

Zwischen Neckar und Tiber

Kirche und Ökumene im Umbruch

Johanna Rahner

1. Kirchen-Reform – (k)ein katholisches Thema?

Gestatten Sie, dass ich beim Thema ‚Kirche und Kirchenreform‘ auch 2018 zunächst mit einer Reminiszenz an *den* deutschen Reformator schlechthin beginne: Martin Luther: *„Ich mus mich ein mal rhümen, denn ich habe mich lange nicht gerhümet. Man hat lange nach eym Concilio geschrien, dadurch die kirche refomiert würde. Ich meine ia, ich hab ein Concilium angericht und eine reformation gemacht, das den Papisten die ohren klingen“* – schreibt er 1527 in der Vorrede zu: Von der Priester Ehe des würdigen Herrn Licentiaten Steffan Klingebeyl¹ und man weiß nicht so recht, ob man das Selbstlob ironisch oder doch als Ausdruck des durchaus vorhandenen Selbstbewusstseins verstehen soll ...

Unbestreitbar ist indes, dass – obgleich eine institutionelle Reformation nicht Luthers Sache ist – sich die evangelische Bewegung durch das Stichwort ‚Kirchenreform‘ etablieren kann und dadurch, dass Kirchenordnungen und Visitationen als *reformatio* bezeichnet werden, sich im Verlauf des 16. Jh. auch der Begriff Reformation quasi als konfessioneller Markenkern durchsetzt.² Im 17. Jh. wird aus der Bezeichnung für den konkreten Vorgang und für die daraus hervorgegangenen Gemeinschaften die Bezeichnung für eine ganze historische Epoche, wengleich erst die kulturprotestantischen Diskurse des 19. Jh. im Stile konfessionalisierter Metaerzählungen das Konfessionalistische des Begriffs in Anschlag bringen. Und das geschieht bewusst in Opposition zur Katholischen Kirche des 19. Jh.,

die sich bekanntlich als das genaue Gegenteil einer *Ecclesia semper reformanda*, nämlich als (bereits) perfekte Gesellschaft versteht und ihre Identität vom Ewigen und nicht vom Veränderlichen her bestimmt: Allein die Mauern der *Catholica* bieten Schutz gegen die Sintflut der Moderne, in der das Veränderliche und Veränderbare, ja Werden, Vergehen und Neuentstehen als Kennzeichen einer neuen Zeit verstanden wird.³

Als ekklesiologisches Strukturprinzip und -programm begegnet die Rede von der „*Ecclesia semper reformanda*“ übrigens, wie Theodor Mahlmann herausgearbeitet hat, explizit erst 1952 im Titel der Festschrift für Ernst Wolf.⁴ Doch recht schnell wird es dann von Karl Barth und Willem Adolf Visser't Hooft (1900–1985), dem langjährigen Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen, als Programmwort aufgegriffen. Seine bis heute spürbare Breitenwirkung aber hat dem dahinterstehenden ekklesiologischen ‚Programm‘ erst Hans Küng verschafft⁵ und es am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils seiner katholischen Kirche als Zukunftsprogramm ins Stammbuch geschrieben.

2. Konzil und Kirchenreform – ein Thema mit ökumenischer Relevanz

Man kann Anliegen und Grundprinzipien von ‚Konzil und Wiedervereinigung‘ schon fast als ‚prophetisch‘ bezeichnen, kennzeichnet die Frage nach Reform und Veränderung doch das Zweite Vatikanische Konzil grundlegend. Und der Streit darum, wie eine zeitgemäße Kirche aussehen soll, ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) nicht zur Ruhe gekommen. Bereits im Konzil, vor allem aber nachkonziliar, entwickeln sich *zwei* unterschiedliche Interpretationslinien und damit zwei differente Settings, die je unterschiedliche Ansatz-

punkte, Methoden und damit auch Zielsetzungen einer ‚Reform‘ der Kirche repräsentieren.

Option 1

Ausgangspunkt ihrer Bestandsaufnahme von Glaube und Verkündigung sind die unverlierbare *Würde und der Eigenstand der Welt*. Die Gegenwart wird mit ihren positiven Signalen wahrgenommen. Die *Welt ist der Ort authentischer Gotteserfahrung*; man pflegt eine sehr *optimistische Grundhaltung*! Daher liefern Geschichte und Welt nicht einfach das Material, demgegenüber die Kirche nur durch Abgrenzung zu ihrem Eigentlichen kommt, sondern der Kirche ist die *Notwendigkeit und Verpflichtung einer pastoralen Solidarisierung mit dieser Welt und ihrer Geschichte* ins Stammbuch geschrieben. Man setzt auf das Prinzip einer unaufgebbaren *Korrelation* zwischen Kirche und Welt und das bleibt nicht ohne *Rückwirkung auf das je eigene Selbstverständnis* (von Kirche und von Welt!). Eine rein binnenkirchliche Identitätssuche und -findung ist fortan unmöglich; die Wahrheit des Evangeliums ist unaufhebbar mit den Erfordernissen der Zeit verwoben. Die neue kirchliche Identität schöpft ihre Krieteriologie aus einer positiv anknüpfenden „*missio ad mundum*“ – der Sendung in die und zur Welt.⁶ Die angemessene Methode dazu ist der *Dialog*. In einen Dialog einzutreten bedeutet, *die Wahrheitsvermutung zuzulassen, dass die anderen mehr Recht haben könnten als ich selbst und dass ich von den anderen lernen kann*.

Unmittelbare Zeitgenossenschaft kennzeichnet diese Option. Man will kompatibel mit der Moderne sein und so auch in eine säkular-pluralistische Gesellschaft samt ihrer demokratischen Grundüberzeugungen hineinpassen. Man ist permanent auf der Suche nach neuen Formen. Freilich macht man dabei auch zunehmend die Erfahrung, dass die Resonanzfähig-

keit der späten Moderne für theologische Sprache, kirchlichen Jargon, ja überhaupt für Religiöses als Deutehorizont zunehmend verschwindet. Manchmal bleibt die Sprache der Toten einfach tot, auch wenn man sie zu übersetzen versucht! Man ist daher stets auf der Suche nach den noch tragenden Grundlagen der eigenen Identität. Was ist denn – angesichts der epistemologisch und diskursiv notwendig offenen Situation, in der sich Kirche, Glaube, Glaubenssprache etc. befinden – heute eigentlich noch katholisch?! Was wäre heute gar noch das entscheidend Katholische? So erscheinen die Anhänger der 1. Option am Ende kaum mehr als Katholiken erkennbar. Sie sind in gewisser Weise: ‚Lost in translation‘ ... Auf diese zunehmende Rat- und vor allem Profillosigkeit reagiert nun die zweite Option.

