



universität  
wien

# DISSERTATION

Titel der Dissertation

Kirche als Freiheitsraum

Die Kirchengvision Karl Rahners vor dem Hintergrund der  
postkommunistischen slowakischen Gesellschaft

Verfasser

Mgr. Karol Moravčík

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 080 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:

Katholische Fachtheologie

Betreuer:

Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel



Ich möchte an dieser Stelle vor allem Kurt Appel und Paul Michael Zulehner meinen besten Dank aussprechen, die fortlaufend bereit waren, meine Fragen zu beantworten. Nicht zuletzt danke ich Johannes Reikerstorfer und Wolfgang Treitler, die mich bei der Themenauswahl der Arbeit und ihrer Darstellung begleitet haben. Mein großer Dank gehört auch Frau Margot Aggermann aus der Pfarrgemeinde Maria Hietzing in Wien, die mir bei der Korrektur dieser Arbeit geholfen hat, und in der letzten Phase der Korrekturarbeit besonders Freund Andreas Pronegg und Freundin Katka Csanyiová aus Wien.



Brechen wir auf, gehen wir hinaus, um allen das Leben Jesu Christi anzubieten! Mir ist eine  
„verbeulte“ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen  
hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche die, aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer  
Bequemlichkeit sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist.

(Papst Franziskus, Evangelii Gaudium, Art. 49)



## Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	11
I. Gegenseitige Entfremdung .....	17
1. Versuch der Überbrückung.....	17
2. Das Problem der Kirche mit der Neuzeit.....	23
3. Das Problem des neuzeitlichen Menschen mit der Kirche .....	29
3.1. Kritik an der Kirche als „unmöglicher Institution“ .....	31
3.2. Kirche als eine „mögliche Institution“.....	34
3.3. Die Institution der Kirche und ihr Zeugnis.....	36
4. Karl Rahner und fundamentaltheologische Versuche der Überwindung der Entfremdung (zwischen Neuzeit und katholischer Kirche).....	38
4.1. Die Kritik der nachkonziliaren Fundamentaltheologie an K. Rahners inkonsequenter Wende zur Neuzeit .....	43
4.2. Fundamentaltheologische Erwartungen aufgrund des rahnerschen Ansatzes .....	47
II. Der Kirchenbegriff bei K. Rahner vor dem Hintergrund seiner theologischen Hauptthemen.....	50
1. Geschlossene Gesellschaft und Kirche als „Freiheitsraum“ .....	50
2. Der Begriff von Freiheit bei Karl Rahner .....	53
3. Der theologiegeschichtliche Ort und der Kontext der Theologie Karl Rahners.....	56
4. Die mystisch-philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners .....	59
5. Die Hauptcharakterisierung der Theologie Rahners durch den transzendental- anthropologischen Ansatz.....	65
6. Gnadenlehre als „Herzmitte“ der Theologie Rahners und ihre wichtigsten Applikationen.....	70

7. Der universale Heilswille Gottes bei K. Rahner und die These von sog. „anonymen“ Christen .....	75
8. Christologie bei K. Rahner und sein Kirchenbegriff.....	82
9. Die Selbstmitteilung Gottes als Konstitution der Kirche .....	90
9.1. Die Präsenz der Selbstmitteilung Gottes – der Wahrheit und der Liebe Gottes in der Kirche	92
9.2. Die formalen Weisen der Präsenz der Selbstmitteilung Gottes in der Kirche .....	96
9.3. Die materiale Konkretisierung der Selbstmitteilung Gottes in der Kirche .....	106
10. Die relative Relevanz der kategorialen Momente in der Kirche bei K. Rahner.....	109
III. Die kritische Freiheit und Kirchenvisionen von K. Rahner .....	118
1. Die Freiheit zur Kritik in der Kirche (Freiheit zum Mut, die Zukunft der Kirche zu gestalten) .....	120
1.1. Die Freiheit zur aufrichtigen Beurteilung der Situation.....	120
2. Die Freiheit, Vorschläge zur Erneuerung der Kirche zu machen .....	122
2.1. Die Freiheit zu einer Kirche mit offenen Türen.....	124
3. Die Freiheit, Visionen für die Kirche zu entwickeln .....	128
3.1. Die Freiheit, Vision für eine „offene Kirche“ zu formulieren .....	130
3.2. Die Freiheit, die Frage nach der „gesellschaftskritischen und weltoffenen Kirche“ zu stellen	132
4. Die Freiheit, mit der Ignorierung von Visionen zu leben .....	137
IV. Auseinandersetzung mit K. Rahner aus den Erfahrungen der Praxis .....	142
1. Das Primat der Praxis.....	145
<b>Exkurs</b> .....	151
2. Der Mensch in einer geschlossenen Gesellschaft .....	156

2.1. Moderne Determinismen am Ende der Neuzeit.....	157
2.2. Eine Verbindung der totalitären Evolutionsidee und der totalitären Politik und der Verlust der Humanität als ihre Folge.....	162
3. Die Entdeckung der Kirche als befreiender und bewahrender Ort der Humanität.....	165
3.1. Die Veränderung der Rolle der Kirche in einer traditionellen Umgebung.....	167
4. Die Anlässe und Inspirationen meiner theologischen Profilierung.....	170
4.1. Theologisch-gesellschaftliche Inspirationen.....	170
4.2. Prophetische Inspirationen.....	174
4.3. Inspirationen aus den Erfahrungen der Predigt.....	178
5. Von der Praxis zur Reflexion.....	181
5.1. Von der Praxis zur Reflexion – Kirche.....	182
5.2. Von der Praxis zur Reflexion – Gesellschaft.....	185
6. Die Fragwürdigkeit der Lösung durch die Kirche.....	189
6.1. Die Erfahrung einer geschlossenen Kirche in einem geschlossenen Gesellschaftssystem.....	190
7. Die Konfrontation zwischen offener Kirche und geschlossener Kirche.....	193
7.1. Die Überprüfung der praktischen Relevanz von ekklesiologischen Ansätzen.....	195
8. Die Kirche als Freiheitsraum und Institution zur Rettung der Humanität.....	200
Zusammenfassung.....	207
Literaturverzeichnis.....	218
Abstract.....	226
Lebenslauf.....	229



## Einleitung

Wenn ich von Zeit zu Zeit gefragt werde, warum ich Christ, Katholik und Priester in der katholischen Kirche bin, ist diese Antwort für mich die treffendste: Die Kirche ist für mich seit meiner Jugend ein Raum der Freiheit geworden. Diese Erfahrung hängt teilweise mit der politischen Lage in meiner Heimat in der Zeit (1948-1989) zusammen, als unsere Ortskirche in der Slowakei, im Rahmen des ehemaligen sowjetischen Ostblocks, von der kommunistischen Totalität immer wieder attackiert wurde und den Vernichtungsversuchen des damaligen politischen Systems ausgesetzt war, beinahe vollkommen beherrscht und vernichtet zu werden. Trotz der Unterdrückung ist die Kirche damals für viele Menschen eine Alternative geworden – die Insel einer positiven Realisierung, eines Raumes für menschenwürdige Selbstgestaltung, einer wirklich geschwisterlichen Gemeinschaft und auch eines politischen Widerstands.

Diese positive alternative Erfahrung mit der Kirche war mehr oder weniger eine gemeinsame Erfahrung in allen postkommunistischen Ländern und fordert freilich eine Antwort auf die Frage, ob es sich nur um eine zeiträumlich beschränkte Erfahrung handle, die sich vielmehr aus politischen Interessen ergäbe. Letzten Endes soll das Hauptthema der Kirche wirklich die Kirche selbst sein, ihre Botschaft, die begründend als Evangelium, die Botschaft der Freude und Freiheit – wie Papst Franziskus unlängst in seiner Apostolischen Exhortation<sup>1</sup> erinnert – benannt und erlebt werden könnte.

„Kirche, meine Liebe und mein Kreuz“ – so hätte sich ein Theologe einmal in der vorkonziliaren Zeit geseufzt. Dieses Seufzen bleibt uns auch heute nicht erspart. Die Kirche, die katholische Kirche, kann Trägerin der größten Erwartungen und zugleich der größten Enttäuschungen sein. Es gehört zum Ziel meiner Dissertationsarbeit, bezeugen zu wollen, dass die Kirche keine zeitweilige Trägerin unserer Erwartungen ist, sondern, dass sie aus ihrem Inneren anstrebt, Raum der Freude und Freiheit zu werden. Wie, wo, in welchem Sinne und in welche Richtung sie schreiten wird, darauf versuche ich in meiner

---

<sup>1</sup> *Evangelii Gaudium* – so hat Papst Franziskus sein programmatisches Dokument benannt. Dokument als Apostolische Exhortation bezeichnet, wurde am 26. Nov. 2013 veröffentlicht.

Dissertation eine Antwort zu geben. Dabei nehme ich mir Karl Rahner als meinen theologischen Begleiter zur Hilfe und die Erfahrungen in und mit der Kirche aus dem Hintergrund der kommunistischen und postkommunistischen Gesellschaft nutze ich als Referenzbasis, um den Freiheitscharakter der Kirche und die Tragweite der Kirchengenerationen von Karl Rahner bezeugen zu können. Daraus ergab sich der Titel meiner Arbeit: *Kirche als Freiheitsraum. Die Kirchengenerationen Karl Rahners vor dem Hintergrund der postkommunistischen Gesellschaft*. Mein Vergleich der Auffassung Rahners von Kirche und ihrer Bewährung im Erleben der Ortskirche zur Zeit der Verfolgung ist freilich nicht als eine historische Abhandlung zu verstehen, vielmehr wird das Ziel gesetzt, die Kirche fundamentaltheologisch vor der neuzeitlichen Skepsis als „freiheitlichen Raum“ darzustellen.

Das Bezeugen der Kirche als einen Freiheitsraum beinhaltet in sich selbst die notwendige Forderung, die Kirche als Verfolgungsobjekt, von der Kirche als Trägerin der Freiheit, abzutrennen. Im ersten Fall hätte die Kirche nämlich nur eine Position der Sowjetischen Union in der Zeit des zweiten Weltkriegs einnehmen können, als das stalinistische Regime in Russland trotz seiner innerlichen Totalität, aufgrund der geschichtlichen Entwicklung eine positive Rolle auf der Seite der demokratischen Verbündeten spielen durfte. Zu meiner fundamentaltheologischen Aufgabe gehört auch die Fragestellung, ob die Kirche nur unter einem äußerlichen Zwang oder nur im Interesse des eigenen Überlebens zu einem Freiheitsraum wird, oder umgekehrt, ob sie unter dem Zwang rascher zu ihrem Wesen aufgeschlagen wird und daher ihre eigenste Rolle einnehmen kann. Mit den Worten von Karl Rahner gesagt: Vorkämpferin der Freiheit<sup>2</sup> für die Welt zu sein.

Zum Hintergrund der Kirchenlage in postkommunistischen Gesellschaften gehört, dass sich die katholische Kirche in einer innerlichen Spannung zwischen ihrer eigenen befreienden Erfahrung und ihren neuscholastischen vorkonziliaren Vorstellungen befindet. In der Folge dieser Spannung muss man praktisch in allen Ortskirchen des postkommunistischen Umkreises dafür kämpfen, dass sich in der Kirche keine neuen Ängste vor der postmodernen Unübersichtlichkeit durchsetzen, und die befreienden Erfahrungen aus der

---

<sup>2</sup> Diese Bezeichnung für die Kirche (für jemanden wohl pathetisch) befindet sich in: K. Rahner, Die Freiheit in der Kirche, in: Schriften zur Theologie II, 106.

Verfolgungszeit in einen vergessenen Hintergrund gedrängt werden. Im Bewusstsein dieser Spannung in unseren postkommunistischen Ortskirchen (die freilich die Situation in der Weltkirche bei dem partiellen Rückzug von dem II. Vatikanum auch abspiegelten) habe ich die Theologie von Karl Rahner als willkommene Verbindung zwischen der alten neuscholastischen Theologie im postkommunistischen Raum und den neueren theologischen Ansätzen, Fragen und Themen in der Weltkirche empfunden.

Näher zum Kirchenbegriff bei Karl Rahner bin ich mittels einer Empfehlung von Prof. DDr. Johann Reikerstorfer gekommen. Im theologischen Ansatz Rahners habe ich die Anhaltspunkte- und Linien verfolgt, welche die befreiende Auffassung der Kirche fördern und stärken. Vor dem Hintergrund dieses Strebens und der Fragestellung hat das Suchen nach neuer Humanität (einer neuen civitas) auch seinen Platz gefunden, das heute zu den Grundlinien des Instituts für Theologische Grundlagenforschung an der theologischen Fakultät der Wiener Universität gehört.

Mit Hilfe Karl Rahners versuche ich mich der Frage nach einer Überwindung der Entfremdung zu stellen, die zwischen der Kirche (oder breiter dem Christentum) und der modernen Welt in der Neuzeit entstand und die uns in den postkommunistischen Ortskirchen bis heute hindert, die eigene befreiende Erfahrung der Kirche anzunehmen und zu entfalten. Damit hängen meine Fragen eng zusammen, die ich mir nach dem Wesen der Freiheit eines katholischen Christen, seiner Freiheit in der Kirche und mit der Kirche für die heutige Welt stelle.

Karl Rahner hat seine Visionen von der Kirche vor allem in einem kleinen Buch gesammelt, das unter dem Titel *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*<sup>3</sup> erschien. Aufgrund dieses Buches gehört zu meiner Fragestellung auch, ob die Kirchenvisionen Rahners nur schöne Phantastereien sind, oder zu einer wirklichen Realität führen können. Letztlich war für mich wichtig, ob die Theologie aufgrund der rahnerschen Visionen eine Antwort auf die Humanitätsarmut unserer Zeit anbieten kann und ob die Kirche als Institution einer Humanitätsrettung vorstellbar und realisierbar ist.

---

<sup>3</sup> Neuausgabe mit der Einführung von J. B. Metz, Freiburg im Br. 1989. (Erste Ausgabe 1972.)

Meine Dissertationsarbeit ist in vier Hauptteile gegliedert. Der erste Teil handelt von dem Verständnis der Entfremdung der Kirche von der neuzeitlichen Kultur und den Versuchen sie theologisch zu überwinden. Der defensive Zugang der Kirche der modernen Welt gegenüber als auch die langjährige Ablehnung der neuzeitlichen Werte als Emanzipation und Selbstbestimmung sind wohlbekannt. Viele Vertreter der Kirche verwechselten die subjekthafte Freiheit mit einem Subjektivismus, Individualismus und Liberalismus und den modernen Vernunftanspruch hielten sie nur für einen bloßen Rationalismus. Karl Rahner nahm die von neuzeitlicher Philosophie gestellten Aufgaben für das Reflexionsniveau seiner Theologie an und bewertete die neuzeitliche Anthropozentrik auch positiv (trotz deren „inneren Zwiespältigkeit“). Rahner nahm einen Menschen in seinem unmittelbaren Verhältnis zu Gott wahr und ergriff zugleich dieses Gott-Mensch-Verhältnis in seiner grundsätzlichen Geschichtlichkeit. Nur im geschichtlichen Rahmen nämlich, in welchem sich das Verhältnis des Menschen zu Gott ereignet, kann man nach Karl Rahner über Jesus Christus und seine Weiterwirkung in der Kirche sprechen. Die Kirche nach Karl Rahner ist dann konsequenterweise nicht vor allem eine Institution mit göttlichem Recht, sondern die Frucht der Gnade Gottes (der Selbstmitteilung Gottes), nicht vor allem eine eindeutig historisch erfassbare Stiftung Jesu Christi, sondern vielmehr ein Ergebnis seines Lebens, seines Todes und seiner Erhöhung zum Vater und daher seine bleibende Gegenwart in der Geschichte, das Grund- oder Ursakrament, das wieder vor allem im Akt des Glaubenswerdens von unten der Basis, in den Ortskirchen zustande kommt.

