

Heribert Franz Köck

Kann man auch gegen den Papst katholisch sein?

Das größte Hindernis für eine Kirchenreform „von unten“ ist ein psychologisches. Das größte Hindernis für eine Kirchenreform „von oben“ ist ein theologisches. Und das gemeinsame Problem ist der Papst.

Man kann noch so viele Argumente für eine Kirchenreform vorbringen, noch so viele schwere Mängel des gegenwärtigen Systems – wie Ungleichbehandlung der Frau, Pflichtzölibat, Diskriminierung der wiederverheirateten Geschiedenen, autoritäre und zentralistische Kirchenleitung, keine Kontrolle durch die Kirchenbürger (die Laien, aber auch die meisten Angehörigen des Kleriker- und des Ordensstandes) – aufzeigen, noch so eindringlich darauf hinweisen, dass das alles nicht christlich und daher auch nicht katholisch sei: es ist vielen Menschen nicht klarzumachen, dass die Katholische Kirche auch anders aussehen dürfte, ja müsste, als dies hier und heute der Fall ist.

Und das letzte Argument ist dann immer: „Das sagst du. Aber der Papst sagt etwas anderes. Und auf wen kommt es an: auf dich oder auf den Papst?!“ Und da der Papst nicht nur den Titel „Nachfolger des Apostelfürsten [Petrus]“, sondern auch den eines „Vicarius Christi“ führt, also für sich in Anspruch nimmt, Stellvertreter Christi auf Erden zu sein, fürchten doch viele, dass, wer dem Papst widerspreche, ihm gar ungehorsam sei, Jesus selbst beleidige und damit auch gegen Gott frevle. Und mit dem lieben Gott legt man sich doch nicht so gerne an.

Mit steigender theologischer Bildung verschwindet dieses psychologische Hindernis zwar nicht, aber es wird schwächer; denn ein Einblick in die Kirchen- und Papstgeschichte erschwert die Mystifizierung des Amtes. Dafür ist man bewusster mit den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes konfrontiert, insbesondere mit den Definitionen des Ersten Vatikanums von 1870, nach denen der Papst nicht nur in Glaubens- und Sittenlehre unfehlbar entscheiden, sondern auch seine oberste „Gewalt“ jederzeit gegenüber jedermann (ob Laie, Priester oder Bischof) und mit Bezug auf alles (ob Gesetzgebung, Verwaltung oder Rechtsprechung) in der Kirche ausüben kann.

Auch wenn der Theologe seine privaten Zweifel an der Sinnhaftigkeit oder Opportunität dieser Dogmen haben mag, wie kann er sie ignorieren oder gar öffentlich bestreiten? Und das ist durchaus nicht nur eine Frage der beruflichen Existenz, also des Risikos, einer Säuberung zum Opfer zu fallen. Es ist auch eine Frage des Gewissens. Denn wenn ich diese Dogmen für von Gott geoffenbarte Wahrheiten halte, dann kann ich mich nicht rundweg über sie hinwegsetzen.

Es liegt auf der Hand, dass die beiden Hindernisse nicht zu übersteigen sind, solange man diese Art Papst als katholisches Axiom hinnimmt. Denn aus diesem Axiom ergibt sich, dass – wer zu seiner Annahme nicht bereit sei, eben nicht katholisch wäre und folgerichtig aus der Katholischen Kirche austreten müsste. Die Amtskirche – nicht nur in Rom, sondern auch vor

Ort – legt einem das sogar nahe, ja fordert einen geradezu dazu auf. Und weil die innerkirchlichen Reformkräfte manches anstreben, was schon die Reformatoren gefordert haben, heißt es: „Geht doch zu den Protestanten! Da habt Ihr alles, wonach euch bzw. was ihr verlangt!“

Es kommt nicht von ungefähr, dass Bischöfe die Kirche mit einem Fußballklub vergleichen, wo sich auch alle Spieler an die Vorgaben des Trainers zu halten haben. Andernfalls müssten sie den Verein wechseln. Jedoch: der Vergleich hinkt. Es gibt *viele* Fußballklubs mit unterschiedlichen Trainern, aber es gibt – auch und gerade nach katholischer Lehre – nur *eine* Kirche. Ich kann sie daher nicht verlassen wie einen Sportverein und mir eine andere suchen, mit einem anderen Trainer und mit anderen Vorgaben. Gäbe es nur einen Fußballklub, so müsste ich – wenn ich die Vorgaben des Trainers als nicht zielführend, ja als kontraproduktiv erachte – darauf hinwirken, dass entweder die Vorgaben geändert oder, falls der Trainer zu keinem Systemwechsel bereit ist, der Trainer selbst abgelöst wird. Und da es nur eine Kirche gibt, muss es da auch so sein.