Option 2

Maßstab der in dieser Option durchgeführten Bestandsaufnahme des Verhältnisses von ‚Dinnen‘ und ‚Draußen‘ ist das ‚Eigentliche‘ der Kirche (in Botschaft und Sendung). Diese primäre Selbstvergewisserung ist notwendig, weil die moderne Welt letztlich als Verfallserscheinung bewertet wird (*pessimistische Grundhaltung*). Ihr gegenüber hat die Kirche die Aufgabe, das Licht der Wahrheit umso klarer aufscheinen zu lassen, mit dem Ziel, durch eine notwendige Verdeutlichung des Eigentlichen die Welt zur Wahrheit (zurück-)zurufen. Eine kirchliche Identität lebt daher vom ‚*prophetischen Widerspruch*‘, inszeniert sich selbst im Bild der ‚Stadt auf dem Berg‘ und stellt die Frage der *Bewahrung ihrer (als gesichert verstandenen) Authentizität* in den Mittelpunkt. *Daher muss alles, was diese Zeichenfunktion verdunkelt* oder auch nur den Anschein erweckt, die notwendige Eindeutigkeit zu verunklaren oder mit einer drohenden Konturenlosigkeit des Katholischen, ja einem Indifferentismus

verwechselbar zu sein, *abgelegt werden*. Ein ‚Gespräch‘ mit der Welt kann sich nur als *Rückruf zur Wahrheit* verstehen, der dann an zentraler Stelle mitunter den Widerspruch zu einer Kultur der Unwahrheit notwendig macht (*identitätsstiftende Andersartigkeit*). Diese Option, die das *Differenzprinzip* in den Vordergrund stellt, wird heute für manche Kreise gar zur Grundsignatur des Katholischen hochstilisiert: Das entscheidend Katholische ist das unterscheidend Katholische. Ethik und Verhaltenskodex setzen auf Abgrenzung und auch ökumenisch ist Profilierung angesagt. Die verwendeten Identitätsmarker tragen von vornherein die Signatur der Exklusion. Man begreift sich als bewusste Opposition zu einer Option der Öffnung des Katholischen, die man selbst als ‚Anbiederung an den Zeitgeist‘ und drohende Selbstsäkularisierung des Katholischen diffamiert.

Diese Option, die gerade mit seiner Exklusivität kokettiert, erweist sich trotz oder vielleicht sogar wegen ihrer zelosig angeschärften Bekenntnissprache und ihrer verständigungsunfähigen Militanz⁷ als eine marktgängig-postmoderne Version des Katholischen. Denn eine ‚starke Marke‘ ist die funktionalste Strategie auf dem Markt der Möglichkeiten. Eines dürfte klar sein: Den Kräften des Marktes entkommt man nicht und um auf dem Markt erkennbar zu sein, bedarf es der Eindeutigkeit. So droht auch hier am Ende das Katholische zur Geschmacksache degradiert zu werden, durch die sich das scheinbar Traditionelle als der letzte Modeschrei erweist; der retro-Chic, der sich aus dem Fundus der Klamottenkiste bedient, nach eigenem Gusto sein Kirchenimage zusammenstylt und dabei noch den Nonkonformistenlook predigt.

An der Unversöhnlichkeit beider Optionen ist kaum zu zweifeln und wen wundert’s, dass sie gerade in der ‚Causa Küng‘ ungebremst aufeinanderprallen?

3. Der ‚Fall‘ oder die ‚Affäre Küng‘

„Hans Küng versteht es, wie kein anderer seiner Kollegen, für Leben und Bewegung in Theologie und Kirche zu sorgen, und zwar von seinem ersten Betreten der theologischen Bühne an bis zum Eklat des Entzugs der Lehrerlaubnis. ...“, so urteilt Medard Kehl⁸ und Jan-Heiner Tück sekundiert: „Hans Küng hat ein waches Sensorium für Zeitfragen und ein großes Talent der Vermittlung“. Dabei erfindet er seine Rückfragen nicht, sondern nimmt sie „als Unbehagen im Kirchenvolk wahr“ und macht sie „pointiert zugespitzt und in den Medien publik ... Ob es die Forderung nach Partizipation der Gläubigen bei Bischofsnennungen oder nach Frauenordination ist, kaum eine Frage wird von Küng nicht aufgegriffen. Es sind Probleme, die eine zeitsensible Theologie nicht ignorieren kann, Probleme überdies, die den schwellenden Modernitätskonflikt der katholischen Kirche anzeigen“⁹.

Schon in seiner Programmschrift zum Konzil ‚Konzil und Wiedervereinigung‘ (1960)¹⁰ wird beides sichtbar: der Sensus für die Fragen, die an der Zeit sind, und die Fähigkeit, sie prägnant und öffentlichkeitswirksam zu inszenieren. So kulminiert die theologiegeschichtlich angelegte Skizze über die Hauptschwierigkeiten einer Reform der Kirche, die Küng als Bedingung der Möglichkeit auf dem Weg zu einer Einheit der Kirche versteht, in der provokanten Frage nach dem Papsttum, oder, wie Hans Küng schon sehr früh formulierte, dem Petrusamt und dem Petrusdienst, in seiner durch die Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils geprägten Form. Provokant deshalb, weil – auch das wird von Küng schon im Jahre 1960 ausgesprochen – die Frage mit dem Phänomen eines von Rom ausgehenden Zentralismus verbunden wird, der als Bedrohung der evangelischen Freiheit und der Eigenständigkeit der Ortskirchen, der *Communio* empfunden wird. Hans Küng konkre-

tisiert: „Können die Päpste ihren ungeheuren Anspruch, Stellvertreter Christi zu sein, auch nach außen glaubwürdig machen? Können sie sich nicht nur historisch, sondern geistlich legitimieren?“ Und wenn nicht, wird „die heutige katholische Kirche mit dem heutigen Primat in seiner geschichtlichen Verwirklichung der Kirchenleitung, der Kirchenpolitik“ nicht zum unlösbaren Problem für die Einheit der Kirche?