Im zweiten Teil strebe ich an, genauer darzustellen, was im ersten Teil angedeutet wurde, wie die Bearbeitung der theologischen Hauptthemen bei Karl Rahner zu der Auffassung der Kirche als eines Freiheitsraums führt und ihn unterstützt. In diesem Teil wollte ich besonders seine Auffassung der Freiheit in der Kirche präsentieren und auch zeigen, wie seine Bearbeitung solcher theologischen Themen als Gnade, als Selbstmitteilung Gottes, der universale Heilswille Gottes und die Christologie zu einer relativen Relevanz der Kirche (der kategorialen Momente in der Kirche) führt und daher die freiheitlichere Auffassung der Kirche ermöglicht. Im Kommentar zu Rahner formuliere ich meine These: Die Kirche als Freiheitsraum ist die Kirche, die dank der Erfahrungen mit der Begabung des Hl. Geistes lebt (der die Freiheit selbst ist), die nicht sich selbst in den Vordergrund stellt, sondern Gott, die bewusst das Zeichen der Fortsetzung des Ursakramentes, des

Christus ist und die Greifbarkeit, das ursprüngliche sakramentale Zeichen des Pneumas, der Freiheit unserer Freiheit ist.<sup>4</sup> Diese, im Glauben angenommene Wirklichkeit, wird dann der Grund für die Aufnahme der Aufgabe sein, sich die Kirche als notwendige Vorkämpferin wahrer Freiheit mitten in der heutigen Welt zu gestalten.

Im dritten Teil meiner Arbeit möchte ich zeigen, wie das transzendental-anthropologische Denken Rahners nicht in einer Spekulation blieb, sondern Kircheng visionen erlangte, die sich weiterem Testen und Überprüfen in der kirchlichen Praxis bedienen. Dieser Teil wird anhand des bekannten Buches Rahners *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* bearbeitet, das er am Anfang der 70-er Jahre des 20. Jh. zur Synode der deutschen Bistümer geschrieben hat. In diesem Teil wollte ich hervorheben, wie die Auffassung Rahners mein Konzept der Kirche als die „eines Freiheitsraumes“ unterstützt. Die Kirche wird im Buch Rahners als sehr offene, freiheitliche Gemeinschaft dargestellt; ich habe anhand dieses Buches aus den Kircheng visionen Rahner zwei Themenkreise akzentuiert: Die Kirche der offenen Türen und das Engagement der gesellschaftskritischen Kirche für die Welt. Karl Rahner hatte keine Angst vor einer fließenden Grenze zwischen echten Christen (Kirchenangehörigen) und den der Kirche (dem Glauben) Fernstehenden und war bei allem transzendental beeinflusstem Denken ganz im Bild über die Weltrealität geblieben und hat ohne irgendwelche Engherzigkeit für eine Änderung der in der Welt herrschenden Umstände plädiert.

Im Abschlussteil erlaube ich mir, aufgrund meiner Erfahrung mit der Kirche, die in der Zeit ihrer Verfolgung beinahe auf bloßes Wesen reduziert wurde, eine Auseinandersetzung mit den Kircheng visionen Rahners zu postulieren. Ich hoffe, bezeugen zu können, dass die Kirche dann am besten funktioniert, wenn sie auf ihr eigentliches Wesen<sup>5</sup> reduziert wird. Der Fall solcher Reduktion mag freilich nicht nur unter dem Druck eines totalitären

---

<sup>4</sup> Vgl. K. Rahner, *Die Freiheit in der Kirche*, in: Schriften zur Theologie II, 102.

<sup>5</sup> Theologisch sehe ich das Wesen der Kirche laut K. Rahners Auffassung nicht primär an den verschiedenen geschichtlich angewachsenen Momenten ein, sondern von ihrem Ursprungspunkt her, der in der Gnadeninitiative Gottes durch Jesus Christus herabkommt, und die Annahme seiner Gnade und ihre Menschenbeantwortung voraussetzt.

Regimes vorgestellt und verwirklicht werden, sondern diese Reduktion auf das Wesentliche strebt danach, eines Tages der Standard der Kirchenexistenz werden zu können.

Aus der Verortung meiner Arbeit zwischen den Kirchenvisionen Rahners und dem Hintergrund der postkommunistischen Gesellschaft mit seinem ambivalenten Erleben von der Kirche wurde die Auswahl der Quellen für meine Dissertationsarbeit gegeben. Zu den schriftlichen gehören die Texte von Karl Rahner, in denen die Freiheit in der Kirche thematisiert, seine Ekklesiologie entwirft und seine Kirchenvisionen darstellt<sup>6</sup>. Zu den Quellen kann man auch mehrere Autoren zugeben, die mir den Zugang zu Karl Rahner erleichtert und das Thema zu entfalten geholfen haben (K.-H. Weger, B. J. Hilberath, A. Raffelt, H. Verweyen, H. Vorgrimler, J. Werbick, P. M. Zulehner und andere) und Autoren, die sich von einem Sichtpunkt freundlich aber doch kritisch mit K. Rahner auseinandergesetzt haben (J. B. Metz, P. Weß).

Beim Bezeugen der Kirche als eines Freiheitsraums habe ich als Quellen die eigenen Erfahrungen benutzt, die Anlässe von unserem Institut für Theologische Grundlagerecherche, besonders in Richtung des Suchens nach einer neuen Humanität, und die Texte und Zeugnisse der Glaubenszeugen und etlichen Theologen in der ehemaligen Tschechoslowakei, die den Weg der Kirche als Weg der Evangeliumsfreiheit reflektierten und ihm in ihrem Leben auch glaubwürdig nachgingen.

---

<sup>6</sup> Besonders die Texte: *Die Freiheit in der Kirche* (in: *Schriften zur Theologie II.*, 95-114); *Ekklesiologische Grundlegung* (in: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. I, 118-119); *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Auch weitere Texte von Karl Rahner aus den Reihen *Schriften zur Theologie und Sämtliche Werke*.

# I. Gegenseitige Entfremdung

## 1. Versuch der Überbrückung

Mein ursprünglicher Grund sich mit Karl Rahner, mit seiner Theologie, mit seinem Kirchenbegriff und der begleitenden Thematik zu beschäftigen beruhte darin, dass mir nach der politischen Wende im Jahre 1989 eine große Ungleichheit, gar eine Kluft bewusst geworden ist, die zwischen der Theologie in den postkommunistischen Ländern und der Theologie in den vom II. Vatikanum reich beeinflussten westlichen Ländern entstand und ich habe mittels des näheren Kennenlernens der theologischen Ansätze Rahners nach Wegen gesucht, diese markante Kluft zu überbrücken.<sup>7</sup>

Es gibt auch ganz persönliche – in meinem theologischen und mit der Kirche verbundenen Leben – Gründe eine Überbrückung anzustreben. Vieles, was im Denken und in der Praxis der Kirche (nicht nur in den westlichen Ländern Europas, sondern auch auf anderen Kontinenten) ganz selbstverständlich ist, ist bis heute in den Ortskirchen des postkommunistischen Raumes nur schwer verständlich und annehmbar. Man sagt, dass das II. Vatikanum in diesen Ländern lediglich im liturgischen Bereich wirksam geworden sei, dies aber auch nur auf eine halbe Art und Weise. Deshalb habe ich bei meinem Streben nach einem Verständnis der neueren theologischen Ansätze und nach einer Annäherung unserer Ortskirche an die Weltkirche die rahnersche Theologie auch persönlich hilfreich gefunden, um den Hintergrund und Kontext der gegenwärtigen nachkonziliarischen Theologie besser zu verstehen und daraus für die Praxis angemessene Ergebnisse ableiten zu können.

---

<sup>7</sup> Außer der theologischen Kluft sind mir zunehmend noch weitere gesellschaftliche Klüfte bewusst geworden: die Kluft zwischen der politisch-kulturellen Situation der vormals unfreien Länder (Kirchen) und der Situation der freien „normalen“ Welt; die Kluft zwischen den neuzeitlichen Illusionen beider Welten (der sog. Ersten und Zweiten Welt) und deren Realität; die Kluft zwischen dem gegenwärtigen Christentum und der neuzeitlichen (nachchristlichen) Welt (in ganz Europa).

Unter den teilweise anderen Zeit-Raum-Umständen setzte sich K. Rahner mit praktisch derselben Problematik wie meine theologische Generation am Ende des 20. Jahrhunderts und am Anfang des 21. Jahrhunderts auseinander. Mit B. J. Hilberath kann man sagen, dass es sowohl damals als auch heute um die Situation der Verkrustung und Verengung geht, die unser ganzes Leben und die ganze Atmosphäre in der römisch-katholischen Kirche weiterhin belastet.<sup>8</sup> Obwohl ich aufgrund meiner Erfahrung sehr ähnliche Verkrustungen und Verengungen in der Kirche bestätigen muss, möchte ich auch hinzufügen, dass die Situation der Verfolgung, in der wir uns mit „unserer“ Kirche in den ehemaligen kommunistischen Ländern langjährig befunden haben, dennoch dazu führte, dass man auch in der theologisch und strukturell verkrusteten Kirche ihren vom gekreuzigten und auferstandenen Christus verliehenen Glanz und Ruhm wahrnehmen konnte. Paradoxerweise ermöglichte die Verfolgungssituation (wie öfter in der christlichen Geschichte) in der Form einer vermittelnden Erfahrung das tiefere und neuere Erleben der scheinbar „veralteten“ Kirche.

Es ist für mich ermutigend, dass mir manch jüngere, in der nachkonziliarischen Theologie gut ausgebildete Theologen – mehr als 20 Jahre nach dem Zerfall des kommunistischen Totalitarismus in Europa und viele Jahre nach dem Tod Karl Rahners – ähnliche Gründe zur Beschäftigung mit der Theologie Karl Rahners nennen, wie ich sie für mich gefunden habe. Im Rahmen mehrerer Erinnerungsveranstaltungen, die anlässlich des hundertsten Geburtstages und zwanzigsten Todestages Karl Rahners im Frühling 2004 stattgefunden haben,<sup>9</sup> ist mehrmals konstatiert worden, dass zur Zeit zwar keine Erstarrung in der Kirche und Theologie, sehr wohl aber eine gewisse Stagnation, Ermüdung und Ratlosigkeit angesichts der großen Glaubensfragen spürbar sei.

Viele Theologen teilen die Einsicht, dass sich gegenwärtige katholische Theologie in der Gefahr befindet, sich aus dem öffentlichen Disput zu verabschieden und kulturgeschichtlich und gesellschaftlich bedeutungslos zu werden. Die Schuld daran kann keinesfalls alleine bei unseren religiös desinteressierten Zeitgenossen gesucht werden. Mit vielen Schülern

---

<sup>8</sup> Vgl. H. J. Hilberath, *Karl Rahner*, 25.

<sup>9</sup> Karl Rahner wurde am 5. März 1904 in Freiburg im Breisgau geboren und starb am 30. März 1984 in Innsbruck.

von Karl Rahner teile ich die Überzeugung, dass die kritische Rezeption seines Denkens und seines Interesses für die Zweifel und Fragen der Menschen von heute uns noch immer einen Ausgang aus den kirchlich-theologischen Sackgassen weisen könnte.

Ich entdeckte für mich den Werks- und Lebenskontext Rahners, seine Themen und Fragestellungen, trotz der bekannten Kompliziertheit einiger Passagen in seinen Schriften, als sehr nah und ermutigend. Zu dieser Nähe hat sein pastoral orientiertes Interesse beigetragen, als auch sein Interesse für aktuelle gesellschaftliche Themen.<sup>10</sup> Bei einem umfassenderen Einblick übernimmt die rahnersche Theologie – für einen suchenden Christen aus postkommunistischem Land – die Position einer „Marktmärke“ für alle zum Konzil führende und vom Konzil inspirierte theologische Produktion.<sup>11</sup> Die bekannten Ansätze K. Rahners – z. B. von dem anthropologischen Ausweg der Theologie, von der Freiheit eines Christen in der Kirche, von der Kirche, die für die Welt da ist, auch seine theologische Behandlung des Menschen als des Glaubens- und Entscheidungssubjekts – kann einer lang unter dem totalitären Regime lebende Christ gut mit eigenen Lebenshoffnungen verbinden (in Opposition zu der subjektlosen Behandlung eines Menschen in totalitärer Theorie und Praxis).

Ich und weitere Vertreter meiner Generation erkannten die von Rahner inspirierten Ansätze zunächst nicht mittels eines Studiums oder einer langjährigen Betreuung eines aufgeklärten theologischen Lehrers, sondern mehr durch einen indirekten Weg – durch einen sukzessiven Einfluss von Karl Rahner (und dem ganzem Konzil überhaupt) auf unsere Gebete, Meditationen, Gottesdienstgestaltungen, Predigten, als auch durch seinen Einfluss auf freiere Auffassung der Kirche und ihrer Verantwortung für die Welt. Zu den Trägern dieses Einflusses gehörten vor allem Priester und engagierte Laien der sogenannten

---

<sup>10</sup> K. Rahner führte lange Jahre hinweg auf dem Boden der Paulus-Gesellschaft einen Dialog mit Naturwissenschaftlern und Marxisten. Die vom Marxismus und von den Naturwissenschaften geprägte Religionskritik kam in Öffentlichkeit am häufigsten vor und dementsprechend mussten die glaubenden Christen am öftesten vor ihr standhalten.

<sup>11</sup> Meine Erfahrung behauptet einer der rahnerschen Forscher Günther Wassilowsky: „Wer sich durch Rahner durcharbeitet, arbeitet sich irgendwie auch durch das Ganze der christlichen Theologie durch.“ In: A. R. Batlogg (mit weiteren Autoren), *Der Denkweg Karl Rahners/ Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, 17.

Untergrundkirche und mehr literarische als persönliche Erfahrungen mit den Vertretern der Konzilswende standen im Vordergrund. Alles Weitere, letzten Endes ganz im Geiste des rahnerschen Gedankenguts, hängt mehr oder weniger mit der eigenen Existenz Erfahrung zusammen.

Für den heutigen Menschen und Christen müssen Kirche und kirchliche Problematik nicht als prioritäre Themen erscheinen. Viele Außenstehende der Kirche (inkl. kritischerer Katholiken) sehen wohl wichtiger die Themen einer Spiritualität, des christlichen Glaubens oder des Evangeliums selbst in der Praxis. Ich selbst schreibe als Verweis auf Rahner von einer Relativität der Kirche.<sup>12</sup> Dennoch darf für einen Christen, der die Geschichtlichkeit und Communion des Glaubens ernst nimmt, das Thema der Kirche nicht in Opposition zu anderen theologischen Themen gestellt oder unterschätzt werden, sondern sollte als Thema des erfassbaren Sakraments der bleibenden Gegenwart Christi in der Geschichte verstanden werden. Letztendlich haben die traditionellen europäischen Kirchen einen gewissen Schuldanteil an Säkularisierung Europas und an damit zusammenhängenden Folgen, deshalb ist es in meiner Absicht, Fragen zu stellen, um solche Existenzformen für die Kirche zu suchen und zu finden, die wieder Dialog mit der gegenwärtigen Gesellschaft und ihrer Kultur ermöglichen und so die Fortsetzung des christlichen Glaubens in der konkreten Geschichte und in einer verantwortlichen Vernetzung der Menschen im Glauben und im Suchen gewährleisten.