Darum drängen die Reformer auf einen Systemwechsel, am besten einen solchen, welcher einen Papst garantiert, dessen Vorgaben nicht einsamen Entschlüssen entspringen, sondern im Dialog, auch und besonders mit den Betroffenen, erarbeitet werden. Dies schließt auch Ungehorsam und andere Formen des Widerstandes nicht aus, sondern ein. Man kann, ja man muss auch gegen den Papst katholisch sein.

Muss das Papstamt neu definiert werden?

Ist ein solcher kirchlicher Systemwechsel auch systemimmanent oder nur systemtranszendent zu erreichen? Mit anderen Worten: Kann man das Axiom vom Papst, der alles kann und alles darf, aufrechterhalten und trotzdem zu einem solchen Verständnis des Papstamtes kommen, dass der Papst doch nicht alles kann und nicht alles darf? Oder muss das Axiom aufgegeben und das Papstamt neu definiert werden? Diese Frage ist nicht neu. Im Gegenteil: zwei der größten Theologen unserer Zeit – Karl Rahner und Hans Küng – haben sich ihr gestellt und sie unterschiedlich beantwortet.

Karl Rahner hat versucht, das Problem systemimmanent zu lösen. Dabei ging er von zwei Prämissen aus. Die eine war die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, die andere die Notwendigkeit der Auslegung früherer Aussagen des Lehramtes im Lichte späterer Aussagen desselben. Das entsprach seiner Vorstellung von der fortschreitenden Entfaltung (nicht Korrektur!) der kirchlichen Lehre. Seine zweite Prämisse hätte es Rahner ohne weiteres erlaubt, die Einschränkung von Unfehlbarkeit und Universalprimat des Papstes, wie sie am Ersten Vatikanum definiert worden waren, zu akzeptieren, also etwa deren Ausübung an ein Zusammenwirken in und mit dem Bischofskollegium (dem ja auch der Papst, wenn auch als dessen Haupt, angehört) zu binden, wenn das Zweite Vatikanum dies definiert hätte.

Dann hätte er nämlich argumentieren können, dass – wenn das Konzil die Lehre nunmehr so formuliert – die Dogmen des Ersten Vatikanums schon immer so hätten verstanden werden müssen und dass deren scheinbare Überspitzung der päpstlichen Gewalt allein darauf zurückzuführen gewesen sei, dass das damalige Konzil aus politischen Gründen abgebrochen werden musste und daher die ihm ebenfalls gestellte Aufgabe, Wesen und Funktion des Bischofsamtes näher zu bestimmen, nicht mehr erfüllen konnte. (Dass das Erste Vatikanum Bruchstück geblieben ist, wird ja ohnedies von niemandem bestritten.)

Aber das Zweite Vatikanum war wegen des Widerstandes der Kurie nicht in der Lage, die Aussagen des Ersten zurechtzurücken; und die in der Lehre vom Bischofskollegium zu findenden Ansätze wurden mit der dem Konzil durch die (ausdrücklich so genannte) „höhere Autorität“, d.h. durch den Papst, aufgezwungene *Nota explicativa praevia* zur Kirchenkonstitution *Lumen*

gentium, wonach das Kollegium immer nur mit und unter dem Papst, niemals aber ohne den Papst tätig werden kann, unterlaufen.