Die im Blick auf die zukünftig zu ermöglichende Wiedervereinigung der Kirchen aufgeworfenen Fragen drängen Hans Küng indes zu einer Gesamtdarstellung seiner Ekklesiologie. Im Vorwort zu ‚Die Kirche‘ (1967)¹¹ wird indes der innere Beweggrund der Beschäftigung mit den ekklesiologischen Fragen deutlich: „Die Gottesfrage ist wichtiger als die Kirchenfrage. Aber vielfach steht die zweite der ersten im Wege. Das müsste nicht so sein. Und hier soll der Versuch gemacht werden, zu zeigen, dass es nicht so sein muss“.¹² Die Frage nach der Kirche ist also nur im Horizont der Gottesfrage und der Christusfrage angemessen gestellt. Die Resonanz, die dieses Buch erfährt, lässt sich am besten anhand der fast schon euphorisch zu nennenden (wenn auch kritischen) Rezension aus der Feder Hans Urs von Balthasars skizzieren: „Hans Küngs Buch ‚Die Kirche‘ ist zweifellos sein bisher stärkstes Werk, zu dem sich die meisten früheren wie Vorarbeiten ausnehmen. Ein Buch der Leidenschaft, aber überlegen und kraftvoll im Aufbau, durchsichtig in der Linienführung, in einem harten, klaren, zum Teil rasanten, rhetorischen Stil verfasst. Es bietet bewusst eine ökumenische Kirchenlehre, an deren Ende im Grunde jedes katholische Ärgernis für den Protestanten aus der Welt geschafft ist. Es enthält eine Auf- und Einarbeitung sowohl Karl Barths (vor allem was die Ekklesiologie betrifft) und Rudolf Bultmanns und seiner Schule (vor allem was die Christologie angeht), eine Tat, die durchaus fällig war, sosehr wie die Befreiung der

alten katholischen Schulekklesiologie von einem Haufen verstaubter und schiefgelagerter Dinge, Erfindungen jener ‚evasiven Logik‘ (Przywara) der Neuscholastik, die oft den Schwierigkeiten nicht in die Augen zu blicken wagte, sondern sich mit gewundenen Distinktionen aus der Klemme zog. Küng leistet als Ausmister ganze Arbeit, er gleicht einem Herkules im Augiasstall oder einem blöcketürmenden Zyklopen“¹³.

Indes wird Hans Küng letztlich in seinen ekklesiologischen Überlegungen zur Kirche und Kirchenreform durch die (nicht nur kirchen-)geschichtlichen Entwicklungen eingeholt. 1968 ist das magische Jahr für die wohl entscheidende Wende.

a) 1968

„1968 war [zwar] nicht das Jahr, das alles verändert hat ... Aber nach »68« war fast nichts mehr so wie früher“ – so formuliert das der Zeithistoriker Norbert Frei¹⁴. Die Studentenunruhen, die von Berlin und Paris ausgehend ganz Europa in Aufruhr versetzten und letztendlich als Startsignal einer Bewegung zu gelten haben, die eine grundlegende Veränderung von allem markiert. Es sind die 68er, die neue Kommunikationsformen wie ‚Sit-ins‘, ‚Go-ins‘, ‚Teach-ins‘ und ‚Happenings‘ erfinden, die dabei bewusst auf Stilbruch und Provokation als performative Zeichen setzen, die die versteckten Machtdiskurse derer, die sich auf ‚die‘ Tradition und ‚das‘ Althergebrachte berufen, gnadenlos aufdecken, die eine Sprache, die doch nur die eigenen Machtinteressen strategisch verdeckt, schonungslos auseinandernehmen, die jedwede Autorität und Konvention kritisch hinterfragen, Institutionenkritik und antiautoritäre Strukturen zum Prinzip erklären und alle bisher verbindlichen Normen und Werte auf den Prüfstand stellen.

Es ist daher weder Zufall noch bloße Koinzidenz, dass der Versuch des kirchlichen Lehramtes, die formale Autorität

kirchlicher Hierarchie über das Gewissen der und des einzelnen Gläubigen zu stellen, genau in diesem Jahr scheidet und der Streit darum die Katholische Kirche in eine strukturelle und theologische Legitimationskrise führt, von der sie sich bis heute nicht erholt hat und die daher als noch zu bewältigende Erblast gelten muss. *Humanae vitae*, die am 25.7.1968 veröffentlichte ‚Pillenenzyklika‘ Pauls VI., geht zu Recht als Dammbuch in die Kirchengeschichte ein. Mag man sich in der Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils noch darüber streiten, ob nun ‚Reform‘, ‚Kontinuität‘ oder gar ‚Bruch‘ angemessene Metaphern seien, um den durch das Konzil eingeleiteten Veränderungsprozess angemessen zu beschreiben, angesichts des mit *Humanae vitae* einsetzenden mentalitätsgeschichtlichen Erdbebens kann man nicht anders als von einem, in die Wurzel gehenden (Ab-)Bruch sprechen. Es regt sich nicht einfach Widerstand, das ‚Gespenst der Revolution‘ (Hans Magnus Enzensberger) hat jetzt auch die Katholikinnen und Katholiken erfasst und es geht ums Prinzip, weil dabei jener grundlegende ‚Bruch mit der Gehorsamstradition‘¹⁵ sichtbar wird, der gerade auch und gerade die 68er-Bewegung prägt. Wie kein anderer hat Hans Küng bereits damals ein sicheres Gespür für die Brisanz der Lage. So stellt er im Rahmen der Debatte um ‚Unfehlbar – eine Anfrage‘ die entscheidende Frage: die nach der Plausibilität der Strukturen, die zu einer solchen Entscheidung geführt haben.

b) ‚Unfehlbar – eine Anfrage‘ (1970)¹⁶

Das Ganze wird im Rahmen der Strukturdebatte um die ‚Unfehlbarkeit‘ formuliert: Der „Papst bestimmt in eigener Entscheidung und mit den ihm geeignet scheinenden Mitteln, was diese Offenbarung sagen will und was der wahre Glaube der Kirche ist. [...] Wenn der Papst nur will, so kann er alles

auch ohne die Kirche“¹⁷. Die These, dass der ‚Papst alles auch ohne die Kirche kann‘, liegt gar nicht so sehr in der direkten Konsequenz des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern im Weiterleben der maximalistischen und papalistisch-zentralistischen Interpretation des Ersten Vatikanums. Hans Küng zielt wie schon in ‚Konzil und Wiedervereinigung‘ auf die, jene Interpretation in die Tat umsetzende römische Praxis, wie er sie nun im Zusammenhang mit der Enzyklika *Humanae vitae* entscheidend am Werke sieht.