Dazu kommt die Situation der postmodernen Individualisierung und Fragmentierung der Gesellschaft mit ihrer aktuellen Herausforderung hinzu, um die kirchliche Dimension des Glaubens erneut wahrzunehmen, was eine mögliche Antwort auf die Frage des (post)modernen Ausmerzens und menschlicher Einsamkeit bieten könnte. Das Suchen nach einer solchen Antwort begünstigt die Erfahrung der Glaubenden (teilweise auch Ungläubigen) mit der Kirche aus ehemaligen kommunistischen Ländern, da die Kirche vielen Menschen als ein Freiheitsraum und eine Garantie ihrer unterdrückten Identität erschien. Die langjährige Realität der gesellschaftlichen Verschlossenheit, gleichsam der

---

<sup>12</sup> Vgl. II. Teil dieser Arbeit, 10. Kapitel: Relative Relevanz der kategorialen Momente an der Kirche bei K. Rahner.

Ausweglosigkeit, die die Menschen unter dem totalitären Regime überleben mussten, wurde auch dank der Kirche überwunden.<sup>13</sup>

Von K. Rahner erwarte ich theologische Unterstützung zur angemessenen Bewertung dieser Erfahrungen und eine Hilfe zur Überbrückung der gespaltenen Welten der kirchlichen und säkularen Menschen und zur Überbrückung der Teile von „konservativer“ und „progressiver“ Kirche. Ich sehe diese Überbrückung auch in einer empfänglichen Wahrnehmung der Humanitätskrise am Ende der Moderne und in der Frage: Ob die Kirche zu dieser fortschreitenden Humanitätskrise etwas Erleuchtendes und Behelfendes bringen und zu einer Humanitätsrettung in unserer Zeit beitragen könne?<sup>14</sup>

Für diese Fragen ist Karl Rahner offensichtlich eine gute Ansprechperson. In seinem Fall geht es nicht um einen theologischen Denker, der engherzig um die Kirche und ihr „Überleben“ in der Welt kreisen würde, sondern um solchen, der die Aufgabe eines Theologen (und konsequent die Aufgabe der Kirche) im Dienste des Menschen eingesehen hatte. Das ewige Heil und irdische Heilrealisation eines Menschen müssen dabei überhaupt nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Karl Rahner ist im Hinblick zu der oben erwähnten Überbrückung ein richtiger Ansprechpartner auch deshalb, weil er als durchaus kirchliches Wesen und Mensch einer unvoreingenommenen Treue der Kirche gegenüber bezeichnet werden kann.<sup>15</sup> Andererseits spürte er – als selten jemand anderer in den römisch-katholischen Kreisen – die Moderne

---

<sup>13</sup> Es ist in diesem Kontext interessant eine Ähnlichkeit zwischen Kirchen- und christlichen Glaubenserfahrungen überhaupt in ehemaligen europäischen kommunistischen Ländern und den lateinamerikanischen Kirchenerfahrungen zu beobachten – wenn die christliche Botschaft als befreiende Wirklichkeit massiv entdeckt wird.

<sup>14</sup> Es ist bemerkenswert, dass wir heutzutage wenig eine Frage nach der Rettung der Kirche zu stellen brauchen, sondern mehr auch mit unkirchlichen Menschen nach der Humanitätsrettung, nach der Rettung des Menschen fragen.

<sup>15</sup> „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.“ In: K. Rahner, *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*, in: Schriften zur Theologie 15, 392.

und Neuzeit nicht als eine zum christlichen Glauben und zur Kirche gegensätzliche Epoche, sondern er war in dieser Epoche durch sein aufrichtiges Interesse für neuzeitliche Fragen, Erwartungen und Visionen sozusagen beheimatet. Es war ihm ganz klar: Der Mensch ist geschichtlicher Mensch, dessen Heil sich in seiner Existenz und seiner Geschichte vollzieht, und nicht daran vorbei.<sup>16</sup>

In den letzten Jahrzehnten gehörten die Stimmen nicht sich zu melden, dass sich die Kirche (katholische Kirche vor allem) in einer Krise befindet.<sup>17</sup> Es ist mehr oder weniger klar, dass diese Krise von uns Christen nicht als eine fremde Krise beurteilt werden kann, sondern als unsere, uns als Erben nach der Moderne (und nach der Kirche in der Moderne), da die Wurzel der Krise auch in einer Unfähigkeit der Kirche ihre eigenen Aufgaben inmitten der Neuzeit rechtzeitig einzusehen beruhten. Die neue Zeit und neue Welt sollten nicht als Feinde beurteilt werden, sondern als Partner zu einem Dialog und möglicherweise zu einer der Zeit entsprechenden christlichen Mission. Freilich wurde die Situation im Verhältnis Kirche-Welt (Kirche-Politik-Kultur) auch in früheren Epochen mehrmals als krisenhaft erlebt, dennoch wurden die früheren Krisensituationen nicht von so breit angelegter Gegensätzlichkeit zwischen Kirche und dem sie umgebenden Milieu wie in der Neuzeit geprägt. Umso mehr ist es notwendig diese Krisensituation ernst zu nehmen.

Ich halte auch nach mehreren Jahren seit Entstehung des Werks von Rahner viele seine Vorschläge und Visionen zur Überwindung der Kirchenkrise für unersetzbar und dauernd

---

<sup>16</sup> Man sollte mit J. B. Metz auf die Adresse der Neuzeit in voller Verantwortung wiederholen: „Diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch!“ In: J. B. Metz, *Suchbewegungen am Ende des zweiten Jahrhunderts. Über die Zukunftsfähigkeit des Christentums*, in: HerKorr 40/1986, 594.

<sup>17</sup> Z. B. D. Steinfurt in seiner Arbeit über die Kirche nach K. Rahner und D. Bonhoeffer schreibt: „Der unvoreingenommene Blick auf die Situation der Kirche in der Gegenwart zeigt auf vielerlei Art das Ausmaß ihrer Krise.“ Und als die markantesten Symptome führt er an: wachsende Unglaubwürdigkeit der Kirche und folgende Desinteresse dadurch, viele Kirchenaustritte, Zulauf neuen religiösen Bewegungen und Sekten, kirchlicher Rollen- und Identitätsverlust und v. a. in der katholischen Kirche vehemente Kritik an ihre hierarchisch-institutionelle Gestalt. In: D. Steinfurt, *Societas Sympathica. Die Zukunft der Kirche nach Dietrich Bonhoeffer und Karl Rahner*, 6.

inspirationsfähig.<sup>18</sup> Besonders, da es um etwas mehr als eine bloße „Rettungsaktion“ für die Kirche in der Welt geht. Letzten Endes hat K. Rahner nicht als erstes die Rettung der Kirche wahrgenommen, sondern Rettung des neuzeitlichen Menschen selbst. Es gilt: Die Krise der Kirche findet nicht in einer krisenfreien Gesellschaft statt<sup>19</sup> und das Beschäftigen mit dem Menschen um des Menschen willen ist übrigens ganz im Geiste der Theologie Karl Rahners.

In den folgenden Kapiteln möchte ich die Einsicht der katholischen Kirche an die neuzeitliche Kultur und umgekehrt die Vorbehalte des neuzeitlichen Menschen gegen die Kirche entwerfen, als auch die Ursachen der Entfremdung der Kirche gegenüber der modernen Kultur andeuten. Vor dem Hintergrund dieser gegenseitigen Entfremdung versuche ich dann den theologischen Zugang Rahners zu der entworfenen Problematik als solchen Beitrag darzustellen, der mindestens auf die richtige Richtung einer möglichen Auflösung zeigt.

## 2. Das Problem der Kirche mit der Neuzeit

Die Begriffe „Neuzeit“ und „Moderne“ werden meistens synonym verwendet. Beide bezeichnen die zeitliche Epoche von den Umbruchereignissen des 16. Jhs. bis zur Gegenwart (Anfang des 21. Jhs.), wobei man in den letzten Phasen dieser Entwicklung immer mehr über die zweite Moderne oder Postmoderne spricht. Dabei ist zu beachten, dass der Begriff der Neuzeit außer einer historischen Periode seit dem 16. Jh. auch

---

<sup>18</sup> Die Entwicklung der Ekklesiologie Rahners (von seinen ersten Texten in dreißigsten Jahren des 20. Jh. bis zum Abschluss seines Schaffens) wird eingehend v. a. in den Werken behandelt und theologisch gut kartiert: W. Schmolly, *Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug*; G. Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*.

<sup>19</sup> Näher zum Thema der Humanitätskrise vgl. zum Beispiel: J. Habermas, *Philosophische und politische Profile*, 36: „Es ist zum ersten Mal die Masse der Bevölkerung selbst, die in den fundamentalen Schichten der Identitätssicherung erschüttert ist und in Grenzsituation nicht aus einem vollständig säkularisierten Alltagsbewusstsein herauszutreten und auf institutionalisierte, aber doch tief internalisierte Gewissheiten zurückgreifen kann.“

Modernität, Aktualität bezeichnet, die auf keine Zeitstrecke bezogen ist.<sup>20</sup> Ähnliches gilt für den Begriff der Moderne. Trotz der nach und nach zunehmenden Kritik ihrer negativen Folgen der modernen Entwicklung setzte sich die positive Bedeutung dieses Begriffs in europäischer Kultur durch. Mit Modernität wird der „unendliche Verlust“ eines tragenden mythischen Weltbildes, aber zugleich auch der „unendliche Gewinn“ für das „mündig gewordene Subjekt“ verbunden (so F. Th. Vischer). Die Moderne will „qualitativ bestimmt werden, die Neuzeit umfassen und als Ausdruck für die Empfindung von der Notwendigkeit des entwicklungsgeschichtlichen Fortschritts dienen“ (so M. Burckhard).<sup>21</sup>

Das Bewusstsein von einer neuen Epoche, neuen Zeiten, breitete sich freilich in den europäischen Ländern nach verschiedener Art aus. Zum Beispiel in Deutschland war die Gleichzeitigkeit von Reformation, verspätetem und partiellem Humanismus und Renaissance der Grund dafür, dass die neue Zeit hier mit dem Anfang des 16. Jhs. beginnt. Betrachtungen über den Eigencharakter der neuen Zeiten setzen spätestens mit dem Ende des 16. Jhs. ein. Seit dieser Zeit tragen philosophische Werke programmatisch die Eigenschaft des *Neuen* schon in ihrem Titel.<sup>22</sup>

Nach J. Habermas ist der Ausdruck „Neuzeit“ als ein normativer „Oppositionsbegriff“ gemeint, der mit geschichtsphilosophischer Emphase vorgetragen wird.<sup>23</sup> Für unseren Gesichtspunkt ist diese geschichtsphilosophische Bestimmung beider Begriffe wichtig. Mit ihnen wird „das Eigenrecht des neuzeitlichen Menschen eingeklagt, um die orientierenden Maßstäbe des eigenen Selbstverständnisses nicht durch einen Rückgriff auf Sinnvorgaben

---

<sup>20</sup> Vgl. Schlagwort *Neuzeit* in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer), Bd. 6, 793.

<sup>21</sup> Vgl. Schlagwort *Modern, die Moderne* in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer), Bd. 6, 56, 59.

<sup>22</sup> Vgl. Schlagwort *Neuzeit* in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer), Bd. 6, 790, 794, 795.

<sup>23</sup> Vgl. G. Essen, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, in: K. Müller (Hg.): *Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, 23.

vorausgegangener Epochen entlehnen zu müssen“.<sup>24</sup> Georg Essen verdeutlicht, dass es zu diesem Abstand von der vorangehenden Epoche angesichts verschärfter Krisenerfahrungen gekommen ist, die in der Folge der dramatischen politisch-sozialen und religiös-kirchlichen Veränderungen und der damit verbundenen Relativierung der bis zu dem Zeitpunkt dauernden Vorstellungen von der festen kosmischen Ordnung eintraten. Der neuzeitliche Mensch kommt in die europäische Geschichte also aus seiner realen Not; seine Identität kann er nirgendwo mehr finden, so versucht er sie nun lediglich in sich selbst zu finden.

Der neuzeitliche Mensch entdeckt unter dem Namen der subjekthaften Freiheit in sich selbst eine unbedingte Instanz – autonome Vernunft, die als ursprüngliche Instanz wahrer Einsicht, Prüferin aller Wahrheitsansprüche und Geltungsgrund der Wahrheit überhaupt verstanden werden will. Die Neuzeit thematisierten und die Auslegung der Epoche boten vor allem solche Denker wie Immanuel Kant und Georg W. Friedrich Hegel an. Bei I. Kant ist der Akzent an die Wende zur Anthropozentrik bemerkenswert gelegt, die Begriffe Subjektivität, Freiheit und Vernunft werden die „Leitbegriffe“ des neuzeitlichen Denkens. Konsequenterweise legte I. Kant neu geborene Autonomie des Menschen als die Selbstbindung des Willens aus moralischer Einsicht aus.

Nach G. W. F. Hegel sind die entscheidenden historischen Etappen der Neuzeit: Reformation, Aufklärung und Französische Revolution, und zu den wesentlichsten philosophischen Gestalten reiht er die Persönlichkeiten von Descartes und Kant ein. In der Philosophie Hegels kommt in den Vordergrund die heikle Frage der Legitimationsgrundlage der „neuen Zeit“, das heißt das Bewusstsein von der Ambivalenz der Moderne. Einerseits ist die Freiheit der Subjektivität begrüßt, andererseits aber stellt sich die Frage, ob das Prinzip der Subjektivität und die ihr innewohnende Struktur des Selbstbewusstseins als Quelle für normative Orientierungen ausreichen – sie nicht nur zu fundieren, sondern auch die neue Realität zu stabilisieren. Seine Antwort beruhte darin, dass die Neuzeit dadurch zu sich selbst kommt, dass sie sich der Legitimationsgrundlage des eigenen Selbstverständnisses reflexiv vergewissert. Gerade in der Reflexion oder in der Kritik an der Einseitigkeit und Abstraktheit der Subjektivität wird diese (Freiheit der

---

<sup>24</sup> G. Essen, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, 23.

Subjektivität) als Grundprinzip anerkannt. Insgesamt begreift er die Neuzeit als die entschlossene Realisierung des Prinzips, das ursprünglich mit dem Christentum zur Darstellung gelangt ist.

Die entscheidenden Kreise der Kirche nahmen aus mehreren Gründen nicht diese optimistische Meinung an. Freilich, solche Werte oder Wirklichkeiten als die neuzeitlichen Schlüsselbegriffe der Subjektivität, Freiheit, Vernunft oder auch Autonomie dürfen nicht als ganz fremd für christliche Botschaft und christliche Kirche beurteilt werden, dennoch muss man zustimmen, dass sie von nun an – vom Aufbruch der neuzeitlichen Mentalität – anders als früher zugehört und wahrgenommen werden. (Der neuzeitliche Mensch beginnt sich selbst anders wahrzunehmen). Von diesem neuzeitlichen Aufbruch scheint es, dass sich die Wirklichkeiten der Freiheit und Vernunft nicht nur in einer Spannung, sondern im Gegensatz zur christlichen Auffassung befinden: einerseits Subjektivität des Glaubenden und andererseits Objektivität der offenbaren Wahrheit, einerseits Freiheit des Menschen und andererseits dessen Gehorsam und Abhängigkeit von der Offenbarungsautorität, in Kürze: Autonomie gegen Theonomie.

