

3. Kirchenlehrer der Moderne: Ekklesiologie

(G. Wassilowsky)

1967 wurde in der „Grace Cathedral“ von San Francisco ein Kirchenfenster eingesetzt, das Karl Rahner zusammen mit den protestantischen Theologen Karl Barth und Paul Tillich als einen modernen Kirchenlehrer darstellt¹. Auch wenn der nüchterne, unbiographische Jesuitenpater gegenüber einer derartigen Adellung den ihm eigenen mürrischen Einspruch erhoben haben dürfte, muss ihn das Glasfenster doch so gefreut haben, dass er eine Fotografie davon an seinem Schreibtisch aufhängte. Wie kommt jemand dazu, Karl Rahner als Kirchenlehrer abzubilden? Sind bei ihm jene vier kennzeichnenden Merkmale verwirklicht, die Rahner selbst im entsprechenden Eintrag „Kirchenlehrer“ im „*Kleinen Theologischen Wörterbuch*“ aufgereiht hat: „rechtgläubige Lehre, persönliche Heiligkeit, ausgezeichnete wissenschaftliche Leistung u. ausdrückliche Anerkennung durch die Kirche“ (jetzt in: SW 17/1, 668f). In formeller Hinsicht ist die Frage demnach schnell entschieden. Bekanntlich ist dieser Theologe bislang von keinem Papst in die inzwischen auf 33 Personen angewachsene Liste der offiziellen Kirchenlehrer der katholischen Kirche aufgenommen worden. Trotzdem könnte Karl Rahner in der Kirchen- und Theologiegeschichte ab der Mitte des 20. Jahrhunderts wie eine Art heimlicher, anonymer Kirchenlehrer gewirkt haben oder immer noch wirken.

Dem folgenden Beitrag kommt selbstverständlich weder die juristische, noch die fachliche Autorität zu, um über die Gegebenheit jener Voraussetzungen zu entscheiden, die für eine feierliche Erhebung in den Stand des Kirchenlehrers nachzuweisen sind. Jedoch ist jenseits der Frage, ob nun das Rahnersche Lebenswerk und seine Wirkungsgeschichte dessen würdig wären, Karl Rahner in dem Sinne immer ein „Lehrer der Kirche“ gewesen, insofern in den rund 50 Jahren seiner theologischen Schreib- und Lehrtätigkeit das Thema „Kirche“ durchgängig einen zentralen Gegenstand gebildet hat. Auch wenn Rahner nie einen dogmatischen Traktat „*De Ecclesia*“ gelesen

¹ Eine Abbildung davon findet sich in: P. IMHOF, H. BIALLOWONS (HG.), Karl Rahner. Bilder eines Lebens, Freiburg i. Br.-Zürich 1985, 116. Dort ist fälschlicherweise die „Rockefeller Chapel“ angegeben. Für einen virtuellen Besuch: www.gracecathedral.org.

und nie eine große ekklesiologische Monographie vorgelegt hat, bildete die Ekklesiologie doch so etwas wie die stets gegenwärtige formale „Grammatik“ seiner materialen Theologie insgesamt. Rahner war zumindest in dem Sinne „*Lehrer der Kirche*“, weil er zeitlebens die Kirche zum Thema seiner Lehre gemacht hat. Es gibt kaum ein ekklesiologisches Problem, dem er sich nicht gestellt hätte: Angefangen von den Versuchen zur Wesensbestimmung von Kirche über die Arbeiten zu Struktur- und Ämterfragen bis hin zu ökumenischen Visionen oder zeitdiagnostisch-kirchensoziologischen Analysen, inklusive ihrer pastoralen Konsequenzen.

Im Folgenden sollen einige charakteristische Züge dieser „Kirchenlehre“ von Karl Rahner nachgezeichnet werden. Dies kann nur streiflichtartig mittels einiger Beobachtungen aus den drei großen Etappen der Zeit vor (I.), während (II.) und nach (III.) dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) geschehen.

Ein letztes Urteil über den „*Kirchenlehrer Karl Rahner*“ wird freilich auch noch die „*Enkelgeneration*“ der Nachwelt überlassen. Doch dürfte in der Art und Weise, wie Rahner eine Theologie der Kirche entwickelt und in den kirchlichen Diskurs einbringt, etwas sichtbar werden von seiner persönlichen Haltung, seinem theologischen Habitus, seiner Kirchlichkeit oder gar von der geforderten „*Heiligkeit*“. In seinem Umgang mit den normativen Vorgaben der Tradition und des Lehramtes dürfte etwas von seiner „*Rechtgläubigkeit*“ durchscheinen und vielleicht auch ein Bild von seinem Selbstverständnis als „*Wissenschaftler*“ entstehen. Und schließlich wird an einigen Stellen gezeigt werden können, inwiefern die Kirche selbst etwas von diesem theologischen Schulmeister gelernt und welche seiner Lehren sie „*aner kennend*“ in ihr kollektives Gedächtnis aufgenommen hat.

1.

In seinen frühesten Arbeiten redet Karl Rahner ausschließlich in gnaden- und sakramententheologischen Kontexten von Kirche. Dies dürfte bereits bei der genetischen Rekonstruktion der Grundlegungsphase seiner Theologie deutlich geworden sein². Rahner ist nicht primär Ekklesiologe. Bei ihm kommt das Thema Kirche in den Blick, wenn er über die Wirklichkeit

² Vgl. insbesondere den Beitrag „*Gott berührt im Sakrament: Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte*“ in Teil I des Bandes.

Gottes, Christus und das Wesen seiner Gnade nachdenkt. Der „*Theologische Ort*“ von Rahners Rede über die Kirche ist – wie bei vielen anderen Gegenständen auch – seine Theologie der Gnade. Auf dieser gnadentheologischen Tiefenebene fällt Rahner einige höchst innovative Entscheidungen³, die sich dann auch in seiner Ekklesiologie sukzessive auswirken. Die Tatsache, dass Rahner die These vom universalen Heilswillen Gottes aus der nachgeordneten Position, die dieses Axiom in den zeitgenössischen neuscholastischen Handbüchern fristet, herausholt und in seinem Gnadentraktat als das alles organisierende Prinzip an den Anfang stellt, führt schließlich auch in seiner Ekklesiologie zu einer kategorischen Universalisierung der Perspektive. Nicht weniger folgenreich wirkt sich die in Rahners Gnadentraktat anzutreffende neuartige Beschreibung des personalen Verhältnisses aus, in das der liebende, sich selbst mitteilende Gott zu dem je einmaligen Menschen tritt. Diese Individualität der göttlichen Gnadenteilung wird in Rahners Konzeption dem charismatisch begabten Individuum stets Eigenstand gewährleisten und gegenüber einer überstarken Institution Kirche prinzipiell absichern. Und schließlich führt die in der zeitgenössischen Gnadentheologie einzigartige dritte These des Gnadentraktates, dass nämlich der Heilswille Gottes die Menschen in Christus und der Kirche berühre, ekklesiologisch zu einer grundsätzlichen Einordnung der Kirche in den Kontext der Heilsgeschichte. Kirche ist nach Rahner nur zu begreifen in ihrer Beziehung zur geschichtlichen Realpräsenz des universalen Heilswillens Gottes in Jesus Christus. Der Inkarnation analog hält sie die Gnade Gottes in der Geschichte präsent. Von Christus her hat Kirche schon in sich eine sakramentale Struktur. Deswegen kann Rahner in derselben These wenige Sätze später (und zum ersten Mal) von Christus und der Kirche als ganzer als dem „*einen großen Sakrament der Gnade*“, dem „*unum magnum sacramentum gratiae*“ (DGChr¹ 19), sprechen. Auch diese christologische Rückbindung und heilsgeschichtliche Kontextualisierung werden einen bleibenden und spezifischen Zug in Rahners sakramentalem Kirchenbegriff ausmachen.