Bei der Frage nach der Erlaubtheit empfängnisverhütender Mittel hatte Papst Paul VI. sich die Argumente der Minorität in der Beratungskommission zu eigen gemacht. Von der Minderheit war vor allen Dingen darauf hingewiesen worden, dass sich die drei vorausgehenden Päpste bereits gegen die Empfängnisverhütung ausgesprochen hatten: „Die Wahrheit dieser Lehre stammt aus der Tatsache, dass sie mit solcher Beständigkeit, mit solcher Allgemeingültigkeit als von den Gläubigen zu halten und zu befolgen vorgetragen wurde“. Paul VI. stand – nach Küng – also vor der Alternative, „entweder bei der alten Lehre zu bleiben oder die Unfehlbarkeit seines Lehramtes und des Lehramtes der Kirche überhaupt in Frage zu stellen“¹⁸. Und angesichts des Widerstandes, den die Entscheidung Pauls VI. auslöst, stellt sich vielen natürlich die Frage, ob diese Lehre von *Humanae vitae* nicht ein Irrtum des kirchlichen Lehramts-trägers und darum keine verpflichtende kirchliche Lehre sei. Hans Küng wendet die Anfrage ins Strukturell-Prinzipielle: Die „Lehre [von der Unfehlbarkeit], die so wenig in Schrift und Tradition begründet ist und zudem sich mit so vielen widersprechenden Fakten der Geschichte der Theologie und des Dogmas auseinandersetzen hat – die Enzyklika ‚*Humanae vitae*‘ ist ja nur das jüngste Beispiel von »Irrtümern« des Lehramtes –, kann die Kirche nicht verpflichten“¹⁹. Und er

konnte sich mit einer solchen Invektive seiner Wirkung sicher sein: Denn die Enzyklika löst eine weltweite Diskussion aus, weil sie in die Intimsphäre der Menschen eingreift und Regelungen aufstellt, die für die Mehrheit nicht nachvollzogen werden können, nicht zuletzt wegen der, theologisch betrachtet, mangelnden Plausibilität. Die weiteren Entwicklungen und die daraus folgenden Konsequenzen sind allseits bekannt ... Doch wie sind sie im Abstand von fast 40 Jahren zu beurteilen?

Letztlich hat schon vor 25 Jahren Otto Hermann Pesch das Entscheidende festgehalten: Den meisten katholischen Christinnen und Christen ist inzwischen „bewusst, dass in einer modernen Welt, die in der Freiheit des Fragens und der Meinungsäußerung ein elementares Menschenrecht sieht, sich am Verständnis der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes und an der darauf gegründeten Leitungspraxis entscheidet, ob die Kirche noch als treue Zeugin des Evangeliums glaubwürdig bleiben kann. Sie könnte es jedenfalls nicht, wenn Gehorsam gegen das Wort Gottes, wenn Gefangennahme des Denkens in den Gehorsam Christi (2 Kor 10,5) tatsächlich identifiziert werden müssten mit der bedingungslosen, buchstäblich fraglosen Hinnahme von Lehrsätzen vom Schreibtisch einer Behörde der römischen Kurie“²⁰. Das ist klar und im Konfliktfall – entscheidet man sich für die Freiheit! Prägnant bringt Pesch die Dinge auf den Punkt: „Das Thema ‚unfehlbares‘ oder auch nur ‚verbindliches‘ Lehramt ist sozusagen ‚vom Tisch‘, und nun ärgert man sich nur noch über in Rom und anderswo an den Schalthebeln der kirchlichen Macht sitzende verbohrt ‚Ideologen‘, die einfach nicht zu besserer Einsicht zu bewegen sind und den Kontakt zum wirklichen Bewusstsein der katholischen Christenheit in der modernen Welt im allgemeinen und zu ihrem Glaubensbewusstsein im Besonderen verloren haben“²¹. Na, wenn das kein Ergebnis ist!

Freilich hält Pesch auch die „bizarre Lage gut 20 Jahre nach Küngs Buch“ fest (die auch heute noch gilt): „Je mehr die intellektuelle kirchliche Öffentlichkeit sich nur noch um Sachfragen kümmert und nicht mehr um den besonderen Stellenwert einer lehramtlichen Äußerung, desto mehr betont »Rom« seine lehramtliche Kompetenz als alles andere tragende Legitimation seiner Aussagen. Je mehr aber Rom mit immer »steilerer« Argumentation diese Position wiederholt, desto ungerührter geht die Öffentlichkeit darüber zur Tagesordnung über“²². Es scheint so, als bedingten sich beide innerhalb des ‚Spiels‘ des binnenkatholischen ‚Kräftemessens‘ also gegenseitig²³. Dabei zeigt sich: „Die ständige Wiederholung der Thesen von ‚Humanae Vitae‘, das Bestreben mancher, sie in den Rang eines Dogmas zu erheben, was geradezu katastrophale Folgen hätte, zeigt, dass Küngs Ansatz und Ausgangspunkt richtig war. Wir erleben heute eine Tendenz zur Erweiterung der päpstlichen Vollmachten, es zeigt sich ein Papalismus, der durch das Zweite Vatikanum überwunden schien, der aber infolge der Kompromisshaftigkeit mancher Konzilstexte, vor allem, wenn sie isoliert werden, eine willkommene Begründung bot“²⁴. Und so ist Otto Hermann Pesch letztlich zuzustimmen: „Diese Situation und solche Gründe lassen es dringlich erscheinen, das Thema ‚Unfehlbarkeit‘ auf keinen Fall dem ‚ekklesiologischen Vergessen‘ zu überantworten – es wäre nur eine ‚ekklesiologische Verdrängung‘“²⁵.

4. Was bleibt? Uneingelöste Anfragen

a) Wi(e)der die schleichende Unfehlbarkeit

Hatte das Zweite Vatikanische Konzil in LG 25 gegenüber dem Ersten Vatikanischen Konzil das nicht unfehlbare, aber ordentliche, d. h. authentische Lehramt des Papstes ausdrücklich als Kategorie eingeführt, erweist sich dieser Begriff, entgegen der

eher einschränkenden Intention des Konzils, – in Verbindung mit dem ebenfalls betont neu eingeführten unfehlbaren Lehramt des Gesamtepiskopats in Gemeinschaft mit dem Papst – nachkonziliar als formale wie inhaltliche ‚Schwachstelle‘ des Konzils. Denn es entwickelt sich daraus eine, wohl auf einem habituellen Missverständnis der Unfehlbarkeit selbst beruhende, Tendenz zur Ausdehnung der sogenannten ‚sekundären Objekte‘ der Unfehlbarkeit, die Hermann-Josef Pottmeyer zu Recht als eine ‚neue Form des doktrinalen Zentralismus‘ verbunden mit einer ‚schleichenden Unfehlbarkeit‘ brandmarkt²⁶. Otto Hermann Pesch hatte schon mit Blick die Rezeptionsgeschichte des Ersten Vaticanums davor gewarnt: Wo der Glaube „aus lauter Sorge um die Klarstellung innerkirchlicher Entscheidungskompetenzen, umfunktioniert [wird] in den Gehorsam gegen die rechtsverbindlichen Entscheidungen des kirchlichen Leitungsamtes“ können die „strengen Grenzen im Dogma von 1870 äußerst dehnbar werden, die ... Verrechtlichung des Glaubensverständnisses enthält die geradezu unwiderstehliche Versuchung, sie immer mehr auszudehnen“²⁷. Diese Versuchung hat ihren vorläufig letzten Höhepunkt mit der Einführung des Treueids (1989), in der ‚Instruktion über die kirchliche Berufung der Theologen‘ (1990) und in der durch das Motu-proprio *Ad tuendam fidem* (1998) eingebrachten Ergänzung des CIC erreicht.