Rein historisch gesehen verlor die katholische Kirche seit der Reformation nach und nach ihre ehemalige zentrale Position in der Wahrheitsrepräsentation im sog. christlichen Abendland (dieses christliche Abendland erlebte selbst den Fall in eine Leere) und sie kam zugleich unter den dauernden Druck und hatte den Bedarf sich zu verteidigen. Diese Verteidigungsaufgabe wird im Laufe der Neuzeit vor allem die Aufgabe der Fundamentaltheologie, und so werden die neuzeitlichen Herausforderungen zur eigenen Agenda dieser theologischen Richtung.

Auf die Frage, wo die echte christliche Konfession ist, antwortet die katholische Fundamentaltheologie mittels des Traktates *demonstratio catholica*; auf die Problematik der sog. Vernunftreligion der Aufklärung antwortet sie mit dem Traktat *demonstratio christiana* und letztendlich auf den Atheismus und die mit ihm zusammenhängende Religionskritik reagiert diese Verteidigungstheologie mit der Ausarbeitung der *demonstratio religiosa*.

Man kann in dieser Hinsicht sagen, dass sowohl die neuzeitlichen Fragestellungen auf dem Boden der katholischen Kirche (Theologie) akzeptiert waren, als auch dass das veränderte Epochenbewusstsein und die Neuzeit ganzheitlich reflexiv zum theologischen Thema geworden ist. Die katholische Theologie stimmt mit Hegel überein, dass

Neuzeitbewusstsein das Krisenbewusstsein ist, aber sie unterstellt der Kritik ähnlich auch die problematische Selbstbestimmung der neuzeitlichen Freiheitsidee.

Doch in der Bearbeitung dieser Fragestellungen ist die katholische Theologie früh gespalten: Auf der einen Seite gibt es da die sog. Modernisten (verurteilt im Jahre 1908), die die Theologie unter den Bedingungen des neuzeitlichen Denkens reformieren wollten. Auf der anderen Seite Antimodernisten, die nicht nur die für das Evangelium entsprechende Unzeitgemäßheit der Theologie (gegenüber der Neuzeit) forderten, sondern die Neuzeit als eine Verfallgeschichte im Erbe der protestantischen Reformation gewürdigt und ihre Legitimität bestritten zu haben.

Dieses Urteil hatte diese Schlussfolgerungen zur Folge: Das Streben nach der Emanzipation und nach der Selbstbestimmung wurde abgelehnt, das neuzeitliche Grundprinzip der subjektiven Freiheit als Subjektivismus, Individualismus und Liberalismus verurteilt und moderner Vernunftanspruch als Rationalismus kritisiert.

In den folgenden logischen Schritten gestaltete sich die katholische Theologie als Theologie der Offenbarung. Die Offenbarung wurde als das gewissheitsbegründende Fundament des christlichen Glaubens eingeführt und war als ein direkter Gegenbegriff zur autonomen Vernunft konzipiert. Das Christentum in katholischer Auffassung zog sich mittels dieses Offenbarungsbegriffs aus der modernen Diskussion über die erstphilosophischen Geltungsansprüchen des neuzeitlichen Denkens zurück, wobei die Offenbarung als die von Gott durch rational erkennbares Zeichen beglaubigte Mitteilung von übernatürlichen Glaubensmysterien verstanden wird. Aus dieser Konzeption ergaben sich der sog. Extrinsezismus und das bloß äußerliche Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, das in der neuscholastischen Theologie die Entzweiung von katholischer Kirche und Moderne, von katholischer Theologie und neuzeitlicher Philosophie festigte.

Es ist unstrittig, dass die neuzeitlichen Prioritäten in vielerlei Hinsicht seitens der Kirche berechtigt kritisch behandelt wurden,<sup>25</sup> auch dass diese Kritik leider zu defensiv geleitet

---

<sup>25</sup> Es ist nicht zufällig, dass zurzeit auf dem Programm eine Auseinandersetzung über „die Aufklärung der Aufklärung“ steht oder über die sog. halbierte Aufklärung gesprochen wird, womit die Einseitigkeit der autonomen Vernunft und freiheitlichen menschlichen Subjektivität in der ursprünglichen aufklärerischen Verfassung gemeint wird.

war und dass sich die Kirche nach der zu einfachen und übereilten Verwerfung der sog. katholischen Modernisten defensiv und praktisch vollkommen der europäischen Kultur entzog.

Seine eigentliche Tragik aber bestand darin, sich auf einen ‚defensive[n] Tutorismus‘ versteift zu haben, der den verhängnisvollen Bruch von Kirche und Theologie einerseits und moderner Welt, Kultur, Wissenschaft und Politik andererseits vertieft hat.<sup>26</sup>

Infolge dieser Defensivität und der ganzheitlichen kirchlichen Verslossenheit vor der Neuzeit war diese Epoche nicht als eigene Zeit und eigene Geschichte von der Kirche akzeptiert. Die Kirche konnte nur mit Schmerz folgen, wie die aufklärerische Mentalität, insbesondere zuerst in Frankreich, die Kirche und das Christentum immer mehr als eine anachronistische, private Gegenwelt verstand. Aus heutiger Sicht kann man die Distanz der Kirche zur neuzeitlichen Welt verstehen. Dennoch ist darauf hinzuweisen, dass die neuzeitliche Entwicklung auch eine Folge der fehlenden Mitverantwortung der Kirche für den Verlauf der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte und ihres Rückzugs aus der modernen Kultur, Wissenschaft und Politik auch gewesen ist.

Aus diesen und weiteren Gründen ist es letztendlich dazu gekommen, dass sich die neuzeitlichen Prioritäten gegen den Willen der Kirche durchgesetzt haben. Zur Zeit (kann man sich vielleicht schon loben) ist es lobenswert, dass die Versöhnung zwischen der Neuzeit und der Kirche zu erfolgreichsten Ergebnissen der Theologie des 20. Jhs. gehört (so Walter Kasper<sup>27</sup>), andererseits bleibt auch gültig, dass mehrere theologische Kreise und die Kirchenleitung in den neuzeitlichen Werten das eigene Erbe lange Zeit nicht erkannt haben und bisher viele noch immer nicht erkennen wollen.

---

<sup>26</sup> G. Essen, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, 30.

<sup>27</sup> „Das herausragende Ereignis in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts ist ohne Zweifel die Überwindung der Neuscholastik.“ In: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, 7.

### 3. Das Problem des neuzeitlichen Menschen mit der Kirche

Meiner Meinung nach trifft Jürgen Werbick den neuzeitlichen Problemerkern der ganzen ekklesiologischen Problematik sehr passend, wenn er vom neuzeitlichen Streit um die Kirche als einen Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche spricht.<sup>28</sup> Gilt die Prämisse, dass der neuzeitliche Mensch seine Identität nirgendwo mehr finden kann, außer in sich selbst,<sup>29</sup> so betrifft diese autonome Vorstellung (ob es dafür wirkliche oder vermeintliche Gründe gibt) vor allem die Institutionssphäre menschlichen Lebens.

In der europäischen Geschichte spielte die Kirche (bis zur Reformation die römisch-katholische Kirche, seit der Reformation in jedem zuständigen Land die eigene Landes-, National- oder Staatskirche) die entscheidende Rolle in der Wahrheitsrepräsentation „in Sachen des Glaubens und der Moral“. Diese Rolle spielte sie nicht nur als ein Werkzeug der Wahrheit Gottes, sondern als die Trägerin und Vermittlerin Gottes in der Geschichte – der Offenbarung Gottes in Christus. Etwas zu tragen, zu vermitteln oder zu repräsentieren – das alles bedeutet auch zu institutionalisieren. Für den neuzeitlichen Menschen mit seinem Misstrauen jeder Institution gegenüber könnte die Existenz der Kirche selbst als Institution zum „Anstoßstein“ genügen. Noch dazu, wenn es in diesem „Kirchenfall“ um die Institution geht, die mit dem höchsten Anspruch an die Wahrheit kommt – um die Institution in Vertretung Gottes!

Die alte fundamentaltheologische Konfrontation spielte sich um die Thematik der sog. Stiftung der Kirche ab: Durch wen und wie wurde die Kirche gestiftet? War das wirklich Christus selbst, der die Kirche mit seinen Gesten und Worten in all ihrer gegenwärtigen Gestalt direkt inspirierte und wollte?<sup>30</sup> Das ganze Bemühen war an vernünftige Begründung aufgerichtet, dass die römisch-katholische Kirche als hierarchisch organisierte *societas perfecta* im Stifterwillen Jesu Christi gründet und nur sie die wahre Kirche ist. Seit

---

<sup>28</sup> J. Werbick, *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, in: K. Müller (Hg.): *Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, 389-409.

<sup>29</sup> Vgl. in diesem Text: *Problem der Kirche mit der Neuzeit*, 21.

<sup>30</sup> Vgl. J. Werbick, *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 389.

der Zeit der theologischen Wende vor dem II. Vaticanum und während des Konzils wurde die alte Frage aus der Reformationszeit – Wo ist die wahre Kirche? – stufenweise zur Frage verändert: Wie ist und wie wird Kirche wahr?

Zu dieser Verschiebung kam es unter dem Einfluss der theologischen Reflexionen, die den Zusammenhang zwischen der Kirche und der Offenbarung mehr thematisierten als kirchenrechtliche Strukturen und Standpunkte selbst. K. Rahner hat zu dieser Verschiebung bedeutungsvoll beigetragen, als er nicht die These von der Stiftung der Kirche, sondern den Ansatz von der Herkunft der Kirche aus dem Tod und der Auferstehung Christi theologisch weiterentwickelte.<sup>31</sup> Dazu hat seine Unterscheidung des kategorialen und transzendentalen Moments in der Kirche auch zu einer gesunden „Relativierung“ der Kirche geholfen. Aus seinen Thesen ergab sich die Vorstellung: Der Mensch gehört nicht primär der Kirche, sondern Gott selbst – was freilich nicht eine oberflächliche „moderne“ Gegensätzlichkeit zwischen Gott (Christus) und Kirche bedeuten muss.

Für die im 20. Jh. breit vertretene Unterscheidung Jesu von der Kirche ist die Position von A. Loisy bemerkenswert. A. Loisy wies auf die Unmöglichkeit hin, die Botschaft Jesu (mit ihrer apokalyptischen Ausrichtung) unter der geänderten Perspektive von der „verspäteten“ Ankunft Jesu mit der realen Kirche total zu identifizieren. Dabei ist auch ihm nicht zu unterstellen, dass er für eine strikte Trennung Jesu von Kirche plädierte. Man kann ihm aber zustimmen, dass „der Zweck des Evangeliums der Zweck der Kirche geblieben ist“<sup>32</sup>.

Manche moderne Denker begannen die bekannte These von A. Loisy: „Jesus verkündigte die Königsherrschaft Christi, gekommen ist die Kirche“, in einem veränderten Sinne zu wiederholen. Nach J. Werbick ließ sich zu Beginn des 20. Jhs. (außerhalb der katholischen Diskussionen) fast schon ein historisch-theologischer Konsens greifen: Mit dem, was Jesus von Nazareth eigentlich gewollt hat, war Kirche nicht zu machen. In dieser Konfrontation schien die Kirchengründungsproblematik zu einer für die katholische Kirchen-Apologetik hoffnungslosen Angelegenheit zu werden, „der man sich dann auch argumentativ nicht

---

<sup>31</sup> Vgl. K. Rahner, *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, in: Schriften zur Theologie 14, 73.

<sup>32</sup> A. Loisy, *Evangelium und Kirche*, München 1904, 114; zit. nach J. Werbick, *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 390.

mehr gewachsen fühlt, so dass man sie – im sog. ‚Antimodernismusstreit‘ – durch rigide Disziplinierungsmaßnahmen abzuwehren versuchte“.<sup>33</sup>

Aus dem Problemkreis der Kritik an die Kirche in der Moderne kann man nach J. Werbick die schmerzliche Frage ableiten:

„Ist Kirche nicht nur Verrat an dem, was Jesus von Nazareth wollte, sondern darüber hinaus der zum Scheitern verurteilte Versuch, institutionell zu gewährleisten, was nur individuell gelebt und verantwortet werden kann?“<sup>34</sup>

### 3.1. Kritik an der Kirche als „unmöglicher Institution“

Für die neuzeitliche Kritik an die Existenz der Kirche selbst sind die Stellungnahmen besonders bemerkenswert, die entweder in Verteidigung der Sache Jesu auftreten wollen oder umgekehrt die Intention Jesu selbst bezweifeln. Zu diesen Positionen gehören einerseits die Aussagen von S. Kierkegaard und W. Solowjew, und andererseits die Kritik von F. Nietzsche und seinem Weggefährten F. Overbeck, die auf die Spannung zwischen Authentizität der Botschaft Jesu und der Berechtigung von der Existenz der Kirche zielt.

S. Kierkegaard kritisierte die sog. Verkirchlichung des Christseins, die seiner Meinung nach notwendig zur Entchristlichung führen muss. Dieser Weg geht für ihn mit der Verbürgerlichung einher, was zum Einbau der Christusunachfolge in einer vom Vorteilskalkül regierten Gesellschaft führt. Diese „entchristliche“ Form des Christentums bewirkt, dass „man den (religiösen) Gewinn des Christseins einstreichen, aber den Anforderungen der Christusunachfolge sich entziehen will“<sup>35</sup>.

Die Zwiespältigkeit, ja Unmöglichkeit der Kirche liegt für S. Kierkegaard offenkundig darin, dass die Übersetzung des Christlichen ins Gesellschaftliche das Christsein selbst –

---

<sup>33</sup> J. Werbick, *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 390-391.

<sup>34</sup> J. Werbick, *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 391.

<sup>35</sup> J. Werbick, *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 392.

die Nachfolge Christi – unmöglich macht. Man kann zustimmen, dass eine so gestellte Kritik an die Kirche in vieler Hinsicht berechtigt ist, doch trifft dieses Problem jede Institution, gerade eine solche, die mit der Loyalität ihrer Mitglieder rechnen will und zugleich an sie größere Ansprüche stellt. Diesen Widerspruch hat treffend Wladimir Solowjew in seiner „Kurzen Erzählung vom Antichrist“ ausgedrückt: „...um angenommen zu werden, dazu muss man angenehm sein.“<sup>36</sup>

Die Kritik von W. Solowjew und S. Kierkegaard ist dem Christentum gegenüber durchaus wohlwollend, von mehreren Aspekten aus gesehen sogar konservativ. Beide mahnen die Kirche, weil ihnen das Christsein eine wertvolle Sache ist. Eine andere Anschauung kann man bei Friedrich Nietzsche finden. Das kirchliche Christentum ist seiner Meinung nach nicht nur im faktischen Gegenteil zu Christus, sondern nach Nietzsche sind das Jesuanische und das Kirche-Sein von der Sache her unvereinbar. F. Nietzsche verdächtigt die Kirche des Verrats der Sache Jesu, um sich an die Heilsbedürfnisse der menschlichen Massen anzupassen. Mittels dieser Anpassung gewann die Kirche die Macht über die Massen und ist so eine Herrschafts- und Weltreligion geworden.

Die Pointe dieser Kirchenkritik liegt nicht darin, dass die Kirche das authentisch Christliche ins Gegenteil – ins Antichristliche – verkehrt hätte, sondern darin, dass sie dies musste, wenn es Kirche – Christentum als Dauer, als geschichtliche Macht – geben sollte.<sup>37</sup>

Franz Overbeck entwickelte diese Kritik von Nietzsche weiter, indem er bestätigt, dass das Christentum seine Geschichte „in der Kirche“ nur wider Willen hat<sup>38</sup>. Er ging in seiner Kritik von der Vorstellung aus, dass die Institution der Kirche mittels ihrer Existenz in der Geschichte die nahe Ankunft Jesu ins Unendliche wegschob und so, anstatt der ursprünglichen altchristlichen Erwartung der nahen Ankunft Jesu, zu der Ansiedlung seiner Nachfolger in der Gegenwart gekommen ist. Den Widerspruch der altchristlichen

---

<sup>36</sup> J. Werbick, *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 394.