Rahner selbst hat es aber nicht geschafft, im Rahmen seiner Theologie den Durchbruch zu erzielen. Er hat zwar vermocht darzulegen, dass der Papst *moralisch* verpflichtet sei, seine Unfehlbarkeit und seinen Universalprimat nicht ohne Mitwirkung der ganzen Kirche auszuüben und insbesondere auch den Grundsatz der Subsidiarität zu beachten, aber er war nicht in der Lage, dieser moralischen Pflicht eine juristische Form zu geben, die den Papst an bestimmte Regeln gebunden hätte. Vielmehr stellte er resignierend fest, dass *rechtlich* auch an solchen Akten des Papstes nicht zu rütteln sei, die von ihm willkürlich unter Verletzung seiner (bloß) moralischen Verpflichtung gesetzt würden.

Quadratur des Kreises?

Da die rechtliche Beschränkung der absoluten Macht des Papstes ein ebenso unmögliches Unterfangen ist wie die Quadratur des Kreises (eine beschränkte Macht ist nicht absolut, und eine absolute Macht kann nicht beschränkt sein), hätte Rahner die absolute Macht des Papstes in Frage stellen müssen. Aber von seinem Verständnis her hätte er für die Feststellung, dass die Macht des Papstes doch nicht absolut ist, die Autorität des Zweiten Vatikanischen Konzils gebraucht. Allein und ohne Rückendeckung des Konzils eine so weitgehende Neuinterpretation der bisherigen Lehre vorzunehmen, dazu war er nicht fähig oder bereit. Er blieb im Dogma – oder doch in der Dogmatik – gefangen.

Hans Küng hat erkannt, dass das Problem nur systemtranszendent zu lösen ist. Er hat die Unfehlbarkeit im Sinne der römischen Schultheologie überhaupt in Frage gestellt. Das hat er in zwei Schritten getan. Der erste Schritt ist die Feststellung, dass es keine unfehlbaren Sätze gibt, weil diese mit dem Wesen der menschlichen Erkenntnis unvereinbar sind. Die Erkenntnisvoraussetzungen sind nämlich durch die jeweiligen Umstände, in denen der Erkennende steht, bedingt und beschränkt.

Diesen Bedingungen kann sich auch der Heilige Geist, der dafür sorgt, dass die Kirche in der Wahrheit bleibt, nicht entziehen, nicht nur, weil er seinerseits durch Menschen wirkt und nur durch Menschen, auch wenn diese der Papst oder die Bischöfe sind, wirken kann, sondern auch, weil die Menschen, an die sich die Aussagen von Papst und/oder Konzil richten, ihren eigenen Erkenntnisvoraussetzungen, die wiederum durch ihre konkreten Umstände bedingt sind, nicht entkommen können, „überzeitliche“ Wahrheiten daher gar nicht verstehen könnten.

Was Küng hier tut, ist daher in gewisser Weise die Anwendung der historisch-kritischen Methode, wie sie zum Handwerkszeug der Historiker gehört und gerade auch in Zusammenhang mit den Texten der Bibel bekannt geworden ist, auf die Texte des kirchlichen Lehramtes. Auch diese können nur von den Voraussetzungen her, unter denen sie formuliert wurden, verstanden werden. Nur auf diese Weise können wir erheben, was sie uns für heute (noch) zu sagen haben. (Diese Einsicht ist für die traditionellen Dogmatiker revolutionär; und es ist daher ein verständlicher Abwehrreflex, wenn der Fundamentaltheologe und Dogmatiker Josef Ratzinger in seinen Jesus-Büchern der historisch-kritischen Methode schon für die biblische Exegese einen eigentlichen Wert abspricht.)

Küng geht aber noch einen Schritt weiter, indem er die Frage stellt, ob die Kirchengeschichte, und hier insbesondere die Konziliengeschichte, die Vorstellung von einem kirchlichen Verfahren, dessen Einhaltung automatisch die Unfehlbarkeit einer Lehrentscheidung garantiert, stützt. Das Ringen um die „richtige“ Christologie, insbesondere in der Zeit zwischen dem Konzil von Nicäa 325 und dem Konzil von Chalzedon 451, zeigt, dass sich damals niemand in der

Sachdebatte auf den Standpunkt gestellt hat, die Sache sei schon deswegen beendet, weil ein Konzil (oder auch der römische Bischof) gesprochen habe; also kein *concilium locutum* (oder *Roma locuta*) *causa finita*. Man sah in der Entscheidung des Konzils ein Wirken des Heiligen Geistes, weil man sie für richtig hielt; aber man hielt sie nicht für richtig, weil im Konzil der Heilige Geist (gleichsam als *Deus ex machina*) gesprochen hätte, weshalb man die Entscheidung akzeptieren müsste, auch wenn man selbst bisher anderer Meinung gewesen wäre.