Damit werden selbst noch die schützend-restriktiven Voraussetzungen, an die sich eine unfehlbare Lehrentscheidung im Sinne der dogmatischen Festlegung des Ersten Vaticanums bindet, schlicht irrelevant – prägnant ist daher der Stoßseufzer Otto Hermann Peschs: „Würde sich Rom doch an das Erste Vatikanische Konzil halten!“²⁸. Ja, damit scheint sogar eine Umkehr der Beweislast verbunden: „Wir können nicht mehr sagen, daß der Papst in den seltenen und feierlichen Fällen unfehlbar ist,

wenn er ex cathedra spricht und damit beabsichtigt, einen Glaubenssatz zu definieren. Wir müssen vielmehr [...] sagen, daß dieser Bereich viel größer ist. Der Papst ist unfehlbar, wann immer er beabsichtigt, eine endgültige Aussage zu machen²⁹, ist also auf fehlbare Weise unfehlbar – eine kanonistisch plausible Möglichkeit und nichtsdestotrotz theologisch höchst fragwürdig, blickt man z. B. auf die Geschichte authentischer, ‚definitiver‘ Lehre, zu der auch die Äußerungen des päpstlichen Lehramts zu Glaubens- und Gewissensfreiheit im 19. Jh. gehören. Auf Dauer beschädigt das die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer amtlichen Strukturen, weil eine ‚schleichende‘ Ausdehnung der Unfehlbarkeit gerade jene Punkte, auf die es zur Wahrung des Glaubens wirklich ankäme, in ihrem theologischen Wahrheitsgehalt und dem daraus fließenden Verbindlichkeitscharakter von innen her aushöhlt. Darum ist das Dogma der Unfehlbarkeit eben auch „das Dogma innerkirchlicher Freiheit. Denn indem es bestimmten päpstlichen Lehraussagen, die in besonderer Form ergehen, Unfehlbarkeit beimisst, sagt es zugleich, dass die übrigen päpstlichen Lehraussagen, auf welcher Seite der Authentizität sie auch stehen mögen, an dieser Unfehlbarkeit nicht teilhaben, also grundsätzlich fehlbar sein können“³⁰.

Die Fragwürdigkeit verstärkt sich im Blick auf die zentralen Offenbarungstheologischen Entscheidungen des Konzils. Denn wenn das Konzil ein ganzheitliches – ‚kommunikationstheoretisch‘ orientiertes – Offenbarungs- und Glaubensverständnis betont, hat das auch ein anderes Verständnis von ‚Glaubenswahrheit‘ zur Folge. Beides bleibt nicht ohne Einfluss auf das Verständnis von ‚Unfehlbarkeit‘ bzw. ‚Unbeirrbarkeit‘ und ‚Bleiben in der geoffenbarten Wahrheit‘ und ihrem Zustandekommen: „Der Stil der Kommunikation in der Kirche und des Umgangs miteinander ist [...] alles andere als beliebig. Der Maßstab dafür ist der Umgang Gottes mit uns, der das

Kommen des Reiches damit beginnt, daß er uns wie Freunde anredet und wie mit Freunden mit uns verkehrt, um uns in seine Gemeinschaft einzuladen (DV 2)³¹. Glaube ist wie die Offenbarung selbst ein kommunikativer Akt zwischen Gott und Mensch. D. h. ‚Unfehlbarkeit‘ bzw. das ‚Bleiben in der Wahrheit‘ wird als kommunialer und kommunikativer Prozess dargestellt, mit verschiedenen, je unterschiedlich wirksam werdenden, synchron und diachron verteilten Instanzen, die in normalen wie in Konfliktsituationen wirksam werden.

Daher gilt die Feststellung Otto Hermann Peschs: Das ‚Lehramt‘ ist grundlegend keine „römische Behörde mit angegebbarer Adresse in Rom, auch nicht die Dienstpflicht einzelner Amtsträger oder einer Gruppe von Amtsträgern, sondern ein ‚Amt der Gesamtkirche‘. Die Kirche als ganze schuldet der Welt das verbindliche Zeugnis ihres Glaubens an das Evangelium, das ist ihr ‚Amt‘ der Lehre“³². Sicher, in Konfliktsituationen sind Akte notwendig, die das Bleiben in der Wahrheit als solches feststellen (nicht schaffen!) können. Akte, die dafür sorgen, dass „im Vorgang des stets weitergehenden Glaubensgesprächs über das Evangelium [...] auch wirklich hingehört wird – und man sich nicht jener Versuchung [des Zeitgeistes] überläßt“³³. So hat in diesem Gesamtprozess das Lehramt i.e.S. eine besondere und unaufgebbare Aufgabe und findet einen guten Sinn darin, traditionsgebunden und damit im positiven Sinne ‚konservativ‘ zu sein. Denn, so Pesch, nur „ein ‚Gedächtnis der Kirche‘, das stets mehr enthält, als der einzelne Glaubende oder auch die einzelne Gruppe in der Kirche konkret verlebendigen, kann den alten Schatz vor Vergeudung bewahren. [...] Es hält den Dialog der Glaubenden nicht nur mit dem Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt, konkret: mit der Bibel wach, sondern auch mit der Geschichte der Auslegung des Evangeliums in der Kirche, kurz: mit der Tradition“³⁴.