<sup>37</sup> J. Werbick, *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 396.

<sup>38</sup> J. Werbick, *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 397.

Eschatologie und der Zukunftsstimmung der Gegenwart hielt F. Overbeck für die Grundursache dafür, dass das Christentum mit der Gegenwart auseinandergeht. Seiner Meinung nach „kann eine Kirche von dem apokalyptischen Erbe der authentischen Jesu-Überlieferung nicht geschichtlich überleben, und dies gerade in einer Moderne, die sich durch und durch geschichtlich und zukunfts offen versteht“.<sup>39</sup> F. Overbeck sah den reinen Widerspruch also zwischen der apokalyptisch gefärbten Reich-Gottes-Ankündigung Jesu und der Existenz von einer Kirche.

Das Problem mit der Kirche als Institution (vor allem im Hinblick auf die urchristliche Naherwartung der Ankunft Christi) ist freilich nicht nur eine neuzeitliche Angelegenheit. Die Kritik, die auf die Möglichkeit (Unmöglichkeit) der Vertretung der Sache Jesu in der Geschichte gezielt hat, gewann in den letzten Jahrhunderten unter den modernen Umständen zwar neue Schärfe, aber das Bedürfnis, die mögliche Kluft zwischen der Jesu-Überlieferung und deren Verwirklichung in einer kirchlichen Institution zu überwinden, war schon früher im Christentum spürbar. Davon zeugen die verschiedenen monastischen Traditionen, die Entstehung und Entwicklung der Orden und auch die immer aufkeimenden „charismatischen“ Bewegungen. Im Unterschied zu der Verkündigung Jesu war allerdings der Akzent von der erwarteten Ankunft der Gottesherrschaft inmitten der Welt auf ihre Ankunft in die individuelle Geschichte des Einzelnen verschoben. Es kam zu einer weitgehenden Individualisierung der Nachfolge Jesu und der Zukunftsperspektive des christlichen Glaubens. Aus der Begegnung mit Gott, der als Richter am Ende der Geschichte kommt, ist die Begegnung mit Gott am Ende des eigenen individuellen Lebens geworden. Dabei geht es bei dieser Individualisierung um einen vieldeutigen Prozess, bei dem allerlei verborgen werden kann: Die Ordenswahl des mittelalterlichen Menschen, die einfache Sorge um das seelische Heil, aber auch die postmoderne Auswahlmentalität eines Menschen, der sich das wählt, was ihm momentan passt.

Nach J. Werbick pendeln die kirchliche Gemeinschaften gegenwärtig zwischen zwei institutionellen Selbstverständnissen hin und her: dem Anbieter-Selbstverständnis, welches das Bemühen der Christen – akzeptabel in der Welt zu sein – verstärken will. Und dem

---

<sup>39</sup> J. Werbick, *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 397.

kerygmatisch-dogmatischen Selbstverständnis, welches die Kirche zum Sprachrohr Gottes macht, der die Pflichten und Normen verkündet.<sup>40</sup> Dennoch sucht man in der gegenwärtigen theologischen Diskussion eine dritte Position. Die Kirche darf sich nicht einfach mit dem „Geist der Welt“ identifizieren oder sich auf das gleiche Niveau mit Gottes Wort begeben und sich der Welt als eine Stuhlbesitzerin Gottes präsentieren. Die Kirche ist vielfach mit der Welt verflochten und darauf angewiesen, die kritische Korrelation zwischen der biblischen Überlieferung und den Herausforderungen der jeweiligen Gegenwart immer aufs Neue zu suchen und zu ermitteln, und das alles ohne den Eindruck zu erwecken, dass es ihr um eine Kirchendominanz geht.

Nach J. Werbick kann die Kirche die moderne Sehnsucht nach der Selbstverwirklichung akzeptieren, aber nur insofern, als diese Tendenz als eine Hingebung oder sogar Verlorenheit in dem Anderen verstanden wird, dem Anderen, dem man in seiner Andersheit begegnet und aufschließt. Die Kirche soll versuchen, diese Herausforderung zur Hingebung und zum Aufschließen zu repräsentieren. Dadurch kann sie eine Antiinstitution werden, die sich gegen die Logik der gegenwärtigen Selbstbehauptung und Aneignung stellen wird.

### 3.2. Kirche als eine „mögliche Institution“

Der Schlüsselpunkt befindet sich im Verständnis der Beziehung von dem Reich Gottes und der Kirche. Einerseits gibt es da die Gefahr, dass die Idee von der eschatologischen Verheißung zur Billigung einer politischen Macht missbraucht, und andererseits, dass die Idee von Reich Gottes total verinnerlicht und entpolitisiert wird. Einige Anläufe zur ersten

---

<sup>40</sup> Vgl. J. Werbick, *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 397. J. Werbick erinnert an das bekannte Dilemma von Peter L. Berger: Will das Christentum für die Gesellschaft relevant sein, dann muss es sich ihr angleichen; will es jedoch als solches überleben, dann muss es die Reihen schließen und akzeptieren, dass es als eine kognitive Minderheit, als Sekte betrachtet wird. Also, entweder erhält sich die Kirche ihre Identität oder passt sie sich der Welt an und so verliert sie ihren Sinn. Dazu vgl. P. L. Berger, *Zur Soziologie kognitiver Minderheiten*, in: *Internationale Dialogzeitschrift* 2 (1969), 127-132; näher in: *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, 298-299.

Gefahr finden wir schon bei Apostel Paulus (Röm 13,1-7), zur zweiten z. B. bei Augustinus und Martin Luther.

Bei der Lösung des Verhältnisses von der Kirche und dem Reich Gottes lassen wir uns vom Text J. Werbicks weiterführen. Er verdeutlicht, dass F. Overbeck sich in seiner Kritik geirrt hatte, als er die geschichtliche Realität der Kirche und das im Evangelium verkündete nahe Ende der Geschichte in den Widerspruch gestellt hat. Die Verkündigung Jesu von der nahen Ankunft Gottes hat nämlich keine passive Erwartung vorausgesetzt, sondern Mitarbeit und Antizipation. Welt und Geschichte sind nicht eine Domäne von Satan, er wurde doch schon gestürzt... (Lk 10,18) Die neue Welt des Reiches Gottes wird schon antizipiert, sie fängt schon in Taten Jesu und seiner Jünger an. Die Kirche beginnt in der Sendung derer, die mit Jesus das Volk Israel sammeln, die sich der Gottesherrschaft und ihrer größeren Gerechtigkeit unterstellen, die die Verlorenen und Zerstreuten, Zweifelnden und Verzweifelnden zusammenrufen. Die Kirche beginnt dort, wo der Messias für das Volk stirbt, „um die versprengten Kinder Gottes wieder zu sammeln“. (Jn 11,52) Die Zeit der Kirche ist Zeit des Sammelns und Entscheidens. Es geht nicht nur um ethisch-ritualische Antizipation. Kirchliche Gemeinde solle selbst als Realisierungsfeld der geistgewirkten und endzeitlichen Gerechtigkeit und als Darstellung des endzeitlichen Handelns Gottes in dieser Welt verstanden werden.<sup>41</sup>

Für die Kirche bleibt die Frage, ob und wann es möglich ist, dass eine Institution das Tun Gottes repräsentiere. Die Welt versteht den Machtkampf, aber sie lässt keine Macht zu, die „von außen“ kommt, die nicht völlig aus dieser Welt ist. Dadurch jedoch kann die apokalyptische Dimension der Kirche als einer Gesellschaft der Nachfolge verstanden werden, die sich selbst und den Menschen vor die Entscheidung stellt, was er wählen wird: den Herrschaften der Weltmächte oder Gott zu dienen. „Die Kirche hat sich von ihrem Anfang an als die Trägerin dieses apokalyptischen Wissens verstanden und immer wieder neu diese Entscheidung zu aktualisieren versucht.“<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Vgl. J. Werbick: *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 403-405.

<sup>42</sup> J. Werbick: *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 406.

Es scheint, dass man die Kirche als endzeitliche Institution gerade aus dem Antagonismus zwischen der neuen Gerechtigkeit der Gottesherrschaft und der Herrschaft der Götzen und Mächte verstehen muss. J. Werbick erinnert daran, dass in den letzten Jahrzehnten, vor allem die lateinamerikanische Befreiungstheologie diesem Antagonismus empfindlich verhaftet ist und zitiert den Theologen Jon Sobrino:

„Sie verkündigt das Reich, und deshalb ist sie evangelisierend, aber sie klagt auch das Antireich an und ist prophetisch, sie ist schlechte Nachricht für die Unterdrückten. Dass sie beides gleichzeitig tut, verzeiht man ihr nicht.“<sup>43</sup>

### 3.3. Die Institution der Kirche und ihr Zeugnis

Bei diesem Bemühen balanciert die Institution der Kirche auf Messers Schneide sozusagen. Sie kann sich selbst zu schnell und leicht für die Wächterin der Gerechtigkeit Gottes halten. Die Kirche soll die apokalyptische Entscheidungssituation aber so vergegenwärtigen, dass sie ihre Dringlichkeit und ihre geschichtliche Konkretheit nicht verliert, sich zugleich aber vor einem Hineinziehen in die je aktuellen Freund-Feind-Grenzziehungen der Welt wehrt. (Das Ausbalancieren und Ausformulieren dieser Problemstellung bedarf einer Klugheit und Umsicht der Kirchenvertreter im Vorfeld, um den in der Praxis üblichen und wenig kompetenten Medienkommentaren vorzubeugen.)

Die Kirche selbst sollte sich rechtzeitig ausdiskutieren, wer wann und wie kompetent für die institutionalisierte Vertretung des apokalyptischen Zeugnisses ist. Dieses kann nur in einem dauernden und doppelten Blick gelingen: Auf Jesus Christus, den Gekreuzigten, und auf die Situation unserer Welt. Im Blick auf das Kreuz Jesu soll der Kirche bewusst werden, dass sie nicht automatisch auf der Seite Gottes steht, sondern selbst in den erwähnten Antagonismus hineingezogen werden kann und wird, dass sie von der Sünde geprägt ist und von der Unfähigkeit, inmitten zahlreicher schwerer Entscheidungssituationen richtig zu entscheiden, gelähmt wird. Die Kirche selbst muss auf dem Weg der Kreuznachfolge wieder hinausgehen und sich auf die Seite des Lebens und

---

<sup>43</sup> J. Sobrino: *Gemeinschaft, Konflikt und Solidarität in der Kirche*, 864; zit. nach J. Werbick: *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 406.

der Unterdrückten stellen. J. Werbick endet seinen Text mit dem Vorschlag, wie das institutionalisierte Zeugnis (der Kirche) bei aller Gebrechlichkeit aussehen und realisiert werden kann.

Der Ort von Kirche ist drinnen und draußen zugleich.

Sie hat das *Außerhalb* der Welt – jedenfalls das Außerhalb zum Machtbereich der Mächte und der Sünde – *innerhalb* dieser Welt zu bezeugen und in gewisser Hinsicht auch zu repräsentieren [...] Ihr Platz ist drinnen und draußen zugleich, und das in christusspezifischer Zuspitzung:

- *drinnen*: bei denen, die in dieser Welt unter die Räder kommen, um ihnen Gottes gute Herrschaft zu bezeugen und den Rädern in die Speichen zu greifen, bei denen, die das Geschäft der Götzen und Mächte betreiben, um ihnen die Umkehr dringlich und Gottes Herrschaft verheißungsvoll zu machen;
- *draußen*: bei denen, die in dieser Welt, so wie sie ist, nicht vorkommen dürfen oder doch nicht so vorkommen dürfen, wie sie sind, mit ihren Ängsten und Niederlagen, ihrer „unrealistischen“ Sehnsucht nach Leben und Auferstehung; *draußen*: bei all dem, was ausgegrenzt und verdrängt werden müsste von denen, die es nicht wahrhaben wollten.<sup>44</sup>

Kirche ist da bei dieser Werbicks Auffassung als die Institution, nicht als eine U-Topie, der konkrete, raumzeitliche bestimmbare Ort, an dem der Zugriff der Mächte noch nicht völlig außer Kraft gesetzt ist, aber auch nicht mehr einfach wehrlos hingenommen wird. Diese Kirche, das sind die Orte, an denen, mitten und unter den Ängsten, Klagen, Hoffnungen und Freuden der Menschen, Gottes Wort vorkommen und zu Wort als die heilsame Herausforderung kommen darf.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> J. Werbick: *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 408.

<sup>45</sup> Vgl. J. Werbick: *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, 409.

#### 4. Karl Rahner und fundamentaltheologische Versuche der Überwindung der Entfremdung (zwischen Neuzeit und katholischer Kirche)

Das Werk von Karl Rahner ist sozusagen eine Landkarte, auf der man die gesamte Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts lesen kann. Er gehörte zu jenen Theologen, denen es von Beginn ihrer Arbeit an immer stärker ins Bewusstsein kam, dass man an der Schwelle zu einer neuen kirchengeschichtlichen Zeit steht, in der die alten Modelle nicht mehr hilfreich sind. Dabei kann K. Rahner seiner Naivität wegen bezüglich seiner Haltungen zur Neuzeit (was wurde ihm zeitweise vorgeworfen) nicht beschuldigt werden. Sein Werk sammelt und erschließt eine tiefe und lange Tradition des theologischen Denkens, des geistlichen Betens und Lebens und auch der kirchlichen Lehre und weist zugleich in eine Verantwortung hinein, deren Größe K. Rahner selbst durch seine Interpretation des Konzils als „Anfang eines Anfangs“ geeignet ausgedrückt und durch seine Bestimmung der Moderne als „Selbstmanipulation des Menschen, in der der Mensch verloren gehen kann“, ohne Illusionen eröffnet hat.<sup>46</sup>

G. Essen bemerkt in seiner Behandlung über die fundamentaltheologische Konfrontation der katholischen Theologie mit der Neuzeit, dass auch mehrere Vertreter der katholischen Theologie (zum Beispiel H. de Lubac, H. Urs von Balthasar, R. Guardini), die die neuscholastische Denkform überwunden und die zeitgenössische Philosophie in Anspruch genommen haben, die Neuzeit als die eigene „christliche“ Epoche anzunehmen abgelehnt hatten. Für alle führt G. Essen als Beispiel die Kritik von R. Guardini an: „Die Neuzeit wird insgesamt als eine Gegenbewegung zum christlichen Offenbarungsglauben gewertet, weil sich in ihr der Wille zum autarken ‚Autonomismus‘ durchgesetzt habe.“<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Vgl. R. A. Siebenrock, *Einleitung*, in: Karl Rahner in der Diskussion, Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse, 32.

<sup>47</sup> G. Essen, „*Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch*“, 32. Vgl. auch R. Guardini, *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, 125.

Karl Rahner unterscheidet sich allerdings von anderen Vertretern der katholischen Theologie, die in der vorkonziliaren Zeit grundsätzlich für die Wende zum neuzeitlichen Denken plädierten, in der Hinsicht, dass er die von neuzeitlicher Philosophie gestellten Aufgaben für das Reflexionsniveau gefunden hat, hinter das die katholische Theologie nicht zurück kann und nicht zurück gehen darf. Nach K. Rahner tritt in der neuzeitlichen Anthropozentrik trotz deren „inneren Zwiespältigkeit“ etwas genuin Christliches zutage: nicht der Mensch ist in der neuzeitlichen Sicht dem Kosmos Untertan, sondern das Subjekt, von dessen subjekthafter Freiheit das Schicksal des ganzen Kosmos abhängig ist.<sup>48</sup> Durch die Konzentration des neuzeitlichen Denkens auf den Menschen bietet sich der Theologie die Chance, nun auch ihrerseits die theologische Begründungsproblematik auf die Anthropologie zu konzentrieren und somit das der Offenbarungswahrheit entsprechende Denken heranzuziehen.