Fragt man, woher die erwähnten – auch für die Ekklesiologie so folgenreichen – Innovationen in Rahners Gnadentraktat herreichen, wird man zunächst weder auf eine moderne Kantsche noch auf eine Heideggersche Philosophie verweisen können, die Rahner an die konventionelle neuscholastische Schultheologie seiner Zeit herangetragen hätte. Das Theologume-

³ Vgl. den Beitrag „*Der Heilswille Gottes berührt uns in Christus Jesus und der Kirche: Die erste Gnadenvorlesung*“ von P. RULANDS und W. SCHMOLLY zu Rahners Gnadentraktat in Teil I des Bandes.

non vom universalen göttlichen Heilswillen dürfte in allen nachtridentinischen Manualien an irgendeiner Stelle zu finden sein. Überhaupt arbeitet die Neuscholastik ausgesprochen gerne mit universalen, die gesamte Gattung Mensch betreffenden Kategorien. Rahner gewichtet das Axiom von der Universalität des Heilswillens Gottes nur anders und setzt alle sonstigen theologischen Einzelaussagen dazu ins Verhältnis. Und in Rahners Hervorhebung der individuellen Gottesbeziehung sowie in der Christozentrik wird man ignatianische Spiritualität am Werke sehen. Der frühe Rahner bewegt sich ganz innerhalb der Bahnen des schultheologischen Mainstreams. Doch er versucht – sozusagen mit seinem in den Spuren des Ignatius gewonnenen spirituellen Erfahrungsgut im Gepäck – die interne Virulenz und Dynamik einiger gängiger neuscholastischer Schulthesen aufzuspüren und zu Ende zu denken. Dass seine Theologie auf diese Weise – sagen wir einmal unvorsichtig – „modern“ wird, dürfte von Rahner nicht direkt intendiert gewesen sein. Faktisch haben diese Innovationen aber qualitative Sprünge bewirkt und einen paradigmatischen Perspektivenwechsel mit sich gebracht. In der Ekklesiologie sprengt Rahners *theologischer* (!) Universalismus einen im 19. Jahrhundert abgesteckten Denkraum, der an den Grenzen des relativ geschlossenen katholischen Milieus grundsätzlich Halt gemacht hatte. Als der katholische Monolith Risse bekommt, der Katholizismus seine interne Pluralität weiter ausbaut und auch gesellschaftlich immer mehr ausdrückt, als in der eigenen Gesellschaft andere Konfessionschristentümer und in einer sich globalisierenden Welt andere Religionen in den Blick geraten, sieht sich Rahner herausgefordert, sozusagen unter der dominierenden Wahrheit vom universalen Heilswillen Gottes das je unterschiedliche Verhältnis der „alleinseligmachenden“ römisch-katholischen Kirche zu den nicht zu ihr gehörenden Menschen theologisch adäquat zu erfassen. Und in einer Zeit, in der Institutionen zunehmend unter Legitimationsdruck stehen, ist es das Verdienst Karl Rahners, den inneren Zusammenhang von Subjekt und Kirche aufgezeigt und gleichsam auf der Mikroebene die Notwendigkeit von Kirche mit der Kirchlichkeit allen Gnadenlebens⁴ begründet zu haben. Karl Rahners Ekklesiologie ist in höchstem Maße traditionsgebunden. Aufgrund ihres universalen Zuges und aufgrund ihres Ernstnehmens des religiösen Subjektes stößt sie jedoch im selben Maße auf zentrale Plausibilitäten der Moderne.

⁴ Vgl. dazu auch die genauen Analysen bei W. SCHMOLLY, *Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug* (IThS 57), Innsbruck-Wien 2001, 64ff.

Dass Rahner im Laufe der Grundlegungsphase seiner Theologie einen mehrschichtigen und komplexen Kirchenbegriff entwickelt (nämlich Kirche als der von Christus gestiftete „Leib“, in dem Gnade Christi und sichtbare Institution – bei aller Unterschiedenheit – ideal geeint sind, und Kirche als ein alle Menschen umfassendes, universales „Volk“, das entsteht, weil im personalen Vollzug der durch die Inkarnation konsekrierten Menschennatur die Gnade Christi zwar nicht in Vollform, aber doch in Vorformen sichtbar wird) hängt nicht nur mit seinen eigenen gnadentheologischen Grundoptionen zusammen, sondern ist ebenso inspiriert vom ihn umgebenden Kontext der ekklesiologischen Suchbewegungen dieser Jahrzehnte. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts arbeiten sowohl die wissenschaftliche Theologie als auch das Lehramt an der Überwindung des von Leo XIII. so genannten „*ekklesiologischen Nestorianismus*“. Von „*Satis cognitum*“ (1896) über „*Mystici Corporis*“ (1943) bis zu „*Humani generis*“ (1950) wurde versucht, die rein juristisch-institutionalistische Betrachtungsweise der nachtridentinischen Ekklesiologie zu überwinden und dem theologischen Kirchenbegriff definitiv ein doppeltes Element einzuschärfen⁵. Das Fundament für das lehramtliche wie wissenschaftliche Nachdenken über die Kirche bildete gewissermaßen eine existentielle Wiederentdeckung des „*Mysteriums Kirche*“ in den so genannten „*Katholischen Bewegungen*“. Kirche wurde dort nicht mehr nur als hierarchische Gesellschaft angesehen, sondern als Gemeinschaft in Christus real empfunden und theologisch zu begreifen versucht. Kennzeichnend für diese Phase ekklesialen Erwachens ist die Frage nach der aktuellen Bedeutung Christi für die gegenwärtige Kirche. Man gab sich nicht mehr damit zufrieden, seine Rolle auf einen fernen, einmaligen Stiftungsakt zu beschränken, sondern suchte nach einem Kirchenbegriff, der das gnadenhafte Fortwirken Christi in seiner Kirche fassen konnte. Eben dieses Bedürfnis erklärt die Hochblüte des Leib Christi-Gedankens in dieser Zeit. In der Leib Christi-Konzeption konnte das Haupt Christus in bleibender Verbindung mit seinem sichtbaren Leib gedacht werden. Maßgeblich aus diesem Grund wurde der Leib Christi-Gedanke zum Kristallisationspunkt für die meisten ekklesiologischen Neuausrichtungen dieser Zeit. Auch bei Karl Rahner erhält er von den frühesten Arbeiten an größte Bedeutung⁶. Als der Begriff 1943 durch das „*Freiburger Memorandum*“ in

⁵ Einen Überblick über die ekklesiologischen Entwicklungen zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien habe ich zu geben versucht in G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums* (IThS 59), Innsbruck-Wien 2001, 107–126.