Dieses Verständnis eines ‚Lehramtes‘ im Rahmen der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und des erneuerten Offenbarungs- und Traditionsverständnisses duldet indes nicht jeden Stil seiner Ausübung, vor allem macht es das Gewissen des Gläubigen zu einem aktiv gestaltenden Organ und erklärt den *sensus fidelium* für theologisch höchst relevant. Daher sind zur Erfüllung einer solchen Funktion die Einhaltung dialogischer Grundprinzipien und die Berücksichtigung rechtlich erst noch zu entwickelnder struktureller Dialog- und Partizipationsorgane notwendig.

b) Wahrheit in Freiheit

All dies kulminiert in jenem Grenzfall, der in der späten Moderne als Testfall schlechthin gelten kann: der Frage der individuellen Glaubens- und Gewissensfreiheit. Als zentrale Kategorie der unantastbaren Würde der menschlichen Person hat sie notwendig Interferenzen zu den Grundprinzipien einer modernen, pluralen, demokratischen, ja säkularen Gesellschaft. Ihre theologische Begründung aber lehrt zugleich, sie nicht mehr als von außen aufgezwungene Fremdperspektive, sondern als Bestandteil des theologischen Kerngeschäfts zu verstehen. In Konsequenz können Verkündigung des Evangeliums und Zeugnisgabe nur noch mit Rekurs auf die Wahrheitsfähigkeit und Freiheit des Menschen begründet werden und fordern daher den Respekt vor seiner Gewissensentscheidung. Zugleich zwingen sie zu intellektuellen wie argumentativen Begründungsstrukturen des Glaubens, egal ob sie vom Einzelnen oder der Glaubengemeinschaft zu leisten sind. Weil Wahrheit nur durch sich überzeugt, oder eben nicht.

Das aber ist nun die Schnittstelle, an der die Glaubenskrise der späten Moderne in die Kirchenkrise übergeht, denn wenn „kirchliche Strukturen Menschen daran hindern, sich Gott zu-

zuwenden, weil sie das Antlitz Gottes verdunkeln, dann ist die Krise der Struktur eine Krise des geglaubten Gottes. [...] Darin, dass die konkrete Sozialgestalt der Kirche es vielen Menschen verunmöglicht, sich auf den Weg zu Gott zu machen, liegt das eigentlich Dramatische der Kirchenkrise³⁵. Weil Kirche keine der Welt enthobene Gemeinschaft ist, „müssen sich alle, die ihr angehören, immer wieder neu kritisch fragen, wo, wann und auf welche Weise kirchliches Handeln und kirchliche Strukturen der Bestimmung und dem Auftrag der Kirche entgegenstehen, Zeichen und Werkzeug der Freiheit Gottes und der Menschen zu sein. Denn eine Kirche, deren Wesen nicht Freiheit und Gerechtigkeit ist, verdunkelt und verstellt ihr eigenes Zeugnis und ihren eigenen Grund und Ursprung. Sie versündigt sich an ihrer Aufgabe und ihrem Auftrag, den freien Gott freier Menschen zu bezeugen“³⁶. Die veränderte Artikulation der Gottesfrage in der späten Modern bedingt, dass man „die Kirche nur dann mit der Frage nach Gott, ja Gott selbst nur dann mit der Kirche identifiziert, wenn man sie als einen Ort vermutet, an dem die Gottesfrage in ihrer ganzen Ambivalenz und damit als Frage angesichts der konkreten Lebenswirklichkeiten der Menschen von heute gestellt werden darf und wird“³⁷.

Ein breites Feld ist hier die angemessene Verhältnisbestimmung von gläubigem Individuum und Glaubensgemeinschaft. So steht die Frage nach der Möglichkeit einer Binnenpluralisierung der katholischen Kirche ebenso im Raum wie die Problematik, inwieweit ein Dissens innerhalb einer Glaubensgemeinschaft – verstanden als ‚faithful dissent‘ (einer treuen, aber doch abweichenden Meinung) – möglich ist, inwieweit also der Einzelne auch anders denken und handeln und doch noch volles Mitglied der Gemeinschaft sein und bleiben kann. Hier treten ekklesiologischen Desiderate einer katholischen Kirchenreform wie in einem Brennglas zu Tage: die Frage der Ver-

bindlichkeit und die Frage der strukturellen Vorgaben kommunialer Urteilsfindung. Und es finden sich klassische Fragen Hans Küngs wieder, d. h. die Fragen von Autorität, ihrer Begründung und ihrer Geltung aber auch die Fragen nach kirchlichen Organisationsstrukturen.

c) Jenseits von Neckar und Tiber – Universalität unter Druck
„Man darf nicht meinen, die Verkündigung des Evangeliums müsse immer mit bestimmten festen Formeln oder mit genauen Worten übermittelt werden, die einen absolut unveränderlichen Inhalt ausdrücken. Sie wird in so verschiedenen Formen weitergegeben, dass es unmöglich wäre, sie zu beschreiben oder aufzulisten“ (EG 129³⁸).
„Es würde der Logik der Inkarnation nicht gerecht, an ein monokulturelles und eintöniges Christentum zu denken“ (EG 117).

Mit diesen beiden Zitaten wird deutlich: Papst Franziskus nimmt hier eine erkennbare Neuakzentuierung nicht nur im Vergleich zu seinem Vorgänger, Papst Benedikt XVI., vor. Sie gibt der Vielfalt mehr Raum und legt daher auch keine Angst vor einer Binnenpluralisierung des Katholischen an den Tag. Doch Franziskus belässt es nicht nur bei einer Dynamisierung des Strukturellen; der intendierte Wandel geht tiefer. „Die verschiedenen Richtungen des philosophischen, theologischen und pastoralen Denkens können, wenn sie sich vom Geist in der gegenseitigen Achtung und Liebe in Einklang bringen lassen, zur Entfaltung der Kirche beitragen, weil sie helfen, den äußerst reichen Schatz des Wortes besser deutlich zu machen. Denjenigen, die sich eine monolithische, von allen ohne Nuancierungen verteidigte Lehre erträumen, mag das als Unvollkommenheit und Zersplitterung erscheinen. Doch in Wirklichkeit hilft diese Vielfalt, die verschiedenen Aspekte des unerschöpflichen Reichtums des Evangeliums besser zu zeigen und zu entwickeln“ (EG 40). Eine andere Methode ist dabei hilfreich: „Indem ich daran erinnere,

dass die Zeit mehr wert ist als der Raum, möchte ich erneut darauf hinweisen, dass nicht alle doktrinen, moralischen oder pastoralen Diskussionen durch ein lehramtliches Eingreifen entschieden werden müssen. ... Außerdem können in jedem Land oder jeder Region besser inkulturierte Lösungen gesucht werden, welche die örtlichen Traditionen und Herausforderungen berücksichtigen. Denn die Kulturen [sind] untereinander sehr verschieden, und jeder allgemeine Grundsatz [...] muss inkulturiert werden, wenn er beachtet und angewendet werden soll“ (AL Nr. 3)³⁹.