Karl Rahner hat mit diesem Zugang zur Neuzeit die neuscholastische extrinseizistische Geltungssicherung der christlichen Glaubenswahrheit dadurch zu überwinden versucht, dass er die wesentliche Hinordnung des Menschen auf die übernatürliche Offenbarung aufweisen wollte. Mit dieser Wende wurde der Versuch verwirklicht, mittels dessen die Legitimität der Neuzeit von der Seite der katholischen Theologie anerkannt werden sollte. Die neuzeitlichen Interessen an der subjekthafter Freiheit des Menschen sollten auf ihre biblischen Wurzeln in der Tradition des Schöpfungs- und Inkarnationsglaubens hin verstanden werden. In mehreren neuzeitlichen Ansprüchen wurden eigene christliche Motive entdeckt, vor allem im Bereich der Menschenrechtsthematik. Der Verweltlichungsprozess selbst hat begonnen, als „ursprünglich christliches Ereignis“

---

<sup>48</sup> K. Rahner verdeutlicht: „Diese ganze Philosophie ist, wenn man will, zutiefst unchristlich, insofern sie (mit wenigen Ausnahmen, etwa Blondel) eine Transzendentalphilosophie des autonomen Subjekts treibt, das sich der transzendentalen Erfahrung verschließt [...] Aber dieselbe Philosophie ist auch zutiefst christlich (mehr, als ihre traditionellen Kritiker in der scholastischen Schulphilosophie der Neuzeit verstanden haben), weil für ein radikal christliches Verständnis der Mensch letztlich nicht ein Moment in einem Kosmos der Sache ist, untertan dem von daher konstruierten Koordinatensystem ontischer Begriffe, sondern das Subjekt, von dessen subjekthafter Freiheit das Schicksal des ganzen Kosmos abhängig ist.“ Vgl. K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in: *Schriften zur Theologie VIII*, 56-57.

gewertet zu werden und auch die Folgen des christlichen Schöpfungs- und Inkarnationsglaubens in diesem Prozess wurden als solche ausgewertet.<sup>49</sup>

Dieses Bestreben Karl Rahners – sich ehrlich mit der neuzeitlichen Problematik zu konfrontieren – fand seinen Ausdruck auch in seinen ekklesiologischen Themen. Er hat seine Ekklesiologie auf ähnliche Weise wie andere theologische Themen konsequent im Horizont des modernen Selbst- und Weltverständnisses des Menschen entwickelt. Die Frage nach der Kirche mitten in der Neuzeit war bei Karl Rahner nicht von außen als eine theoretische Frage herangetragen worden, sondern er hatte sein Kirchenverständnis als theologische Begleitung des je aktuellen Selbstvollzugs der Kirche erarbeitet und verstanden. Das ist in seiner Ekklesiologie immer vorgekommen, ob es um die theologische Bearbeitung der Situation der Kirche nach dem Ersten Weltkrieg gegangen ist, oder ob die Problematik und die Themen der Vorkonzils-, Konzils- und Nachkonzilsjahre der Kirche behandelt wurden.<sup>50</sup>

Schon in den frühesten Überlegungen Rahners kommt auch das Kirchenthema im Zusammenhang mit seinem dauernden Bemühen vor, den Menschen in seinem Erkennen im unmittelbaren Verhältnis zu Gott wahrzunehmen und zugleich dieses Gott-Mensch-Verhältnis in seiner grundsätzlichen Geschichtlichkeit zu ergreifen. Nur im geschichtlichen Rahmen nämlich, in welchem sich das Verhältnis des Menschen zu Gott ereignet, kann man nach K. Rahner über Jesus Christus und seiner Weiterwirkung in der Kirche sprechen: „In den Lebensäußerungen der Kirche – dabei hat Rahner zunächst vor allem die Sakramenten vor Augen – begegnet der in Jesus ergehende Ruf Gottes ins übernatürliche Leben, das Gott selbst aus dem Innersten des Menschen heraus trägt, geschichtlich-konkret.“<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Diese Überzeugung hat sich auf dem II. Vatikanum auch geäußert, vor allem in der „Erklärung über die Religionsfreiheit“.

<sup>50</sup> Vgl. W. Schmolly, *Rahners systematischer Verstehensansatz der Kirche*, in: Karl Rahner in der Diskussion, Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium, 270.

<sup>51</sup> W. Schmolly, *Rahners systematischer Verstehensansatz der Kirche*, 276.

Zum theologischen Grundverständnis der Kirche bei K. Rahner gehörte also von den ersten Arbeiten an erstens die Überzeugung, dass der Mensch Geist ist und als solcher (gerade als der Freie) vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung steht, denn inmitten seiner Transzendenz auf das Sein Gottes vollzieht der Mensch die freie Bejahung des kontingenten und zufälligen endlichen Seins [...] Und zweitens: Die Offenbarung Gottes muss sich dort ereignen, wo der Mensch als geschichtlicher Geist in Raum und Zeit immer schon ist [...], an einem konkreten Punkt der Geschichte der Menschheit [...] <sup>52</sup>

In dieser Auffassung spiegelt sich das typische rahnersche Bestreben ab, für den modernen Menschen die Möglichkeit des Gott-Mensch-Verhältnisses im Menschen selbst zu eröffnen und dieses Verhältnis in menschlicher Erfahrung herauszustellen, und zugleich die „Kirchensache“ als eine Angelegenheit darzustellen, die mit dem modernen Akzent an die Geschichtlichkeit zustimmt. <sup>53</sup>

Sein Grundverständnis von Kirche und das Bestreben um die Überbrückung zwischen der Neuzeit und der Kirche fanden bei Rahner den konkretesten Ausdruck in seinen pastoralorientierten Arbeiten. Eine besondere Bedeutung haben seine Analysen zur Situation der zerfallenden Volkskirche, wozu es allmählich überall in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg gekommen ist, und vor allem seine Formulierungen der Konsequenzen für den Strukturwandel der Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, die er zur Vorbereitung der gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD (1971-1975) veröffentlichte. <sup>54</sup> Die momentane Situation der Christen und der Kirche sollte nach K. Rahner als die Situation eines Übergangs von einer mit der früheren homogen – profanen Gesellschaft und Kultur korrespondierenden Volkskirche zu einer Kirche als der Gemeinschaft derjenigen Glaubenden verstanden werden, die sich in einem je persönlichen, freien Glaubensentschluss auch kritisch absetzen von dem durchschnittlichen Meinungen und Empfinden ihrer gesellschaftlichen Umwelt, und die auch den eigentlich theologischen

---

<sup>52</sup> Vgl. W. Schmolly, *Rahners systematischer Verstehensansatz der Kirche*, Anmerkung 3, 274-275.

<sup>53</sup> Ich widme mich dieser Auffassung der apriorischen Verwiesenheit des Menschen auf das Sein Gottes bei K. Rahner, von der seine theologische Arbeit ganz geprägt ist, mehr in weiteren Kapiteln dieser Arbeit.

<sup>54</sup> K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg im Breisgau 1989.

Glauben vielleicht gerade in und durch ein kritisches Verhältnis zu ihrer Gesellschaft und zu deren beherrschenden Mächten finden und eigentümlich prägen.

Karl Rahner plädierte in den ersten Jahren nach dem II. Vatikanum für den Mut des Aufgebekönnens nicht mehr lange haltbarer Positionen, dafür, dass die Kirche sich für Christen öffnet, die durch eine eigene Glaubensentscheidung auch in ihrem Glauben eigenständiger geworden sind, die ihre kritische Distanz zu den um sich greifenden zerstörerischen gesellschaftlichen Plausibilitäten und Wertsetzungen ja nur leben können, wenn man sie auch innerkirchlich als Entscheidungssubjekte ernst nimmt. Dieser Ausgangspunkt trachtet danach, den Vollzug des Kirchenlebens immer mehr von unten zu verwirklichen – die Kirche wird in Zukunft auf das Subjektwerden der Menschen im Glauben bauen müssen, sie wird sich von der Basis her (Basisgemeinden) aufbauen.

Einer von unten, vom Glauben der Mitglieder her gewachsenen Kirche wird die Unterscheidung von sog. Laien und Amtsträgern, eine ständische Gliederung höher und nieder gestellter Menschen kaum mehr etwas bedeuten, nur die Unterscheidung der Rollen bleibe. K. Rahner sprach in diesem Text (*Strukturwandel der Kirche*) die sympathische Vision einer Kirche aus, bei der die Autorität des Amtes eine Autorität der Freiheit und die Verkündigung des Evangeliums gemeinsame Aufgabe aller Glaubenden werden wird.

J. Werbick musste in seinem fundamentaltheologischen Werk über die Kirche<sup>55</sup> auch nach 20 Jahren konstatieren, dass die zentralistisch-restaurative Kirchenrealität in den folgenden Jahrzehnten die Träume K. Rahners im Keim erstickt, und die kirchliche Strategie sich noch immer auf die Erhaltung der Reste von Volkskirche und auf den pastoral-sakramentalen Service eingestellt hat. Umso mehr haben wir gute Gründe, nach der rahnerschen Vision der Kirche zu streben und dadurch „eine heilsame und herausfordernde Alternative zu der ‚Nach-uns-die-Sintflut‘ Mentalität der postmodernen Konsumgesellschaften sichtbar und lebbar machen zu können“.<sup>56</sup>

Aufgrund der oben erwähnten Gründe wollte ich die Position K. Rahners als den Theologen und Kirchenmenschen der Neuzeit gegenüber kurz andeuten, bevor ich sein

---

<sup>55</sup> J. Werbick, *Die Kirche/Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg im Breisgau 1994.

<sup>56</sup> J. Werbick, *Die Kirche/Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, 134.

Denken eingehender würdige. In der Kirche war es während des letzten Jahrhunderts schwierig, einen anderen Theologen zu finden, der auf ähnliche Weise so redlich und offen vom eigenen Kirchenboden her der neuzeitlichen Realität entgegen gekommen wäre, und das sowohl in seinen philosophisch-theologischen Begründungen, als auch in pastoralorientierten Ausführungen.<sup>57</sup>

#### 4.1. Die Kritik der nachkonziliaren Fundamentaltheologie an K. Rahners inkonsequenter Wende zur Neuzeit

Die erwähnte Überbrückungsposition K. Rahners zwischen dem modernen Denkens und der katholischen Kirche, zwischen der heutigen und der neuscholastischen Theologie, ist in der Geschichte der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts unstrittig, dennoch ist diese Position K. Rahners auch mehreren Einwänden und Korrektiven unterstellt worden. Deshalb möchte ich beim ersten Entwurf des rahnerschen Denkens im Kontext der neuzeitlichen Problematik (und ihrer [Un]Bewältigung von der kirchlichen und theologischen Seite her) die Kommentare noch erwähnen, die trotz der grundsätzlichen Anerkennung der neuzeitlichen Orientierung der Theologie K. Rahners diese Orientierung kritisch (als noch immer ungenügend) werten.

Es geht mir um die Fundamentaltheologen, die bei der fundamentaltheologischen Vermittlungs- und Begründungsarbeit unter den gegenwärtigen Bedingungen die Schlüsselrolle des Autonomieprinzips im neuzeitlichen Denken betonen. Georg Essen führt kritisch z. B. an die Adresse Rahners an, dass sogar ein solcher Protagonist der anthropologischen Wende in der katholischen Theologie wie Karl Rahner die neuzeitliche Transzendentalphilosophie als „zutiefst unchristlich“ bewertet hat, weil „sich in ihr das ‚autonome Subjekt (nach seiner Meinung) einer ‚transzendentalen Erfahrung verschließe“.<sup>58</sup> G. Essen stellt damit zugleich die Frage, ob K. Rahner selbst bei aller

---

<sup>57</sup> Ich widme mich ausführlicher den Texten Rahners, die sich auf die Praxis und den Strukturwandel der Kirche orientieren, in weiteren Kapiteln meiner Arbeit.

<sup>58</sup> Vgl. G. Essen, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, 36-37.

theologischen Aufarbeitung der Neuzeit den (neuzeitlichen) Anspruch nicht unterschätzt hat, die gültigen Kriterien zur Beurteilung von Geltungsansprüchen nur aus der Vernunft zu ziehen, wenn die Geltung und Verbindlichkeit der christlichen Wahrheit vor dieser autonomen Vernunft verteidigt werden soll.

Es fehlen für G. Essen bei K. Rahner die Aufstellung und Berücksichtigung der erstphilosophischen Fragen, was zur Folge hatte, dass „der geltungstheoretische Anspruch der autonomen Vernunft theologisch unterlaufen werden konnte“.<sup>59</sup> Nach dieser Kritik (von G. Essen) vernachlässige man infolgedessen die methodologische Unterscheidung von Theologie und Philosophie auch und trotz der Verteidigung des Wahrheitsrechts des christlichen Glaubens auf dem Boden des Subjekt-Denkens wurde diese Verteidigung dennoch nicht in der Instanz der autonomen Philosophie stattgefunden.

Es scheint, dass G. Essen den rahnerschen Übergang von Transzendentalphilosophie zu Transzendentaltheologie für zu oberflächlich oder billig hält, wobei er das theologische Apriori bei Rahner als einfach gesetzt und dem neuzeitlichen Interesse an Freiheit und Emanzipation übergeordnet ansieht, ohne sich K. Rahner mit diesem Interesse und seinen Begründungen wirklich auseinandergesetzt zu haben.

Man kann eine Unterschätzung der erstphilosophischen Fragen bei K. Rahner freilich zulassen, es ist allerdings redlich daran zu erinnern, dass sein theologisches Apriori (v. a. das sog. übernatürliche Existenzial ist gemeint) ursprünglich im Rahmen der katholischen Dogmatik und für das Bedürfnis der Auslegung der kirchlichen Lehre von der Gnade Gottes entwickelt wurde. Und was die ungenügende Unterscheidung von Theologie und Philosophie angeht – K. Rahner würde diese Meinung nicht leugnen, vielmehr auf sein Bestreben einer Überwindung der von der Neuscholastik zu streng konzipierten Unterscheidung beider Fächer hinweisen.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> G. Essen, „*Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch*“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, 37.

<sup>60</sup> Vgl. dazu H. Schöndorf (Hg.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, 18-19; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 35-36.