⁶ Vgl. K. RAHNER, *Eucharistie und Leiden*, in: III, 191–202; ursprünglich in: ZAM

die Schusslinie der Kritik gerät, verteidigt er ihn: Gerade seine Zeit würde es fordern, „in der Kirche mehr als eine konfessionelle Organisation“ zu sehen. „Nur wenn er [der Christ, G.W.] die sichtbare Kirche auch sieht als das Medium, durch das er in innigster gnadenvoller Verbindung mit Christus und damit mit dem göttlichen Leben steht, nur also wenn ihm (unter diesem Wort oder ohne es ist gleichgültig) die Lehre vom Corpus Christi Mysticum lebendiger und persönlicher Besitz ist, wird er der Kirche auch in dieser Zeit die Treue halten“ (SW 4, 527). Die in Parenthese getroffene Relativierung „unter diesem Wort oder ohne es ist gleichgültig“ zeigt, dass Rahner nicht auf Gedeih und Verderb auf den Begriff des Leibes Christi als solchen bestanden hatte. Allerdings sah er in seiner Verwendung doch das so dringliche Anliegen eingeholt, die Kirche in ihrer wesentlichen Vermittlungsfunktion zu Christus und Gott darzustellen.

Karl Rahner wird schließlich in den 40er- und 50er-Jahren auf dieses ekklesiologische Anliegen immer weniger mit einem biblischen Bild, sondern vornehmlich durch Verwendung des Reflexionsbegriffs „*Sakrament*“ reagieren und damit das in den Enzykliken nicht näher geklärte Problem des genaueren Zueinanders von sichtbarem und unsichtbarem Element, von institutioneller und gnadenhafter Natur der Kirche behandeln. Rahner ist bei weitem nicht der Einzige, aber er ist bei den Ersten, die (nach einer Unterbrechung im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts) in den 30er-Jahren wieder beginnen, die Sakramentsdefinition ekklesiologisch zu applizieren und auszuwerten. Die auf dem Konzil von Trient (1545–1563) im Rückgriff auf Augustinus und die scholastische Theologie formulierte Sakramentsdefinition „*sichtbare Form der unsichtbaren Gnade*“ (*visibilis forma invisibilis gratiae*) erschien immer mehr Ekklesiologen in Deutschland und Frankreich geeignet, auch das im Kirchenbegriff waltende Verhältnis zwischen dem sichtbaren sakramentalen Zeichen (*sacramentum tantum*) und der unsichtbaren bezeichneten Wirklichkeit (*res sacramenti*) modellhaft auszudrücken. Ekklesiale Sichtbarkeit ist in diesem Konzept immer schon als etwas begriffen, das Unsichtbares, nämlich die Gnade Gottes, zur historischen Darstellung bringt.

Wichtige (hier nicht näher beleuchtbare) Etappen, in denen Rahner den Gedanken der Sakramentalität der Kirche weiter ausbaut, sind in der Zeit bis zum Konzil der vielbeachtete „*Mystici Corporis*“-Artikel von 1947⁷ und

11 (1936) 224–234. Dazu: G. WASSILOWSKY, Universales Heilssakrament Kirche, 142–148.

⁷ K. RAHNER, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „*Mystici Corporis Christi*“, in: II, 7–94.

seine Studie „*Kirche und Sakramente*“ von 1955 bzw. 1960⁸. Auf dem II. Vatikanum wird Karl Rahner schließlich mit Konzilsvätern und Konzilsperiti zusammentreffen, die an der Idee „*Kirche als Sakrament*“ ganz ähnlich wie er Feuer fangen.

2.

Karl Rahners Rolle als theologischer Sachverständiger auf dem II. Vatikanum ist häufig mythologisiert worden. Er selbst hat sich stereotyp und vehement gegen alle Stilisierungen zum „*mächtigsten Mann*“ und „*heimlichen Architekten des Konzils*“ zur Wehr gesetzt. Historisch nachzuweisen ist, dass Karl Rahner bis zur Erschöpfung für dieses Konzil gearbeitet hat. Doch sucht man in den Archiven nach direkten, auf dem Konzil selbst entstandenen Beiträgen, findet man keinen einzigen Text, den Rahner „*alleine*“ verfasst hat. Selbst ein schließlich von Rahner ausformuliertes Papier objektiviert stets das Gespräch einer ganzen Gruppe. Sind verschiedene Überarbeitungen eines Entwurfes erhalten geblieben, lässt sich an dessen allmählicher Reifung der kooperative Arbeitsstil besonders gut ablesen. Mit seinen jesuitischen Mitbrüdern aus Sankt Georgen, Otto Semmelroth und Alois Grillmeier, und seinem „*Freund*“, dem kurz vor Konzilsbeginn zum Bischof von Mainz geweihten Hermann Volk, stand Karl Rahner über alle vier Sessiones hinweg in nahezu ununterbrochener „*kollektiver Wahrheitsfindung*“⁹. Neben der jesuitischen Sozialisation kommt hier ein bestimmtes Wahrheitsverständnis und ein bestimmter kirchlich-theologischer Habitus zum Tragen, mit dem das hohe Maß an Bereitschaft erklärbar ist, die eigenen Interessen zugunsten eines gemeinsam errungenen Konsenses hintanzustellen. Wie andere Theologen auch hat Rahner seine Arbeit für das Konzil immer unpersönlich verstanden: „*Sie wurde im Dienste des Konzils geleistet und hat daher die Grenzen eines persönlichen Gedankens, einer persönlichen These gesprengt, um in die Formen einer Lehre der Kirche einzugehen*“.¹⁰

⁸ K. RAHNER, *Kirche und Sakramente* (QD 10), Freiburg i. Br. 1960; Erstveröffentlichung von Teilen in: *GuL* 28 (1955) 434–453.

⁹ Vgl. den von der unmittelbaren Konzilserfahrung inspirierten Text: Kleines Fragment „Über die kollektive Findung der Wahrheit“, in: VI, 104–110.

¹⁰ Y. CONGAR, *Schlußwort*, in: G. BARAÚNA (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1966, 589–597; 592.

Um nun die ekklesiologischen Positionen und „Einflüsse“ Karl Rahners im „Ereignis Konzil“ zu ermitteln, ist ein Text von größter Bedeutung: Als am Ende der ersten Sitzungsperiode des Konzils nach einer fünf Tage andauernden, atemberaubenden Kritik in der Generalkongregation auch das von den offiziellen Organen vorbereitete erste *De Ecclesia*-Schema des II. Vatikanums (Schema I) zurückgewiesen wurde, haben sich die deutschen Bischöfe dazu entschieden, einen kompletten Alternativentwurf zum Thema Kirche schreiben zu lassen. Dieses „Deutsche Schema *De Ecclesia*“ entstand unter der Federführung der oben genannten Jesuitenpatres von Mitte Dezember 1962 bis Anfang Februar 1963¹¹. Bei mehreren Zusammenkünften im Kleinen (A. Grillmeier, K. Rahner, O. Semmelroth, H. Volk), im national (J. Döpfner, J. Hirschmann, J. Ratzinger, M. Schmaus, R. Schnackenburg, J. Schröffer) wie international (Y. Congar, G. Philips, E. Schillebeeckx, P. Smulders) erweiterten Kreis wurden im Laufe der Zeit insgesamt vier Textfassungen ausgearbeitet. Was schließlich als Endprodukt vom gesamten deutschen Episkopat approbiert und dem Konzil vorgelegt wurde¹², sucht unter den auf dem II. Vatikanum kursierenden ekklesiologischen Texten nach seinesgleichen. Der Text ist an theologischer Konsistenz wohl kaum zu übertreffen. Alle ekklesiologischen Einzeloptionen sind von einem einzigen systematischen Kern her entwickelt. Diesen Kern bildet die Idee der *Kirche als ein fundamentales, universales und eschatologisches Sakrament des Heils der Welt*. In betont biblischer und pastoraler, d.h. Verständigung statt Verurteilung suchender Sprache, werden mittels der sakramentalen Ekklesiologie die zentralen auf dem Konzil diskutierten Einzelfragen einer Lösung zugeführt. So bieten die Deutschen beispielsweise im Streit um die biblische Figur zur Wesensbeschreibung mit ihrer Rede von der Kirche als Sakrament dem Konzil einen systematischen Metabegriff an, um die in den pluriformen Bildern der Bibel liegende Einheit zu bestimmen, und eben nicht, wie es in „*Mystici Corporis*“, Schema I und einer nachkonziliaren Kontroverse geschieht, das eine Bild in Konkurrenz zu einem anderen zu setzen. Der Sakramentsbegriff hilft ihnen, nicht nur die übergreifende Gemeinsamkeit der noch so verschiedenen biblischen Kirchenbilder zu entdecken, sondern die Ekklesiologie der Bibel insgesamt im weiten Kontext des Handelns Gottes mit den