Hier wird bereits ansatzweise die Idee einer Methodologie greifbar, die unterschiedliche Denkformen im Sinne der Gradualität und der Komplementarität fruchtbar machen will. Die katholische Kirche ist auf dem Weg zur Weltkirche und dieser Weg beinhaltet – so noch einmal Otto Hermann Pesch – „fortschreitende Entdoktrinalisierung des Glaubens und der Theologie ..., fortschreitende Entromanisierung der Lebensform der Kirche, fortschreitende Enteuropäisierung ... nicht zu schweigen von den überhaupt nicht absehbaren Konsequenzen einer Intensivierung des Dialogs mit den nichtchristlichen Religionen, denen“, so Otto Hermann Pesch, gerade „Hans Küng bekanntlich in den letzten Jahren seine ganze theologische Leidenschaft widmet. Wer könnte da im Ernst noch glauben, die Eindeutigkeit christlicher Identität sichern, diesen Problemen einer kommenden Weltkirche abhelfen zu können durch einen Stil der Lehrdisziplin und Lehrdisziplinierung, der die Narben aller Jahrhunderte und speziell des zweiten Jahrtausends der abendländischen Kirchengeschichte an sich trägt und seine bis heute fortwirkende bedrückende Zuspitzung einer unwiederholbaren Sondersituation der katholischen Christenheit im 19. Jahrhundert verdankt?“⁴⁰

Hier wird deutlich: Eine adäquate Antwort auf die Frage nach den ‚infalliblen Lehrentscheidungen‘ ist heute angesichts

„eines nicht mehr adäquat synthetisierbaren Pluralismus der Kulturen, Philosophien und Theologien“ nicht nur schwieriger, sondern zunehmend unwahrscheinlicher geworden⁴¹. Aber nicht nur dies: All dies führt zu einer grundlegend veränderten Gewichtung von Einheit und Vielfalt, von Zentrum und Peripherie in der Kirche, wie sie heute Papst Franziskus so nachdrücklich einfordert: Er setzt dazu konsequent auf die Dezentralisierung von Entscheidungen, sowohl strukturell als auch inhaltlich. Synodalität lautet das eine Zauberwort und Kontextualität bzw. Inkulturation das andere. Und er gibt die Richtungsangabe für eine alternative Ortsangabe von Kirche vor: „... nicht nur an die geographischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz, die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends“⁴². Signifikant sind also jene Orte, „an denen [die] messianische Heilung beschädigten Lebens erwartet wird“⁴³. Es geht dabei um die innere und äußere Widerständigkeit gegen eine kulturell oder politisch inspirierte machtstrebige Verfung von Glaube und Politik; es geht um eine selbstkritische Re-Vision der eigenen Strukturen auf Glaubwürdigkeit, Gerechtigkeit und Freiheit hin; es geht um die innere Verbindung von modernem Autonomiestreben und Freiheit mit der Dimension der Verantwortung; und es geht vor allem um das Vertrauen auf die „natürliche Gotteskompetenz“ jedes Menschen, wie dies Johann Baptist Metz einmal im Rekurs auf Karl Rahner formuliert hat.⁴⁴

d) Auf Sendung

Hier kommt dann das ins Spiel, was ausgehend von der eingangs skizzierten ersten Option der nachkonziliaren Ekklesio-logie als notwendiges Korrektiv zu bezeichnen ist und mit Medard Kehl so zu umschreiben wäre: Nur indem Kirche

„ständig selbst ihre institutionellen Grenzen überschreitet ‚zu den anderen‘ hin und ihre Partikularität auf die anderen hin öffnet, und dies gerade in universaler Weite, nur so kann sie als vom Auferstandenen konstituierte und ihn in der Eucharistie vergegenwärtigende ‚communio‘ existieren“⁴⁵. Die Lebensoption Hans Küngs galt und gilt unverkennbar diesem zweiten ekklesiologischen Grundprinzip, denn, so Kehl weiter: Es „steht außer Zweifel, daß H. Küng durch seine theologischen Bücher und Vorträge für eine außerordentlich große Zahl von Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche genau diese missionarische Dimension der Kirche sichtbar gemacht hat. Für sehr viele Gläubige und nach dem Glauben Suchende und Fragende ..., für solche, die dem Glauben interessiert oder kritisch oder zweifelnd gegenüberstehen, ist Küng zum Symbol einer offenen Kirche geworden, die fähig ist, ihre Grenzen immer wieder auf die Begegnung mit dem modernen Bewusstsein des Menschen hin zu überschreiten, ohne dabei ihre Identität zu verlieren“⁴⁶. Medard Kehl spricht daher anschaulich von der ‚missionarischen Potenz‘ des ‚Autors Küng‘⁴⁷. Das erklärt wohl auch die fulminante Breitenwirkung der ‚Causa Küng‘, denn so Kehl, die „große und wohl auch nicht unberechtigte Furcht vieler Menschen angesichts des „Falls Küng“ geht genau in diese Richtung: ob die katholische Kirche nicht allmählich doch diese vom Zweiten Vatikanischen Konzil hervorgehobene [missionarische] Dimension hintansetzt hinter der Sorge um ihre eigene integre Identität“⁴⁸.

Damit aber ist eine Konsequenz nicht von der Hand zu weisen, die Medard Kehl bereits 1980 formuliert hat: „Die institutionelle Distanzierung, welche das Lehramt durch den Entzug der Lehrbefugnis vollzogen hat, ist faktisch doch so gravierend und weittragend, dass sie eine auch nur partielle Identifizierung der Kirche mit dem missionarischen Dienst Küngs kaum

[mehr] erkennen lässt. Dadurch werden zwar nicht die Popularität und der Einfluss Küngs gemindert, wohl aber die Indienstnahme einer seltenen Begabung als (durchaus mühsames) Charisma in der Kirche. Bei allem Respekt vor der Entscheidung des Lehramts, bei allem Verständnis auch für die Gründe dieser Entscheidung – ein stärkeres In-Betracht-Ziehen des zweiten ekklesiologischen Grundprinzips (,Kirche für die anderen‘) hätte möglicherweise doch zu einer Entscheidung geführt, die der Sache der Kirche und ihrer Einheit im Glauben mehr gedient hätte⁴⁹ – ein Resümee, dem man auch heute nichts mehr hinzufügen muss.

Anmerkungen

¹ Vorrede zu: Von Priester Ehe des würdigen Herrn Licentiaten Steffan Klingebeyl (1527), in: WA 26, 530.