Ähnlich wie G. Essen erachten auch A. Raffelt und H. Verweyen den Übergang von der Transzendentalphilosophie zu einer transzendentalen Theologie im Werk Rahners für problematisch. Sie schätzen, dass K. Rahner der erste war, der die von M. Blondel und J. Maréchal initiierte Rezeption des transzendentalen Denkens in die katholische Theologie entschlossen übernommen hat. Sie bemerken aber auch, nachdem J. B. Metz die „transzendente Subjekttheologie“ Rahners als hinderlich für die Wahrnehmung der wirklichen geschichtlichen Erfahrung in ihren gesellschaftlichen Widersprüchen und Antagonismen kritisierte, dass auf diesen Vorwurf leider weder von Rahner noch von einem anderen Theologen mit philosophisch stichhaltigen Argumenten ernsthaft reagiert wurde.<sup>61</sup> Als die unangenehme Folge dieser Vernachlässigung – der transzendentalen Theologie durch subjekttheoretisch intensivere Reflexionen auf die Spur zu kommen – fanden (nach A. Raffelt und H. Verweyen) nun die diversesten philosophischen Strömungen in der katholischen Theologie zumindest eine zeitweilige Unterkunft, und in der gegenwärtigen Theologie würden sich Prämoderne und Postmoderne dank ihrer gemeinsamen Abneigung eines radikalen Auslotens dessen, was Freiheit und Autonomie für Ethik und Theologie bedeuten, die Hand geben.<sup>62</sup>

G. Essen nennt dennoch unter den gelungeneren Versuchen, die in diese Problematik angemessen eingegriffen haben, die fundamentaltheologischen Ansätze von Helmuth Peukert, Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper. Bei H. Peukert geht es um die Aufarbeitung der Theorie des kommunikativen Handelns als einer Basistheorie wissenschaftlicher Rationalität, wie sie sich in Habermas' Universal- und Appells Transzendentalpragmatik befindet. H. Peukert versucht in seinem Ansatz durch die kommunikationstheoretische Reformulierung von Kants Antinomie der praktischen Vernunft die handlungstheoretische Relevanz des christlichen Glaubens zeigen. Er

---

<sup>61</sup> H. Vorgrimler stimmt diesem Vorwurf nicht ganz zu und sagt: „In der Sekundärliteratur zu Rahner – die nicht unbedingt von ‚angesehenen Theologen‘ stammen muss, da unbekannte Nachwuchstheologen ja auch denken und nachweisen können – wurde deutlich genug herausgearbeitet, dass bei Rahner das Kategoriale, Geschichtliche, Konkrete in der Gotteswahrnehmung für das Subjekt nicht das Sekundäre, nachträglich beliebig Hinzukommende ist, sondern dass zwischen dem Transzendentalen und dem Kategorialen ein nicht lösbares gegenseitiges Bedingungsverhältnis waltet.“ In: H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, 122.

<sup>62</sup> Vgl. A. Raffelt/H. Verweyen, *Karl Rahner*, 130.

verknüpft die Thematisierung der neuzeitlichen Freiheits- und Subjektivitätsproblematik mit der Frage nach dem unbedingten Seinsollen des Anderen, wodurch er die Möglichkeit des philosophischen Sinnaufweises des christlichen Glaubens entwirft.

H. Verweyen und T. Pröpper nehmen erstphilosophisch die Aufgabe ernst, den christlichen Glauben zu begründen, in Bezug auf die Selbstreflexivität des neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsdenkens. H. Verweyen wählt sich dabei als Ausgangspunkt die Selbstgewissheit des Ichs und seinen Anspruch auf Vollzug der unbedingten Einheit. Die christlich bezeugte Offenbarung will er als ein von Gott verfügtes, sinnstiftendes Geschehen aufweisen, das den Begriff letztgültigen Sinnes erfüllt und deshalb in letzter Vernunftautonomie anerkannt werden kann. T. Pröpper hingegen findet seinen Ausgangspunkt in der neuzeitlichen Entdeckung von Ursprünglichkeit der Freiheit. Er bemüht sich in seinem Entwurf, die neuzeitlich verfasste Freiheit in ihrer beanspruchten Unbedingtheit als nur formal verfasst herauszustellen, was ihre unaufhebbare Antinomie leugnet. So ergriffene Freiheit kommt seiner Meinung nach in einen Selbstwiderspruch, der gerade im Anspruch dieser Freiheit auf ihre eigene Selbstbestimmung beruht. T. Pröpper geht mit einer transzendental-philosophischen Analyse und mittels einer theologischen Kritik zur Durchsetzung des Freiheitsgedankens in der neuzeitlichen Geschichte zur Begründung der anthropologischen Relevanz des christlichen Glaubens über, der in Gott als dem sinnverbürgenden Grund die wirkliche Anerkennung der Menschenwürde bietet.<sup>63</sup>

Ich halte diese kritischen Anmerkungen und korrektivischen Ergänzungen zu den Thesen Rahners hinsichtlich seiner Position in der christlichen Argumentierung mitten in der Neuzeit für berechtigt; es ist aber ehrlich hinzuzufügen, dass neuere theologische Kritik im Vergleich zum Gedanken- und Problemkontext des Werkes Rahners gewissermaßen bereits aus anderen Denkprojekten- und Problemkontexten hervorgeht. Die „Gesprächspartner“ für K. Rahner waren vor allem Thomas von Aquin, I. Kant, J. Maréchal und M. Heidegger u. a., nicht die philosophischen Konzepte z. B. von J. Habermas und O. Appel, mittels derer die jüngeren Theologen ihre Entwürfe entwickeln.

---

<sup>63</sup> Vgl. G. Essen, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, 38-41.

Es sei auch gesagt, dass die von Rahner verwendeten Grundbegriffe für Mensch, Gott, Christus usw. nicht vor allem aus der Bibel entnommen, sondern philosophischer Art sind, und Rahners Denken ist in seinen dogmatischen Aussagen von der Philosophie geprägt. Andererseits bleibt bewusst, dass seine philosophisch geformten Begriffe und das Verfahren seines Denkens grundsätzlich der Dogmatik, also der Kirche dienen sollten.

K. Rahner hat es aufgrund seines Spracharsenals geschafft (welches er in großem Maße aus der ehrlichen Verarbeitung der neuzeitlichen Philosophie gewonnen hat), eine offenere lebendigere Sprache über Gott, Gnade, Mensch, Offenbarung und letztendlich über die Kirche zu benützen und daher nach und nach der Kirche und der katholischen Theologie mitten in der Neuzeit ein neues Selbstverständnis zu eröffnen. Er blieb trotz der großen Breite seines Denkens und seiner Themen, die er verarbeitet hat, bewusst zuerst der Theologe, in gutem Sinne des Wortes der Dogmatiker, dann erst Fundamentaltheologe oder Philosoph. Das könnte vielleicht eine kleine Rechtfertigung auch für die fehlende Aufarbeitung der sog. erstphilosophischen Fragen sein.

#### 4.2. Fundamentaltheologische Erwartungen aufgrund des rahnerschen Ansatzes

Ich habe im ersten Teil meiner Arbeit einen Versuch unternommen, die prekäre neuzeitliche Lage der kirchlichen Institution zu entwerfen und zugleich mittels der fundamentaltheologischen Ansätze, die im Verlauf der neuzeitlichen Geschichte konzipiert wurden, theologische Versuche dieser Problematik kurz darzustellen.

Seit der Zeit des II. Vatikanums geht es manchen Theologen bei der fundamentaltheologischen Beantwortung der neuzeitlichen Fragestellung immer seltener um bloße Verteidigung der kirchlichen (katholischen) Institution. Es geht (sollte gehen) um den Dienst der Kirche an den heutigen Menschen, um ihr Zeugnis vor diesem Menschen und um seine Rettung mitten in der modernen und postmodernen Humanitätskrise<sup>64</sup>. Geht

---

<sup>64</sup> Man kann sich unter dieser Bezeichnung die konkreten politischen, ökonomischen und ökologischen Krisenmomente vorstellen, die sich in der Gesellschaft „an der Grenzen der Moderne“ vorkommen.

es aber um dieses Zeugnis und den Dienst unserer Theologie wirklich? Kann unsere Theologie solche Entwürfe einbringen, so dass die Kirche unter den (post)modernen Bedingungen zu einer Institution der Humanitätsrettung für unsere Zeit wird? Für diese Fragen erwarte ich weitere Inspirationen im Werk von K. Rahner und von einigen anderen Denkern, die an seine Ansätze theologisch angeknüpft haben. Etwas davon wurde schon angedeutet.

Das bedrohte „Humanum“ zu schützen und zu fördern – das ist die Aufgabe, die mehrere Theologen in den letzten Jahrzehnten für notwendig erachteten. Die fundamentaltheologische Aufgabestellung von heute strebt an, den christlichen Glauben, seine sprachliche Verständlichkeit und seine Praxis im Bezug zum Unbedingten im Menschen herauszustellen und somit den Weg zur menschlichen Freiheit zu erschließen. G. Essen sieht heute eine der entscheidenden Aufgaben der Fundamentaltheologie darin, die Frage nach den realen Bedingungen für die Konstitution des verantwortlichen Subjektseins ausdrücklich zu stellen und das Christentum als solches zu motivieren, dass es sich von seiner Verantwortung für das weitere Schicksal der neuzeitlichen Freiheit nicht dispensiert, um sich in der gegenwärtigen Situation wirksam als ein Beitrag zur Menschwerdung des Menschen bezeugen zu können.<sup>65</sup>

In dieser Denkrichtung sehe ich K. Rahner verortet. Zwar ist er nicht derart spezifisch in die Problematik einer Gesellschaft „an den Grenzen der Moderne“ eingetaucht wie einige der jüngeren Theologen, die sich auf diese Fragen konzentrieren, aber diese Problematik war ihm bewusst und er hat sie auf seine Art und Weise erörtert und beantwortet.

Rahner treibt Theologie angesichts des möglichen Endes der Menschheit, im Bewusstsein der bleibenden Minderheitensituation der Christen und in der geistigen Atmosphäre eines radikalen weltanschaulichen Pluralismus.<sup>66</sup>

---

Grundsätzlicher geht es um ein Bekenntnis der Kirche zum heutigen Menschen, das die Kirche im II. Vatikanum im Text der Konstitution „Gaudium et spes“ am Markantesten getätigt hat.

<sup>65</sup> Vgl. G. Essen, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, 42-44.

<sup>66</sup> R. A. Siebenrock, *Aus der Mitte in die Welt/ Karl Rahner – aus der Generation „danach“*, in: *Christ in der Gegenwart* (Nr. 9/2004), 69.

K. Rahner hat dabei eingesehen, dass der Mensch gewissermaßen das Experiment selber wird – weil der Mensch sich immer in Freiheit gestaltet –, dennoch kann er nicht übersehen, dass sich „der Mensch zu einem schlaunen Tier, die Gesellschaft zu einem arbeitsbesessenen Termitenstaat zurückentwickeln kann, weil beide den Schmerz der Transzendenz betäuben“<sup>67</sup>. Im Hintergrund dieser rahnerschen Sorgfältigkeit um den Menschen stand keine nur momentan wahrgenommene Bedrohung, sondern eine theologische und spirituelle Auffassung des Menschen in seinem Bezug zu Gott.

Würde das Wort Gott verschwinden, so wäre der Mensch nicht mehr vor das eine Ganze der Wirklichkeit als solcher und nicht mehr vor das eine Ganze seines Daseins als solchen gebracht [...] Der Mensch hätte das Ganze und seinen Grund vergessen, und zugleich vergessen – wenn man das noch so sagen könnte – dass er vergessen hat. Was wäre dann? Wir können nur sagen: Er würde aufhören, ein Mensch zu sein. Er hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier.<sup>68</sup>

Es ist K. Rahner immer um den Menschen gegangen, auch damals, wenn es manchem höheren Vertreter der Kirche mehr um die jeweiligen kirchlichen Strukturen und je aktuellen Inhalte gegangen ist, als um den (glaubenden) Menschen selbst. Ich denke, dass man K. Rahner immer noch folgen kann und soll, in dem tiefgründigen Sinn, dem Menschen unserer Zeit zu folgen, einer Zeit, in der viele (im kirchlichen Dienst und im theologischen Bereich auch) das an den Menschen orientierte Interesse verlieren oder es nur sehr ungenügend wahrnehmen.

Die Absicht K. Rahners – von der Theologie her auf die Menschen zu zielen – halte ich für dauerhaft inspirierend. Da es mir um den Kirchenbegriff von K. Rahner geht, erachte ich besonders seine Vorstellungen über den Zusammenhang des von der Kirche verkündigten Heils und der von der bedrohten Menschheit erhofften Rettung für wichtig, weil sie mit der Kirche rechnen und zugleich, was die gegenwärtigen Herausforderungen betrifft, eine entsprechende Erneuerung der Kirche behelfen bzw. einfordern können.

---

<sup>67</sup> R. A. Siebenrock, *Aus der Mitte in die Welt/ Karl Rahner – aus der Generation „danach“*, 69.

<sup>68</sup> In diesen Worten schrieb Rahner über den Menschen in seiner Abhängigkeit von Gott: Mehr in der Meditation über das Wort „Gott“, in: *Grundkurs des Glaubens*, 54-61, hier 58.

## II. Der Kirchenbegriff bei K. Rahner vor dem Hintergrund seiner theologischen Hauptthemen

Es ist bekannt, dass K. Rahner zwar seine ganze theologische Arbeit im Rahmen der Kirche und für die Kirche gebildet hat, aber seine ekklesiologischen Texte wurden niemals in ein einheitliches, komplexes Werk zusammengefasst. Trotzdem er kein nur der Ekklesiologie gewidmetes Werk aufgeschrieben hat, ziehen sich die ekklesiologischen Themen durch alle seine Texte. Man spricht sogar davon, dass K. Rahners Ekklesiologie so etwas wie die stets gegenwärtige formale „Grammatik“ seiner materialen Theologie insgesamt gebildet hatte.<sup>69</sup> Seine Theologie wird auch als eine biographische Theologie genannt, weil seine schriftlichen Texte meistens als Reaktion auf verschiedene Anlässe entstanden sind (Vorlesungsbedürfnisse, häufige Gastvortragsgelegenheiten, aktuelle Ereignisse aus dem kirchlichen und theologischen Leben, sehr viele Zeitschriften- und Lexikabeiträge, oder die grundlegende Arbeit an den Unterlagen für die Entscheidungen in verschiedenen Gremien). Dieser Arbeitsweise entsprechend sind die Texte, die sich mit der Kirche beschäftigen, im ganzen Werk Rahners verstreut. Walter Schmolly hat in seiner umfassenden Arbeit über die Kirchenlehre Rahners seine Beschäftigung mit der kirchlichen Thematik sehr treffend zum Ausdruck gebracht, als er die rahnersche Ekklesiologie von den ersten Anfängen bis zum Abschluss als bleibende theologische Begleitung des Selbstvollzugs der Kirche charakterisierte.<sup>70</sup>

### 1. Geschlossene Gesellschaft und Kirche als „Freiheitsraum“

Ich kann an mir feststellen, dass mein Theologisieren bei aller Bescheidenheit in ähnlicher Weise „biografisch“ entfaltet und von aktuellen Lebens- und Arbeitsumständen geprägt ist

---

<sup>69</sup> Vgl. G. Wassilowsky, *Kirchenlehrer der Moderne: Ekklesiologie*, in: A. Batlogg, *Der Denkweg Karl Rahners*, 224.

<sup>70</sup> Vgl. W. Smolly, *Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug*.

(freilich in jeder anderen Hinsicht mit Rahner unvergleichbar ist). Bei der sog. biographischen Theologie geht es aber nicht nur um einen methodischen Zugang zu gewissen Themen, sondern die Themen werden von der Biographie auch inhaltlich geprägt. In dieser Hinsicht wurden mir die aus der Praxis kommenden Fragen ein Anlass zum theologischen Denken und Schreiben. Im Rahmen eines befreundeten Kreises, wo man untereinander seit vielen Jahren einen theologischen Diskurs pflegt und gelegentlich Texte vorbereitet, haben wir unsere theologischen Anläufe aufgrund der Entstehungsumstände eine Art von „existentialer“ Theologie genannt. In Anknüpfung an diese Erfahrungen verzichte ich darauf, einen ganzheitlicheren Überblick von K. Rahners Ekklesiologie zu schildern und konzentriere mich auf die Gedankenlinien K. Rahners, die mit den Fragen (und Antworten) aus meiner „theologischen“ Biographie übereinstimmen.