¹¹ Eine ausführliche historische Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte sowie eine systematische Interpretation des „Deutschen Schemas“ wird vorgenommen in: G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche*, 227–356.

¹² Die letzte Fassung des Schemas ist abgedruckt in: *ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II* (Vol. I / Bd. 4), Vatikanstadt 1971, 608–639.

Menschen zu verstehen und in ihrem Schema auch so darzustellen. Mittels der Kategorie „*sacramentum*“ lässt sich zunächst einmal eine Vorstellung von der polaren Struktur der Heilsgeschichte insgesamt vermitteln, und in einem zweiten Schritt lassen sich dann jene Bezüge aufdecken, die – gerade aufgrund dieser Strukturanalogien – zwischen den Größen allgemeine Heilsgeschichte, Offenbarung in Jesus Christus und Kirche walten.

Nicht zuletzt übt der Sakramentsbegriff für Karl Rahner und die Mitautoren des „Deutschen Schemas“ innerhalb der Ekklesiologie eine enorm kritische Funktion aus. Das Theologumenon von der Kirche als Sakrament ist so etwas wie eine „*regulative Idee*“, um einer mit der Bibel unvereinbaren Betrachtungsweise von Kirche gegenzusteuern. Gewisse geschichtlich bedingte Einseitigkeiten und Verengungen im Kirchenbegriff lassen sich mit ihr als unsachgemäß ausscheiden. Konkret wird die Idee im „Deutschen Schema“ deshalb aufgegriffen, um sowohl institutionalistischen als auch mystizistischen Vereinseitigungen zu wehren, wie sie in den ekklesiologischen Entwürfen zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien und noch während der ersten Sitzungsperiode des Konzils selbst zutage getreten sind.

An einer repräsentativen Stelle im „Deutschen Schema“ sei im Folgenden eine Tiefenbohrung vorgenommen: Die dritte Fassung des Schemas stellt der „*Vorrede*“ (prologus) zusätzlich noch ein „*prooemium*“ voran. Interessanterweise greifen die Autoren hier in großen Teilen auf einen Text zurück, der circa vier Monate zuvor in Rom entstanden ist: Nämlich auf das „*prooemium*“, mit dem Karl Rahner seinen – unter Mitarbeit von Joseph Ratzinger entstandenen – Offenbarungsentwurf „*De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta*“¹³ eröffnete. Dass Rahner wiederum diesen Text mit einem heilsgeschichtlichen „*prooemium*“ begann, ging auf einen Vorschlag von Bischof Volk zurück, der sich in einer solchen Vorrede die ausdrückliche Bezugnahme auf die Situation des Menschen in der modernen Welt gewünscht hatte.

Mit diesem „*prooemium*“ des „Deutschen Schemas“ wendet sich zum ersten Mal ein „konziliarer“ Text über die Kirche nicht mehr nur an die bedrängten „*Kinder der Kirche*“ (*fili ecclesiae*), sondern grundsätzlich an die Bedrängten der gesamten Menschheit¹⁴. Diese Universalisierung der

¹³ Dieser Text ist mit einer Übersetzung abgedruckt in: E. KLINGER, K. WITTSTADT (Hg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Freiburg 1984, 33–50.

¹⁴ Die Formulierung erinnert an das spätere „*prooemium*“ der Pastoralkonstitution (GS 1), das als Adressat gleichfalls die Bedrängten der gesamten Menschheitsfamilie im Auge hat.

Perspektive ist in gleicher Weise impliziert in der neuen Bezeichnung der Kirche als „Licht der Völker“ (*Lumen gentium*), mit der erstmalig auf dem Konzil der deutsche Kirchentext einsetzt. Deutlich wird dem Konzil hier ans Herz gelegt, es möge bei seiner Vergegenwärtigung des Gotteswortes (*bonum verbum Dei*) an die Menschen des gesamten Erdkreises denken. Aufgrund des Missionsauftrags seines Gründers (Mt 28,19) hat sich das Christentum immer schon nicht als Religion eines bestimmten Volkes oder einer Kultur verstanden, sondern hat stets eine geschlossene Räume transzendierende, tendenziell universalisierende Wirkung entfaltet. Nach den Autoren des „Deutschen Schemas“ aber geben nun „die Umstände dieser Zeit diesem Auftrag eine neue und auch eine dringlichere Kraft und Gegenwärtigkeit. Die Menschen nämlich, die bisher in verschiedenen Teilen des Erdkreises abgesondert und einander kaum kennend gelebt haben, sind heute durch neue wirtschaftliche, soziale, politische und kulturelle Bande aufs engste verbunden und einer vom anderen abhängig“. Als „eine einzige Familie“ sind sie nun „schicksalhaft (in sorte) in Glück und Unglück miteinander verbunden“.

Diese wenigen Zeilen des „*prooemium*“ legen die Zeitdiagnose der Autoren offen. Und da wir den Hauptverfasser des aufgegriffenen Textes kennen, dürfen wir mit gutem Recht Karl Rahner die primäre Urheberschaft für diese Passage zusprechen. Intuitiv erfasst das „*prooemium*“ jenen tief greifenden Transformationsprozess der Moderne, der heute unter dem Terminus „*Globalisierung*“ thematisiert wird. Im Zuge der Veränderung der kommunikativen Bedingungen vernetzen sich die einzelnen Teile der Welt, ihre ursprünglich separaten Wirtschafts-, Politik- und Kultursegmente, zu einer einzigen Weltgesellschaft. Diese globale Formierung hat – nach Auffassung der Autoren des „Deutschen Schemas“ – auch Konsequenzen für die Kirche: Sie ist „allen näher gerückt“ und entwickelt sich erstmals „*wirklich zur Kirche der ganzen Welt*“. Damit ist zunächst einmal gesagt, dass sich durch die Globalisierung die Berührungsflächen zwischen Kirche und nichtchristlicher Welt vergrößert haben. Daraus entstehen neue Konflikte, freilich auch neue Möglichkeiten der Verkündigung. Trotzdem ist es nicht dieser Aspekt, der hier ins Zentrum gestellt wird. Kirche soll nicht primär Nutznießer der neuen Kommunikationssituation sein, sondern soll selbst ihren spezifischen Beitrag leisten, um den Transformationsprozess voranzutreiben. Insgesamt wird die globale Modernisierung weder positiv noch negativ bewertet. Stattdessen versuchen die Autoren, die neue Rolle von Kirche im Kontext der sich formierenden Weltgemeinschaft zu bestimmen. Um die Funktion von Kirche in diesem Prozess zu erläutern, greifen sie schließlich ausdrücklich den Begriff „*sacramentum*“ auf:

„Da sich die Kirche wirklich als Sakrament der innigsten Einheit der ganzen Menschheit in sich und seiner Vereinigung mit Gott, Ursprung und Ziel von allem, versteht, möchte sie ihr eigenes Wesen ihren Gläubigen und aller Welt eingehender verkündigen, nicht um ihre Ehre vor den Menschen zu vermehren, sondern damit sie treuer ihre Sendung zur Welt erfüllt und leichter den Glauben der Menschen erreicht.“¹⁵

Der Text beschränkt sich zunächst einmal darauf, der Kirche – gerade wegen ihrer Sakramentalität – zwei Wirkungen zuzuschreiben: Die Einheit der Menschen untereinander und die Vereinigung mit Gott. Hier werden nicht ausführlich kausale Verhältnisse definiert, inwiefern die Einheit der Menschen untereinander gerade aufgrund ihrer Einheit mit Gott zustande kommt. Lediglich die Apposition, in der Gott als „Anfang und Ziel von allem“ (*omnium principium et finis*) näher bestimmt wird, deutet an, dass die gemeinte Einheit des Menschengeschlechtes letztlich auf der Hinordnung aller Kreatur auf Gott gründet. Erst die Gemeinsamkeit aller Menschen in göttlicher Herkunft und Finalisierung verbindet definitiv zu einer einzigen Menschheitsfamilie. Weil es nach christlicher Auffassung für jeden Menschen als Einzelnen, und damit für die Menschheit in der Summe, kein anderes Ziel gibt als die Vereinigung mit Gott, und weil die Kirche (als Sakrament verstanden) Zeichen für und Vermittlung in eben diese Einheit mit Gott ist, deshalb kann das „*prooemium*“ dann auch die Kirche als universal bedeutsam darstellen. Die Kirche dient dem globalen Zusammenwachsen, indem sie eine Einheit auf einer ganz anderen Ebene herbeiführt, als es die rein natürlichen Verbindungen vermögen. Die Kirche kann über alle kulturelle, politische und wirtschaftliche Vernetzung hinaus die Menschheit in eine Einheit bringen, die auf der Grundlage der gemeinsamen „*Berufung*“¹⁶ aller Menschen in die Gemeinschaft mit Gott ruht.

Die Autoren des „Deutschen Schemas“ schreiben damit der Kirche die Aufgabe zu, im Prozess (und unter dem Druck) der Globalisierung ein einheitsstiftendes Prinzip zu vergegenwärtigen, das allen Völkern, Gruppen

¹⁵ Übersetzung des lateinischen Textes von: ACTA SYNODALIA (Vol. I / Bd. 4), 610.

¹⁶ Der Gedanke der göttlichen Berufung des Menschen (*vocatio hominis divina*) bildet geradezu die inhaltliche Mitte von Rahners Offenbarungsentwurf, in den das „*prooemium*“ ja ursprünglich einleiten sollte. Und es ist nicht zu verkennen, dass die theologische Anthropologie, die Rahner in seinem Offenbarungsentwurf erstmalig auf dem Konzil geäußert hat, in den Artikel 22 von „*Gaudium et spes*“ eingeflossen ist. Auch nach der Pastoralkonstitution „gibt es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen“: Die Gottesebenbildlichkeit, die dem Menschen angesichts der geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus (dem „Gipfelpunkt“) explizit bewusst wird und sich inhaltlich erschließt.

und Individuen ihre (alle Unterschiede und Gemeinsamkeiten noch einmal transzendierende) Zugehörigkeit zu Gott ins Bewusstsein ruft. Wenn dies der Kirche glaubwürdig gelingt, wird sie ihrer „*Sendung zur Welt*“ (*missio ad mundum*) gerecht. Halten wir fest: Wenn das „*prooemium*“ des „Deutschen Schemas“ die Kirche als Sakrament begreift, will es mit dieser Bezeichnung zunächst einmal den Bezug von Kirche zur Welt in der Moderne einschärfen. Die Haltung, die dabei von der Kirche gegenüber der Welt eingenommen wird, ist keine Haltung, die davon ausgeht, dass „*extra Ecclesiam nulla salus*“ vorkommt. Ohne mit dieser Haltung den Wert von Kirche preiszugeben und die Notwendigkeit des Kirchlichwerdens herunterzuspielen, ist das Verhältnis von Kirche und Welt nicht gedacht als ein Verhältnis von Heil und Unheil, von sakral und profan, von heilig und gottlos. Die Rede von der Kirche als „*sacramentum*“ geht davon aus, dass das Mysterium Gottes nicht an den Grenzen der Kirche Halt macht. Auf der Grundlage biblischer Aussagen (wie z.B. 1 Tim 2,4) wagen die Verfasser des „Deutschen Schemas“ die Behauptung: Gott wirkt Heil außerhalb der Kirche und bevor die Kirche kommt. Damit wird Kirche alles andere als überflüssig. Denn erst wo das verborgene (außerkirchliche) und implizite Heilswirken Gottes in der Welt auch eine weltliche Antwort erfährt, erst wo das Heil einen sichtbaren Ausdruck findet, erst wo sich das innere Gnadenleben eines Menschen konkretisiert im Symbol, erst dort reift Gottes Gnade zu jener Form, zu der sie von vornherein angelegt ist.

Die Bedeutung von Kirche taucht jedoch nicht nur im Vorgang dieser Symbolisierung auf. Kirche ist nämlich nicht allein das nachträgliche Symbol für das, was auch ohne sie im Menschen da ist (obwohl schon dieses Historischwerden, wie gesagt, einen enormen Mehrwert gegenüber dem bloß innerlichen Gnadenleben ausmacht). Die Welt und der Mensch brauchen vielmehr notwendig die Begegnung mit konkretem Material von Außen, um erstens aufmerksam zu werden für das innere Leben und zweitens, um es richtig zu deuten. Deshalb ist es auch nicht beliebig, welchem Außen der Mensch begegnet, an welcher leibhaftigen Erscheinung sich die Welt orientiert. Kirche steht für das Heilsereignis in Christus. Sie symbolisiert die in Christus erschienene definitive Selbstzusage Gottes an alle Menschen. Indem sie dieses „*Mysterium*“ in den unterschiedlichsten Weisen und über alle historischen Epochen hinweg zeichenhaft vergegenwärtigt, ereignet sich dieses Heil immer wieder. Denn wenn das Sakrament Kirche „rezipiert“ wird von der Welt, wenn sich Welt „beeindrucken“ lässt von diesem Zeichen, bleibt Kirche nicht nur Zeichen für das in Christus offenbar gewordene Heil, sondern sie wird dann auch zum Ereignis des Heils der Welt.