² Vgl. vor allem: Theodor Mahlmann, *Ecclesia semper reformanda*. Eine historische Aufarbeitung. Neue Bearbeitung, in: ders., *Hermeneutica Sacra*. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert, hg. v. Torbjörn Johansson, Robert Kolb u. Johann Anselm Steiger (*Historia Hermeneutica*. Series Studia 9), Berlin/New York 2010, 382–441; 418 mit Anm. 39–42.

³ Jürgen Werbick, *Kirche*. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg 1994, 259.

⁴ Wilhelm Schneemelcher – Karl Gerhard Steck (Hgg.), *Ecclesia semper reformanda*. Theologische Aufsätze (FS Ernst Wolf), München 1952; vgl. Theodor Mahlmann, Art. Reformation, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6 (1992) 416–427.

⁵ Er beruft sich indes zur Begründung nicht auf die reformierten Theologen des 16. Jh., sondern auf Augustinus: vgl. Hans Küng, *Konzil und Wiedervereinigung*. Erneuerung als Ruf in die Einheit. In: Hans Küng, u. a. (Hg), *Sämtliche Werke*. Bd.2: *Konzil und Ökumene*, Freiburg 2015, 61–212; 67–73.

⁶ Vgl. dazu und zu den folgenden Differenzierungen besonders: Christian Bauer, *Comeback Gottes? Eine theologische Polemik zur Rückkehr des Sakralen*, in: *Orientierung* 72 (2008) 7–10.

⁷ Vgl. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*, Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg ⁴2011, 115.

⁸ Medard Kehl, *Theologische Anmerkungen zum Fall Küng*, in: *Theologisches Jahrbuch*, 1982, 198–219; 198.

⁹ Jan-Heiner Tück, Die Wahrheit bleibt umstritten, in: NZZ vom 12.12.2007

¹⁰ Hans Küng, Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit. In: Hans Küng u. a. (Hg), Sämtliche Werke. Bd. 2: Konzil und Ökumene, Freiburg 2015, 61–212.

¹¹ Hans Küng, Die Kirche. In: Hans Küng u. a. (Hg), Sämtliche Werke. Bd. 3: Kirche, Freiburg 2015, 103–582; 106f.

¹² Ebd. 106.

¹³ Hans Urs v. Balthasar, Erbe als Auftrag, in: Hans Küng, Weg und Werk, hg. v. H. Häring/K.-J. Kuschel, München 1978, 65–74; 65.

¹⁴ Norbert Frei, 1968. Jugendrevolte und globaler Protest, München 2008, 228.

¹⁵ Vgl. Ursula Krey, „Der Bruch mit der Gehorsamstradition“. Die 68er Bewegung und der gesellschaftliche Wertewandel, in: Bernd Hey/Volkmar Wittmütz (Hg.), 1968 und die Kirchen, Bielefeld 2008, 13–34.

¹⁶ Hans Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage. In: Hans Küng u. a. (Hg), Sämtliche Werke. Bd. 5: Unfehlbarkeit, Freiburg 2016, 219–408.

¹⁷ Ebd. 294.

¹⁸ Otto Hermann Pesch, Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven, in: Hans Küng – Neue Horizonte des Glaubens. Ein Arbeitsbuch, hrsg. v. H. Häring/K.-J. Kuschel, München 1993, 88–128; 95.

¹⁹ Ebd. 96.

²⁰ Ebd. 89.

²¹ Ebd.

²² Ebd. 91.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Heinrich Fries, Theologie im Dienst der Ökumene. Katholische Perspektiven, in: Hans Küng – Neue Horizonte des Glaubens. Ein Arbeitsbuch, hrsg. v. H. Häring/K.-J. Kuschel, München 1993, S. 297–324; 308f.

²⁵ Pesch, Unfehlbarkeit, 93.

²⁶ Ebd. 117.

²⁷ Ebd. 104f.

²⁸ Ebd. 106.

²⁹ Ladislav Örsy, Antwort an Kardinal Ratzinger, SdZ 217 (1999) 305–316; 310. Es ist lohnenswert, zum Thema auch die gesamte, in den ‚Stimmen der Zeit‘ 1998/99 ausgetragene Debatte zwischen Ladislav Örsy und Joseph Ratzinger in ihren Argumentationsschritten zu verfolgen.

³⁰ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Bedeutung der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach, in: ders., Religionsfreiheit – Die Kirche in der modernen Welt, Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Bd. 3, Freiburg i. Brsg. 1990, 78.

- ³¹ Hermann-Josef Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg 1999, 133f.
- ³² Pesch, *Unfehlbarkeit*, 116f.
- ³³ Ebd. 118.
- ³⁴ Ebd.
- ³⁵ Ilse Müllner, *Das Memorandum ‚Freiheit‘ und seine kommunikativen Horizonte*, in: Judith Könemann u. a. (Hg.), *Das Memorandum. Positionen im Für und Wider*, Freiburg 2011, 134–141; 137.
- ³⁶ Wendel, Saskia, *Kirche – Zeichen und Werkzeug der Freiheit Gottes und der Menschen*, in: Marianne Heimbach-Steins/G. Kruij/S. Wendel (Hg.) *„Kirche 2011: ein notwendiger Aufbruch“*. Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011, 91–101; 97.
- ³⁷ Magnus Striet, *Was ist „katholisch“? Ein Bestimmungsversuch im Horizont „der“ Moderne*, in: Marianne Heimbach-Steins/G. Kruij/S. Wendel (Hg.), *„Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“*. Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011, 58–70; 62.
- ³⁸ Papst Franziskus, *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium*, vom 24. November 2013.
- ³⁹ Papst Franziskus, *Nachsynodales Schreiben Amoris Laetitia* vom 19. März 2016.
- ⁴⁰ Pesch, *Unfehlbarkeit*, 119f.
- ⁴¹ Vgl. Walter Kasper, *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie – Grundlagenerüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte*, in: ders., *Theologie und Kirche*, 43–71; 52f. im Rekurs auf Karl Rahner.
- ⁴² Jorge Mario Bergoglio, *Rede im Vorkonklave*. Zitiert nach: <http://blog.radiovaticano.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/> (Abruf: 1.4.2019)
- ⁴³ Christoph Theobald, *Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute*, in: P. Hünermann (Hg.), *Das zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg 2006, 71–84; 82.
- ⁴⁴ Metz, *Memoria passionis*, 108ff.
- ⁴⁵ Medard Kehl, *Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng“*. *War der Entzug der Lehrbefugnis berechtigt?*, in: *Stimmen der Zeit*, 198 (1980), 376–384; 379.
- ⁴⁶ Ebd. 379f.
- ⁴⁷ Vgl. ebd. 383.
- ⁴⁸ Ebd. 380.
- ⁴⁹ Ebd. 384.