach ihrem Tod dorthin gekommen sind und nun nach Art einer Lobby als unsere Fürsprecher fungieren. Beide Welten stehen in Wechselwirkung miteinander. Gottes Allmacht besteht dann darin, dass er jederzeit in unsere Erfahrungswelt eingreifen könnte.

Dem heteronomen Weltbild stellt der Autor das Weltbild der Moderne gegenüber: Die Welt gehorcht ausnahmslos den ihr innewohnenden eigenen Gesetzen. Blitze kann man nicht durch Beten, sondern nur durch Blitzableiter abwehren (20). Bomben werden nicht durch plötzlich abgesandte Engel in ihrem Fall abgelenkt (234), und man kann dies auch durch kein Gebet erreichen (vgl. Jer 45). Übrigens wird auch nach offizieller kirchlicher Lehre, die allerdings nur selten die Gläubigen erreicht, die Autonomie der Welt durch die Heilsordnung „an keiner Stelle durchbrochen“ (vgl. das Dekret des Zweiten Vatikanum „Apostolicam Actuositatem“, 7,2, aber auch bereits DH 3019; 4336).

Das „autonome“ (20) Weltbild erscheint dem Autor – siehe den Titel des Buchs – wie der Stein im Traum des Königs Nekukadnezar (vgl. Dan 2,28b–35): „Vom Bergmassiv der Menschheitsgeschichte hat sich nämlich aus sich selbst, das heißt durch die interne Dynamik der Evolution, die Gottes schöpferisches Wirken ist, der Felsblock der Modernität gelöst, und dieser prallt mit Kraft gegen die tönernen Füße des mittelalterlichen kirchlichen Glaubens“ (9 f.). Weil die Kirche meist am heteronomen Weltbild festhält, folgern heute viele Menschen aus der Erfahrung der Autonomie der Welt, dass dann für göttliches Wirken kein Raum mehr besteht.

Der Autor möchte nun der Glaubensverkündigung eine Alternative anbieten, die er als „theonomes“ (24) Weltbild bezeichnet. Es schließt die Vorstellung von einem Gott aus, der gleichsam von oben herab in die Welt hineinregiert. Es versteht Gott vielmehr als den wunderbaren und alles Begreifen übersteigenden Urgrund allen Seins, der sich in allem Geschehen unserer Welt ausdrückt.

Gott sei „die tiefste Wesenheit aller Dinge“ (73), „die geistliche Tiefe der ganzen Wirklichkeit“ (85). Dies meint der Autor gleichwohl „nicht im geringsten pantheistisch“ (83; vgl. 85), als wäre Gott mit dem Kosmos oder der Natur identisch. Andererseits ist Gott nie draußen, sondern immer schon drinnen (9). Der Autor vergleicht die Welt in einem beeindruckenden Bild mit dem Gesang eines Singenden oder dem Tanz eines Tanzenden (84) (im Unterschied zum Werk eines Bildhauers, der nach Vollendung seines Werkes weggehen könnte). Er will die Welt damit als einen von Gott verschiedenen, aber immer mit ihm verbundenen, in sich selbst jedoch zugleich immer beschränkt bleibenden Selbstaussdruck des unerschöpflichen Wesens Gottes verstehen (85). Dieses „theonome“ Weltbild wäre ein gläubiges Autonomieverständnis im Unterschied zu einem verbreiteten ungläubigen.