Es kann nicht deutlich genug auf die theologischen Grundlagen hingewiesen werden, auf denen eine derartige Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt basiert. Dass in der nichtkirchlichen Welt Gnade Gottes anzutreffen ist, beruht auf der Konsekration der ganzen Welt qua Menschheit durch die Inkarnation (inklusive des Paschamysteriums). Weiter legt ein ausführlicher Kommentar zum „Deutschen Schema“, den Karl Rahner auf Bitte der Bischöfe J. Schröffer (Eichstätt) und P. Rusch (Innsbruck) erstellt hat¹⁷, unmissverständlich offen: Kirche ist universales Heilssakrament „insofern sie das göttlich eingesetzte Zeichen der allgemeinen Verheißung an alle Menschen ist.“¹⁸ Der alles organisierende theologische Ausgangspunkt ist das Wissen um den Willen Gottes, ausnahmslos allen Menschen Heil mitzuteilen. Dieses Wissen gründet allein in der „siegreichen“ geschichtlichen Erscheinung dieses Willens – sprich in der Inkarnation. Die Universalität des göttlichen Heilswillens begründet die universale Bedeutung der Inkarnation, und sie wiederum begründet die universale Sendung der Kirche. Mit der universalen Sendung der Kirche zur Welt korrespondiert die Finalität der Welt auf das von der Kirche dargestellte Heil. Weil die ganze Menschheit auf das von der Kirche zeichenhaft vergegenwärtigte Heil hingeordnet ist, deshalb ist umgekehrt die Kirche auf die gesamte Menschheit ausgerichtet.

Karl Rahner und die Mitautoren des „Deutschen Schemas“ haben auf diese Weise darauf verzichtet, auf die zentrale Frage des II. Vatikanums „Kirche – was sagst du von dir selbst?“ (*Ecclesia quid dicis de teipsa?*) mit einem Text zu antworten, in dem lediglich die inneren Räume von Kirche ausgeleuchtet werden. Weder die grundsätzliche Identitätsbestimmung noch die innere Reform der Strukturen von Kirche können vorgenommen werden, ohne dass die heilsgeschichtliche Herkunft und die heilsgeschichtliche Relevanz von Kirche für Gegenwart und Zukunft der Welt insgesamt in den Blick geraten. Eine solche Perspektive führt freilich zu einer mehrfachen Dezentrierung der Kirche weg von sich selbst. Kirche ist im „Deutschen Schema“ immer zurück verwiesen auf das Judentum und die Heilsgeschichte, die das Alte Testament erzählt. Nur von dort her erhält sie Kenntnis von ihrer eigenen Identität. Dann kann sich Kirche nie von Christus verselbstständigen. Sie prolongiert nicht eigenständig sein

¹⁷ Er liegt als Dokument ohne Verfasser und Datum in den Archiven und trägt die Überschrift „Quaedam annotationes de tentamine quodam schematis De Ecclesia“.

¹⁸ *Ecclesia iure dicitur sacramentum universale „quatenus est generalis promissionis ad omnes homines signum divinitus institutum“, Quaedam annotationes de tentamine quodam schematis De Ecclesia, 3.*

Heilswerk, sondern bleibt in der Geschichte abhängig vom freien Gnadengeschenk des Geistes Christi. Schließlich ist Kirche aufgrund ihrer Funktion zu relativieren. Sie steht im werkzeuglichen Dienst, der Welt das in Christus für alle geschehene Heil anzuzeigen und mitzuteilen. Nur in dieser Mission erfüllt sie ihren Zweck, der kein Selbstzweck ist. Die gesamte Struktur der Kirche ist nach Kriterien zu reformieren, die gewährleisten, dass dieser Weltendienst immer besser wahrgenommen werden kann.

Ohne damit die grundsätzliche Autonomie der Bereiche aufzulösen, kann sich zumindest die Kirche (von ihrem eigenen Wesen her) aus der Verwiesenheit auf die Welt niemals lösen. Denn nur in der Selbstüberschreitung wird Kirche ihrer sakramentalen Identität gerecht. Unvereinbar mit der Ekklesiologie des „Deutschen Schemas“ ist deshalb ein Kirche-Welt-Dualismus, wie er den neuzeitlichen Katholizismus bestimmte und der mit einer Isolierung der Kirche von der Welt und mit einem Rückzug in Sondermilieus verbunden war. Genauso aber stört diese Ekklesiologie alle Formen jenes kirchlichen Narzissmus, der die Kirche nach dem II. Vatikanum oft gelähmt hat, ihre ureigenste Aufgabe zu erfüllen: nämlich alle Sichtbarkeit und Institution ausschließlich danach auszurichten, um transparent zu sein auf Gott und auf seinen Willen, einem jeden Menschen sich selbst mitzuteilen.

Auch wenn der Text des „Deutschen Schemas“ den Meinungsbildungsprozess einer ganzen Gruppe von Konzilsteilnehmern widerspiegelt, ist er doch offensichtlich durch und durch geprägt von der Ekklesiologie Karl Rahners. Die inhaltlichen Resultate legen ein beredtes Zeugnis davon ab, wie sehr sich die am Diskurs Beteiligten in Rahners theologischen Grundoptionen wiedergefunden haben. Der Konsens, den Texte wie das „Deutsche Schema *De Ecclesia*“ enthalten, ist weit mehr als nur die additive Summe der in der Gruppe vorgetragenen Einzelplädoyers. Ein solches konziliares Kommunikationsgeschehen mit geheimbündlerischer Verschwörung oder der strategischen Durchsetzung eines Einzelnen zu erklären, mag zwar auf der irrationalen Ebene Plausibilität erzeugen, dem tatsächlichen Phänomen kommen derartige Erklärungsmodelle jedoch kaum auf die Spur. Karl Rahner war Teil eines „Netzwerkes“ aus vielen Konzilstheologen und Konzilsvätern. Auf der Grundlage ähnlicher Relevanzstrukturen (d.h. verbindender Wertorientierungen, Einstellungen, Motive) und eines großen gemeinsamen Wissensvorrates bildete sich ein relativ homogenes „intellektuelles Feld“, das im höchsten Maße theologisch konsistente „Konzilstexte“ hervorbrachte. Auch in diesem Zusammenhang kann die Bedeutung der Neuscholastik als Kommunikations-

voraussetzung gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Für Rahner, Semmelroth und Grillmeier bildete sie in der ordensinternen Spielart, die sie allesamt in den 20er- und 30er-Jahre in Valkenburg genossen hatten, einen entscheidenden Bestand gemeinsamen Wissens. Von dieser Basis waren sie mehr oder weniger schon bei ihren vorkonziliaren Arbeiten aufgebrochen, und auf dem Konzil hatten sie eine klare Vorstellung davon, mit welchem Gedanken sie sich von ihr entfernten. Ohne Rahners profunde Kenntnis der jüngsten Lehrtradition und die Beherrschung des Modus schultheologischer Argumentation wäre es wohl kaum zur Aufnahme „seiner“ ekklesiologischen Optionen in diesem Ausmaß gekommen. Doch nicht nur die gelungene Kommunikation innerhalb der deutschen Theologengruppe ist zu einem großen Teil mit der Prägung durch die neuscholastische Schultheologie zu erklären, sondern auch die Tatsache, dass diese Vorschläge auch darüber hinaus auf dem Konzil rezipiert wurden. Eine Erinnerung des französischen Konzilstheologen René Laurentin aus den Arbeitssitzungen der Theologischen Kommission mag dies zusätzlich illustrieren:

„Er [Rahner, G.W.] konnte nicht von vornherein mit einer wohlwollenden Beurteilung rechnen. Aber seine Aussage wurzelte immer sehr tief in der klassischen Theologie. Die kompetentesten Männer des Heiligen Offiziums fanden sich darin wieder und folgten ziemlich leicht den[m] Weg, wozu Rahner sie einlud. Ich war getroffen durch das häufige einstimmende Kopfnicken von Pater Gagnebet während seiner Interventionen. Das war eine Überraschung. Die Kraft und das Neue von dem, was Rahner sagte, waren so stark mit einer ganzen Tradition verknüpft, daß seine Interventionen meistens auf breite Zustimmung stießen.“¹⁹

Die überaus komplexe Rezeptionsgeschichte, die das fertig gestellte „Deutsche Schema“ schließlich auf dem Konzil selbst erfuhr²⁰, sei wenigstens an einer einzigen (freilich sehr prominenten) Stelle – nämlich der Definition der Kirche als Sakrament aus dem ersten Artikel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* – verdeutlicht. In der Konzilsforschung ist bekannt, dass der Text „*Concilium duce Spiritu*“ aus der Feder des Löwener Suenens-Beraters Gérard Philips das Rennen unter den im Februar 1963 der ekklesiologischen Subkommission vorliegenden neu erarbeiteten *De Ecclesia*-Entwürfen gemacht hat. Der Philips-Text bildete fortan die Grundlage für die ekklesiologischen Beratungen des Konzils. Vergleicht man nun aber die verschiedenen Fassungen des Philips-Entwurfes miteinander, dann springt leicht ins Auge, dass Philips für die letzte Revision seines eigenen

¹⁹ R. LAURENTIN, Ein Eindruck vom Konzil, in: E. KLINGER, K. WITTSTADT (Hg.), Glaube im Prozeß, 65.

²⁰ Ausführlich in G. WASSILOWSKY, Universales Heilssakrament Kirche, 356–407.

Schemas das „Deutsche Schema“ in nicht unerheblichem Maße herangezogen hat. Am eklatantesten ist die Übernahme des oben interpretierten „*prooemiums*“, das die Kirche als universales Heilssakrament definiert. Gleich die Anfangsworte „*Lumen gentium*“ entlehnt Philips dem Text der deutschen *Periti*. Im Konzilsnachlass von Karl Rahner findet sich sogar ein Exemplar des „*prooemiums*“ aus der letzten Fassung des „Deutschen Schemas“, das Rahner handschriftlich so korrigiert, dass am Ende die Version entsteht, wie sie das Philips-Schema und, abgesehen von (zwar nicht unbedeutenden) Einzelkorrekturen, schließlich auch Schema II und alle Folgeschemata bis zum promulgierten Endtext aufweisen. Dieses Dokument beweist, dass Karl Rahner – der ja dann als einziger „unserer“ deutschen Gruppe schon im Februar 1963 Mitglied der ekklesiologischen Subkommission wurde – bei der Erstellung der eingereichten vierten Version des Philips-Schemas sogar beteiligt gewesen ist. Als erwiesen darf damit gelten, dass der Grundbestand für den verabschiedeten Artikel 1 der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* vom „*prooemium*“ des „Deutschen Schemas“ herreicht.

Am Maßstab des Deutschen Schemas gemessen, mag man an den Stellen, wo in Schema II (und nicht viel anders in *Lumen gentium*) von der Kirche als Sakrament die Rede ist, eine vertiefende Explikation vermissen und bedauern, dass diese Nennungen nur schwach in den restlichen Text ausgestrahlt haben. Vom amtlichen Konzilstext dieselbe Einheitlichkeit und Systematik wie vom „Deutschen Schema“ zu erwarten, würde jedoch dessen reale Möglichkeiten überschätzen. Die mangelnde Ausdrücklichkeit und Ausführlichkeit, mit welcher der sakramentale Kirchenbegriff in den amtlichen Kirchentexten des Konzils schließlich erscheint, hängt in der Hauptsache wohl damit zusammen, dass die offiziellen Schemata viel stärker als alle anderen Entwürfe oft sehr disparate Konzepte zu integrieren hatten und eben die Ergebnisse einer komplexen und in gewisser Weise auch zufälligen Kompilation aus einander teilweise sehr fremden Texten darstellen. Das „Deutsche Schema“ speiste die offizielle Textentwicklung zwar ganz maßgeblich, aber es speiste sie nicht allein. Und doch dürfte das Theologumenon von der Kirche als Sakrament erst durch seine exzellente Anwendung im „Deutschen Schema“ jenes Maß an Durchschlagskraft erreicht haben, das notwendig war, damit es überhaupt Eingang finden konnte in die offizielle Textentwicklung. Um die äußerst knappe Erwähnung des „*Sakramentes Kirche*“ in *Lumen gentium* 1 sachrecht im Sinne des Konzils interpretieren zu können, ist daher die Heranziehung des „Deutschen Schemas“ unentbehrlich. In ihm ist die Idee der ekklesialen Sakramentalität in Vollform und unmissverständlich

zur Entfaltung gekommen. Und Karl Rahner hatte an dieser Entfaltung entscheidenden Anteil.

3.

In seinem ersten öffentlichen Vortrag nach Konzilsabschluss hat Karl Rahner ein deprimierendes Bild für das II. Vatikanum gebraucht. Mit einem Konzil sei es „wie bei der Gewinnung von Radium. Man muss eine Tonne Pechblende schürfen, um 0,14 Gramm Radium zu gewinnen, und doch lohnt es sich.“²¹ Rahner wollte mit dem Vergleich aber nicht das unproportionale Verhältnis thematisieren, das man zwischen dem ungeheuren Aufgebot konziliarer Plackerei und dem finalen Ergebnis, zwischen Konzilsereignis und Konzilstext, empfinden kann. Für Rahner sind es nicht die am Ende verabschiedeten Dokumente, die das Radium der in den Jahren 1959 bis 1965 aufgetürmten Halden von Pechblenden bilden. Das Radium eines Konzils ist vielmehr zusammengesetzt aus dem Ternar der *nachkonziliar* gelebten göttlichen Tugenden: Wenn das ganze II. Vatikanum in all seinen Texten, die es auf Berge von Papier schrieb, wenn es in all seinen *Schemata, Modi, Animadversiones* und Briefen, in allen in der Aula und in den römischen Cafeterien gehalten Reden, *Relationes*, Debatten, wenn es in jeder seiner Stimmen und Gegenstimmen – wenn also das ganze II. Vatikanum zwar einmal in den „Sprachen der Menschen und Engel“ geredet hat, aber danach im alltäglichen, außerkonziliaren Leben der Kirche nicht ein Gramm mehr Glaube, Hoffnung und Liebe bewirkt, so ist auch das II. Vatikanum nichts.

Der Theologe, dem zu Recht nachgesagt wird, er sei „bis zur Erschöpfung für dieses Konzil tätig“²² gewesen, ist wiederum später nicht müde geworden, vom Konzil wegzuweisen und es als den vorbereitenden Anfang eines noch größeren und viel entscheidenderen Anfangs zu relativieren. Im Bild vom Radium und der Pechblende wird die historische Bedeutung des II. Vatikanums jedenfalls ganz von der Wirkungsgeschichte abhängig gemacht, die das Konzil im Herzen einzelner Menschen haben wird: „Auch

²¹ K. RAHNER, Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluß des II. Vatikanischen Konzils im Herkulessaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965, Freiburg i. Br. 1966, 24.