Dass große und geschlossene Teile der Kirche die Christologie der ersten vier Konzilien nicht angenommen haben (wie die Arianer, Nestorianer oder Kopten) und noch heute einerseits als „vorchalzedonische“ Kirchen, andererseits als Unitarier weiterbestehen, kann nicht damit erklärt werden, dass sie eben Gruppierungen von verstockten Häretikern waren und sind, sondern nur damit, dass sie die Überzeugung hatten und haben, eine authentisch(er)e Christologie zu besitzen und mit Hilfe des Heiligen Geistes zu bewahren.

Und die Trennung der Orthodoxen von der Katholischen Kirche, die 1054 besiegelt und selbst durch die gemeinsam verfassten und angenommenen Unionsformeln auf den Konzilien von Lyon 1274 und Florenz 1439 nicht behoben wurde, eben weil sich diese Formeln auf orthodoxer Seite nicht durchsetzen konnten, kann auch nicht mit dem Bemerkten, es handle sich eben um hartnäckige Schismatiker, abgetan werden. Allen diesen Kirchen ist bis heute die Vorstellung, es genüge, dass ein Konzil (oder gar der Papst) einen Hebel umlegt (d.h. in Anspruch nimmt, eine unfehlbare Glaubens- oder Sittenlehre zu erlassen), und schon sei eine bisher umstrittene Sache ein für alle Mal entschieden, fremd.

Die Vorstellung vom Konzil (oder vom Papst) als von einem Automaten, der auf Knopfdruck auf jede Glaubensfrage eine unfehlbare Antwort geben kann, ist Ausfluss eines für die römische Kirche typischen Dranges zum Uniformismus, dem jede Art des innerkirchlichen Pluralismus (auch und gerade in Glaubensfragen) verdächtig ist und der mit strengem Juridismus postuliert, für die Lösung jedes Problems müsse es ein ausreichendes und rechtlich geregeltes Verfahren geben.

Dass diese Sicht auch in der lateinischen Kirche nicht immer die einzige und für alle selbstverständliche war, zeigt der Erfolg der Reformation, deren Vertreter gerade auch die automatische Unfehlbarkeit von Konzilien bestritten. Und dass sich diese Sicht in der Katholischen Kirche überhaupt durchsetzen konnte, geht darauf zurück, dass im Zweiten Jahrtausend die Katholische Kirche praktisch auf die lateinische Kirche reduziert war und die anderen Kirchen – die im Osten (Altorientalen, Orthodoxe) und die im Westen (Protestanten) – ihre Positionen gar nicht mehr zum Tragen bringen konnten.

Den Nerv getroffen

Dass Küng mit seiner Frage den Nerv der traditionellen innerkirchlichen, an den römischen Vorgaben orientierten Vorstellungen vom Katholisch-Sein getroffen hat, zeigt der Umstand, dass Rahner ihm vorwarf, damit seine (Rahners) Glaubensgrundlage in Frage zu stellen. Umso bemerkenswerter ist es, dass sich Rom und insbesondere die Glaubenskongregation auf keine Debatte über Künigs Anfrage „Unfehlbar?“ eingelassen hat. Wenn ihm später (ohne rechtsstaatliches Verfahren) die Lehrbefugnis entzogen wurde, dann mussten hierfür Künigs Ausführungen in seinem Buch „Christ sein“ zum Vorwand dienen, die angeblich missverständliche christologische Thesen enthielten.

Küng ist in der Folge davon ausgegangen, dass – weil Rom nicht einmal den Versuch unternommen hat, die von ihm als Frage formulierten Thesen zur Unfehlbarkeit zu widerlegen

oder sie auch nur offiziell zu bekämpfen (man hat es Rahner und anderen Theologen überlassen, im wissenschaftlichen Bereich dagegen aufzutreten) – diese Thesen durchaus ihren Platz in der Kirche und der katholischen Theologie hätten. Er hat sie seinen eigenen weiteren Arbeiten zugrunde gelegt.