²² H. VORGRIMLER, Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken, Freiburg i. Br. 1985, 124.

ein Konzil sucht das Herz, das glaubend, hoffend und liebend sich loslässt und sich dem Geheimnis Gottes übergibt.“²³

Was Rahner mit seiner sakramentalen Ekklesiologie für die Kirche insgesamt aussagen wollte, das gilt auch für ein einzelnes kirchliches Institut wie ein Konzil. Geradezu selbstausbeuterisch hat sich dieser „Wasserträger des Konzils“ für das Gelingen des II. Vatikanums eingesetzt. Für noch so minimale Textänderungen arbeitete er ganze Nächte durch. Rahner verbrannte sein Feuer für die kleinste Sichtbarkeit dieses Konzils. Und doch ist ihm immer klar gewesen, dass dieser immense Aufwand an den „Mitteln“ seine Berechtigung erst dann erhält, wenn er sich einmal als Dienst am „Unmittelbaren“ erweist. Aus diesem Grund gehörte Rahner auch nie zu den Enthusiasten des Konzils selbst: nicht vorher, nicht währenddessen und nicht danach. Denn auch ein Konzil ist für ihn ein Moment an der „Kirche als Sakrament“, deren sichtbare Konkretheit nur dann ihren wahren Sinn erfüllt, wenn sie transparent ist für das unsichtbare Geheimnis Gottes.

Vor dem Hintergrund dieser ekklesiologischen „Theorie“ müssen auch die zunehmend kritischen und schärferen Töne verstanden werden, die Karl Rahner in der Zeit nach dem II. Vatikanum in Reden wie „*Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche*“ (1970)²⁴ und in Texten wie „*Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*“ (1972) angeschlagen hat und die immer wieder als Nachweis angeführt werden, Rahner sei nach dem Konzil kein „Mann der Mitte“ mehr gewesen. Das Klima des nachkonziliaren Katholizismus muss in Rahner die Angst vor einer Rückkehr in den „triumphalistischen Monolithismus des Jahrhunderts vor dem Zweiten Vatikanum“²⁵ geschürt haben. Er befürchtete einen „*Marsch ins Ghetto*“ und das Erstarken eines neuen Milieukatholizismus, in dem die Laien in den nachkonziliar eingerichteten Räten zwar neue Partizipationsmöglichkeiten erhielten, aber gerade dadurch auch „verkirchlicht“ wurden. Christliche Kräfte, die in der Gesellschaft wirken sollten, wurden immer mehr von rein innerkirchlicher Gremienarbeit absorbiert. Und unter den Bischöfen beobachtete Rahner „*institutionalisierte Mentalität*“ und bürgerlich-feudales Gebaren. Karl Rahner trieb die Angst um, dass durch einen neuen Institutionalismus die Anstöße des Konzils im Sand verlaufen und insbesondere der bundesrepublikanische Katholizismus sich unter dem „*Ginsterstrauch*“-Konzil bequem einrichtet. Er wollte, dass

²³ K. RAHNER, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, 25.

²⁴ Diese Rede anlässlich der Verleihung des Guardini-Preises der Katholischen Akademie in Bayern ist abgedruckt in: K. RAHNER, *Toleranz in der Kirche*, Freiburg 1977, 67–103.

²⁵ *HerKorr* 23 (1969) 377.

aus dem Anfang des Anfangs endlich ein Anfang wird. Rahner mahnte daher zu Mut, zu Utopie, zu missionarischer Initiative und dachte sich Kirche als „Vortrupp“ in Gesellschaft. Vor allem jedoch – und das ist nicht erst die Forderung eines „zornigen alten Mannes“ – protestierte der Ordensmann (der freilich nie die Diplomatie eines Oberen oder Bischofs einüben musste) gegen jede Form von kirchlicher Selbstzwecklichkeit, jede Form von selbstgenügsamer Isolation gegenüber Mensch und Gott. Dieser Protest ergab sich aus seiner Theologie der Kirche als universales Heilssakrament. Und im Grunde war dieser Protest Einklage einer wahrhaftigeren Spiritualität.

Sechs Jahre vor seinem Tod publiziert Karl Rahner eine fingierte „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“ (XV, 373–408). Unter der Camouflage seines Ordensvaters schreibt sich Rahner einen seiner persönlichsten Texte überhaupt von der Seele. Und auf diese Weise findet sich zusammenfassend – dort wo Rahner den heiligen Ignatius über seine Kirchlichkeit sprechen lässt – dann doch noch in höchstem Maße Autobiographisches über das Verhältnis zur Kirche dieses so unbiographischen Jesuiten von gestern. Für heute?

„Ich schäme mich dieser Kirchlichkeit wahrhaftig nicht. Ich wollte mit meinem ganzen bekehrten Leben der Kirche dienen, wenn auch gerade dieser Dienst letztlich Gott und den Menschen und nicht einer sich selbst suchenden Institution gilt. Die Kirche hat unendliche Dimensionen, weil sie die glaubende, hoffend pilgernde, Gott und die Menschen liebende Gemeinschaft von Menschen ist, die von Gottes Geist erfüllt sind. Aber die Kirche ist, für mich selbstverständlich, auch eine gesellschaftlich verfasste, konkrete Kirche in dieser Geschichte, eine Kirche der Institutionen, des menschlichen Wortes, der greifbaren Sakramente, der Bischöfe, des römischen Papstes, die hierarchisch römisch-katholische Kirche. Und wenn man mich einen Mann der Kirche nennt und ich dies als selbstverständlich bekenne, dann meint man gerade die Kirche in ihrer greifbaren und harten Institutionalität, die Amtskirche, wie ihr heute zu sagen pflegt mit dem dabei nicht sonderlich freundlichen Unterton, den dieses Wort hat. Ja, dieser Mann der Kirche war ich und wollte ich sein und habe darin im Ernst nie einen absoluten Konflikt mit der radikalen Gottunmittelbarkeit meines Gewissens und meiner mystischen Erfahrung gefunden. [...] Aber, das ist gewiß: meine Kirchlichkeit war im ganzen doch nur ein, allerdings für mich unerlässliches, Moment an meinem Willen, *den Seelen zu helfen*, ein Wille, der nur dann und insoweit sein wahres Ziel erreicht, als diese Seelen in Glaube, Hoffnung und Liebe, in Unmittelbarkeit zu Gott wachsen. Alle Liebe zur Amtskirche wäre Götzendienst, Teilnahme an einem schrecklichen Egoismus eines Systems für sich selbst, wenn sie nicht von diesem Willen beseelt und von ihm begrenzt wäre. [...] Dasselbe noch einmal anders gesagt: im Mitvollzug der Neigung Gottes zum konkreten Leib seines Sohnes in der Geschichte liebte ich die Kirche, und in dieser mystischen Einheit Gottes mit der Kirche – bei aller radikalen Verschiedenheit beider – war und blieb mir die Kirche transparent auf Gott und der konkrete Ort dieses meines unsagbaren Verhältnisses zum ewigen Geheimnis.“ (XV, 392f)