Eine darüber hinausgehende Auseinandersetzung zum Thema Unfehlbarkeit hat er nicht gesucht. Es ist aber wenig wahrscheinlich, dass die Kurie sich Küngs Interpretation des römischen Schweigens als einer Art *qui tacet consentire videtur* (wer schweigt, stimmt zu) zu Eigen gemacht hat. Eher hat man sich in Rom einfach gescheut, dieses heiße Eisen anzufassen, und wohl gehofft, dass über die Sache früher oder später Gras wachsen würde.

Die letzten Jahrzehnte haben aber gezeigt, welchen Schaden der Kirche Päpste zufügen können, die nicht nur die ihnen vom Ersten Vatikanum zugesprochenen Möglichkeiten im Lehr- und Leitungsbereich bis an die äußersten Grenzen ausschöpfen und sich durchaus nicht an die von Rahner formulierten moralischen Verpflichtungen zu kollegialem Handeln unter dauerndem Hinhören auf die Kirche als Ganze gebunden erachten, sondern auch immer neue Konstruktionen erfinden, welche die ihnen für die außerordentlichen Akte ihres Lehramtes zugestandene Unfehlbarkeit auch für die Akte ihres ordentlichen Lehramts sichern soll.

Es erscheint daher notwendig, in Verfolg des von Küng gewiesenen Weges erneut die Frage nach Art und Umfang der päpstlichen Unfehlbarkeit und des päpstlichen Universalprimates zu stellen, auf welche auch das Erste Vatikanum keine wirklich verbindliche Antwort geben konnte. Gleicht doch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durch ein Konzil, dessen Unfehlbarkeit ihrer Art und ihrem Umfang nach selbst in Frage steht, ebenso wie eine etwaige Selbstlegitimation der Konzilien zur Unfehlbarkeit dem Versuch des Freiherrn Münchhausen, sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zu ziehen.

Damit soll nicht gesagt sein, dass die Kirche nicht in der Wahrheit gehalten ist. Aber was das bedeutet, muss doch noch näher bestimmt werden. Dazu soll eine Reihe von Überlegungen beitragen, welche bei nächster Gelegenheit hier vorzutragen, die Absicht besteht. Dieses Unterfangen ist kein Selbstzweck. Ergeben sich doch aus einer rechten Sicht der kirchlichen Unfehlbarkeit entscheidende Folgerungen für die rechte Sicht der Stellung und Kompetenz des Papstes. Und ohne deren Neubestimmung wird es auch keine Behebung der Mängel des gegenwärtigen kirchlichen Systems geben.

Nun mag der Eine oder Andere meinen, ein derartiges Unterfangen „von unten“ erübrige sich, nachdem mit dem neuen Papst Franziskus ohnedies bereits die Reform der Katholischen Kirche „von oben“ begonnen habe. Eine solche Auffassung wäre verfehlt. Gerade weil Franziskus einen kollegialen Stil pflegen, auf die Glieder der Kirche – welchen Standes und Ranges auch immer – hinhören will, ihren Anliegen Bedeutung und ihren Meinungen Gewicht beilegt, sind wir unsererseits aufgerufen, den vom Papst erwarteten Input zu geben; jeder nach seinen Fähigkeiten, seinen Charismen.

Wir müssen die Chance, die uns Gott mit dem neuen Papst (vielleicht) geben will, nützen. Es ist schön, dass Franziskus lächelt. Aber wir sind erst dann aus dem Wasser, wenn sich das System so geändert hat, dass uns auch ein Papst, der nicht lächelt, nicht schaden kann. Auf die persönliche Befindlichkeit des Papstes, aber auch auf seinen persönlichen Frömmigkeitsstil, selbst auf seine persönlichen theologischen und moralischen Positionen darf es nicht mehr entscheidend ankommen.

Ambrosius von Mailand hat seinerzeit Theodosius d. Gr. darauf hingewiesen, dass der Kaiser nicht über, sondern in der Kirche ist. Auch der Papst ist nicht über, sondern in der Kirche. Die

Grundordnung der Kirche muss so gestaltet werden, dass kein Papst mehr das ignorieren kann. Erst dann wird die Frage, ob man auch gegen den Papst katholisch sein könne, nur mehr eine rhetorische sein.