Wie ich schon angedeutet habe, halte ich es für wichtig Spannungen in der Gesellschaft und in der Kirche wahrzunehmen, die zwischen einer gewissen Art von Geschlossenheit und Offenheit tendieren. Deshalb habe ich als Schlüsselbegriffe meiner theologischen Fragestellung zum Kirchenbegriff bei K. Rahner das Begriffspaar gewählt: „Geschlossene Gesellschaft“ und „Kirche als Freiheitsraum“. Ich benütze den Begriff „geschlossene Gesellschaft“ als Bezeichnung für die Erfahrung mit der Existenz mitten in der totalitären Gesellschaft, auch für die Verbindung der modernen Totalitarismen und der modernen deterministischen Theorien in der europäischen Politik und Kultur und deren Folgen im menschlichen Alltag. Ein redlicher Christ und Mensch der Kirche kann nicht an der Realität einer spezifischen Geschlossenheit seiner Kirche vorbeigehen, daher wird der Begriff „geschlossene Gesellschaft“ gelegentlich von mir auch als Ausdruck jeweiliger Erscheinungen in der Kirche benutzt.

Gegen diesen Geschlossenheitsbegriff benutze ich für die Kirche als Oppositum die Bezeichnung „der Freiheitsraum“, womit ich nicht nur eine erträumte, sondern vor allem die begründend gedachte und erfahrene Alternative der Kirche (zu der Möglichkeit der geschlossenen Gesellschaft und der geschlossenen Kirche) als der wirklich freiheitliche

Raum des menschlichen Werdens meine<sup>71</sup>, der folgend in eine theologische Reflexion einbezogen werden soll.

Die Kirche als „Freiheitsraum“ ist für mich ein Raum, in dem der Mensch konkret mit seinen Bedrohungserfahrungen leben kann, eine Kirche, in der der Mensch in seinem Dasein und mit seiner konkreten Lebenspraxis wahrgenommen und auch angenommen wird, ein Ort, an dem der Mensch seine Befreiung suchen kann, und wo ihm diese befreiende, rettende Erfahrung in und mittels der Kirche auch angeboten wird. Es geht dabei wieder nicht nur um eine sog. seelische, sondern immer auch um eine erlösende Rettung, die die konkrete Welt mit ihren (vorläufigen?) Leiden aus ihrem Blickwinkel nicht verliert.

Von diesem Standpunkt ausgehend, richten sich meine Fragen an die Theologie Rahners, um die Rettungsmöglichkeit des bedrohten Menschen im Angebot der Kirche zu untersuchen. Was rettet diesen Menschen in seiner Humanität, also in seinen menschlichen Dimensionen und Verhältnissen? Was rettet ihn mitten in den Gefahren und Katastrophen unserer Zeit? Ist es das gedankliche Potential einer Philosophie, oder das ideologisch-praktische Gewirr einer Politik in ihrer ökonomischen oder ideologischen Prägung? Ist es eine Religion? Und wenn ja, was für eine Religion? Wenn es die christliche ist, um welche Christenheit müsste es sich handeln? Könnte es auch die kirchliche, die unter den bekannten historischen Bedingungen bestehende Christenheit (wieder mal in vielen Gestalten) sein? Gibt es so etwas wie eine offene, befreiende, einladende kirchliche Christenheit (in der Gott und Mensch erreichbar sind), eine in der wirklich fassbaren Freiheit lebenden Kirche mitten in der heutigen „offenen“ Gesellschaft? Eine Kirche für den heutigen modernen (und postmodernen) Menschen, für einen in verschiedener Art zwar beschränkten und dennoch zugleich immer mehr sich nach einer Offenheit sehnenen Menschen?

Diese und ähnliche Fragen stellen gewissermaßen jeweilige Fächer der verschieden Natur- und Geisteswissenschaften auch, dennoch ich bin überzeugt (aufgrund der bereits erwähnten Erfahrungen), dass diese Fragen vor allem von Seiten der Theologie her gestellt und

---

<sup>71</sup> Es ist nach dem Apostel Paulus Ziel und Aufgabe des Christen bis zur Gestalt von Jesus Christus aufzuwachsen und so wirklich Mensch zu werden.

beantwortet werden sollen. Deshalb suche ich auch eine theologische Antwort, genauer gesagt: eine theologische Antwort, die aus der redlichen Auseinandersetzung mit der heutigen Welt kommt und sich daher auch weiterentwickeln wird.

## 2. Der Begriff von Freiheit bei Karl Rahner

Bevor ich zu der Bewertung der theologischen Themen Rahners aus Sicht der Kirche als „Freiheitsraum“ komme, ist es wünschenswert darzustellen, in welchem Sinne ich den Begriff „Freiheit“ benutze. Dabei stütze ich mich auf einen Text von Rahner selbst, der unter dem Titel *Die Freiheit in der Kirche* erschienen war und sehr genau die Sicht Rahners auf die Freiheit und ihren Vollzug in der Kirche widerspiegelt.<sup>72</sup>

K. Rahner erwähnt in seinem Artikel zunächst die Auffassung von Freiheit als psychologische Wahlfreiheit, womit er die Voraussetzung des personalen menschlich verantwortlichen Verhaltens meint. Es ist freilich auch an die Auffassung von Freiheit zu denken, die als Freiheit von sozialen, wirtschaftlichen oder politischem Zwang wahrgenommen wird. Diese Auffassung hängt eng mit einem Staat oder einer Gesellschaft zusammen, in deren Rahmen sich der Bürger seine eigene Stelle und seinen Anteil an gewährten bürgerlichen Rechten sucht. Die Erfahrung, die Freiheit in der Auseinandersetzung (oder im Kampf) gegen verschiedene Mächte gewinnen zu müssen, führt zum Selbst-Verständnis der eigenen Individualität und Innerlichkeit. Dieser Freiheitsbegriff entfaltet die Auffassung, dass der Mensch nur in seiner Innerlichkeit selbst ist und sein kann, er gibt den möglichen Widerspruch gegen die ihn beherrschenden Mächte, entzieht sich ihnen und begreift sie als an sich weselos und unbedeutend. In diesem Prozess wird die Wahlfreiheit eher als Forderung und Auftrag erkannt, die eine vom Menschen selbst in seiner Innerlichkeit gemachte freie Entscheidung abverlangt, damit er sich selbst von irgendwelchen entfremdenden Mächten abgrenzt, um sich seine eigene Meinung zu bilden und folglich fähig ist, eigene Entscheidung zu treffen. Nach Rahner kann diese Freiheit erst im Christentum wirklich deutlich gesehen werden, weil nur in ihm jeder Mensch als der einmal Einzige von ewiger Gültigkeit ist – in personaler Liebe von

---

<sup>72</sup> K. Rahner, *Die Freiheit in der Kirche*, in: Schriften zur Theologie II., 95-114.

Gott zu Mensch – und darum derjenige ist, der in höchster Selbstverantwortung und somit in Freiheit zu der echten Vollendung kommt.

Von dieser Wahlfreiheit unterscheidet Rahner die Möglichkeit der Freiheit, die sich als ein von allem befreites Wesen und als „die Freiheit der Freiheit“, d. h. ihr „Woraufhin“ ergreift, an dem sie selber nicht zugrunde geht, sondern in Erfüllung kommt. Im ersten Fall bezeichnet Rahner die so aufgefasste Freiheit als die Hölle, die reine Verneinung (zugrundegehende), in zweiten Fall spricht er von Erfüllung der Freiheit in Gott.

Gott selbst kann die befreiende Wirklichkeit an sich auf zwei Weisen sein: Er kann ferne bleiben oder nahe werden. Hier setzt Rahner ein für ihn typisches Verfahren an, wenn er Gott als die Freiheit unserer Freiheit, d. h. im Modus der Selbstmitteilung (Gnade) bezeichnet. Diese Selbstmitteilung ist das, was wir auch das göttliche Pneuma benennen können. In Verhältnis zu der sog. adamitischen Erbschaft (Erbsünde) ist die im Pneuma geschenkte Freiheit der Freiheit eine im eigentlichen Sinn von der Sklaverei der Schuld erlösende Freiheit. Von da geht Rahner zur christologischen Verankerung über und schreibt:

[...] diese pneumatische Freiheit unserer Freiheit setzt sich in der Tat Gottes im Fleisch Christi selbst frei anwesend im Zeichen innerhalb dieser Welt und wird als anwesend in diesem Zeichen erfasst und angeeignet [...] Die Kirche ist nun nichts anderes als die sichtbare, gesellschaftliche verfasste Gemeinschaft der Menschen mit Jesus, der Quelle des Pneumas [...] Sie ist also die Fortsetzung *des* Sakramentes, das Christus ist, die Greifbarkeit, das ursprüngliche sakramentale Zeichen des Pneumas, das die Freiheit unserer Freiheit ist, d. h. sie und die Gemeinschaft mit ihr zeigt an und bewirkt, dass wir diese Freiheit Gottes haben.<sup>73</sup>

Die in Christo gewährte Freiheit ist nach dem Neuen Testament eine Freiheit von der Sünde, vom Gesetz und vom Tod. Diese Freiheit ist von der Seite eines Menschen angeeignet dadurch, dass der Mensch in seinem Glauben (und in dessen Greifbarkeit, in der Taufe) jenem Geschehen sich gehorsam dem Ruf zu dieser Freiheit unterwirft.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> K. Rahner, *Die Freiheit in der Kirche*, in: Schriften zur Theologie II., 102.

<sup>74</sup> Vgl. K. Rahner, *Die Freiheit in der Kirche*, in: Schriften zur Theologie II., 103.

In weiterem spricht Rahner von der Kirche als von dem geschichtlichen quasi-sakramentalen Zeichen für in ihr wohnendes und waltendes Pneuma (und somit auch der Freiheit). Was Rahner besonders betont: Die Freiheit ist (in diesem Sinn) nichts, was zum natürlichen Wesen des Menschen gehört und was die Kirche als Hüterin der natürlichen Ordnung verteidigen könnte. Freiheit ist vielmehr, über die psychologische Wahlfreiheit und über Freiheit als Recht der Person hinaus, ein eigentlicher theologischer Begriff, der eine Wirklichkeit aussagt, die streng der Ordnung der Gnade gehört, die Gabe des Heils selber ist. Insofern aber dieses Pneuma in der Kirche erlangt werden kann, weil es deren innere Wirklichkeit und sie dessen äußeres Zeichen ist, darum ist die Kirche der indispensable, existentielle Ort dieser Freiheit.

In zweitem Teil seines Textes *Die Freiheit in der Kirche* schildert K. Rahner, wie und warum notwendig ist, es von der Freiheit in der Kirche zu sprechen. Die Kirche pilgert in dieser Welt Christus entgegen und bildet verschiedene Gesetze und Ordnungen bildet. Es muss jedoch die Frage nach dem Ausgleich zwischen den verschiedenen kirchlichen Bindungen und der Freiheit in der Kirche gestellt werden. Diese Frage, erinnert Rahner, hat für uns sehr großes theologisches Gewicht, da die Kirche heute mehr denn je als notwendige Vorkämpferin wahrer Freiheit gewünscht wird. Die kirchliche Autorität grenzt mit ihren Verordnungen den Freiheitsraum des Christen ein und diese Eingrenzung ist grundsätzlich ganz verständlich, da die Freiheit im biblischen Sinn weder die Freiheit für egoistische Selbstbehandlung, noch eine Emanzipation von der Lehr- und Hirtenautorität der Kirche ist.

Zugleich weist Rahner darauf hin, dass die Freiheit des Christen nicht einfach darin beruhen soll, nur ein Befehlsempfänger und Vollzieher von oben kommender Geboten zu werden. Rahner verdeutlicht, dass es ihm um eine solche Auffassung der Freiheit in der Kirche geht, in der der einzelne Christ von der Kirche seinem Gewissen und der Führung des Heiligen Geistes so sehr gelassen wird, dass der Einzelne die Last und Verantwortung dieser Freiheit gar nicht auf die Kirche abwälzen kann. Kurz gesagt: das Kirchliche und das Christliche und das vor Gott Gerechtfertigte passen nach Rahner nicht ganz adäquat zusammen. Was dies alles in den Konkretisierungen des kirchlichen Lebens bedeuten kann und welche konkrete Vorschläge Rahner anführt, beantworte ich genauer in den folgenden, einschlägigen Kapiteln.

Zu meiner Auffassung von der Kirche als „Freiheitsraum“ kann man also aus Rahners Text Folgendes entnehmen: Die Kirche als Freiheitsraum ist die Kirche, die dank der Erfahrungen mit der Begabung vom Hl. Geist (der die Freiheit selbst ist) lebt, die sich nicht selbst in den Vordergrund stellt, sondern Gott, die bewusst das Zeichen der Fortsetzung des Ursakramentes, das Christus ist, und seine Greifbarkeit lebt, das ursprüngliche sakramentale Zeichen des Pneumas, welches im wahren Sinne des Wortes die Freiheit unserer Freiheit ist. Und diese, im Glauben angenommene Wirklichkeit wird dann der Grund für die Annahme der Aufgabe, die Kirchengemeinschaft als notwendige Vorkämpferin wahrer Freiheit mitten in der heutigen Welt zu gestalten.

### 3. Der theologiegeschichtliche Ort und der Kontext der Theologie Karl Rahners

Karl Rahner hat der katholischen Kirche mit seiner ganzen menschlichen Existenz angehört. Die Kirche, ihr Gedankengut, ihre Themen und Probleme und nicht zuletzt ihre konkrete Geschichte stellten während des Lebens Rahners ja den Rahmen dar, in dem sein Werk entstand, sich entwickelte und auch seine Zielsetzung erreichte. Für unsere Fragestellung ist es zugleich wichtig, in Betracht zu ziehen, dass K. Rahner sich nach dem zutreffenden Zeugnis von J. B. Metz dieser seiner Kirchlichkeit, seiner Verwurzelung in der Kirche „in einer Art offensiver Treue verbunden fühlte“<sup>75</sup>. Bei allen Fragestellungen „unterwarf er sich vielmehr dem Kanon der Lebensfragen, nicht den vorsichtig ausgewählten, sondern den unbequemen, aufgedrängten, oft schrecklich profanen Fragen“<sup>76</sup>. Dieses rahnersche Beim-Menschen-Stehen (oder Beim-Leben-Stehen) hat sich vor allem in der Auseinandersetzung mit dem Erbe der neuscholastischen Theologie geäußert.

B. J. Hilberath umreißt in seiner Einführung zu Rahners Theologie eindeutig den Stellenwert Rahners für die Entwicklung der Theologie im 20. Jahrhundert:

---

<sup>75</sup> J. B. Metz, *Memoria passionis*, 109.

<sup>76</sup> J. B. Metz, *Memoria passionis*, 108.

Karl Rahner nahm in der Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts die Aufgabe wahr, die römisch-katholische Theologie aus den Verkrustungen, Verengungen, sterilen Positionen der neuscholastischen Schultheologie herauszuführen.<sup>77</sup>

Für die neuscholastische Theologie „wurde der Glaube ja in erster Linie als Fürwahrhalten von miteinander in Beziehung stehenden Glaubenssätzen verstanden“<sup>78</sup>. Daraus hat es sich natürlicherweise ergeben, dass man die offizielle Glaubenslehre als ein unangreifbares System mit eigenen Garantien und eigenen innerkirchlichen Verifikationsmöglichkeiten darzustellen versuchte. Die Glaubwürdigkeitskriterien wurden dabei vor allem von außen angeboten, so dass das ganze System notwendig den Eindruck erwecken musste, nichts mit dem normalen Lebensvollzug zu tun zu haben, in welchem sich der Mensch mit dem Inhalt einer Lehre oder einer Erkenntnis konfrontiert, und das oft ganz persönlich in den ernstesten Konsequenzen für sein Leben. Zur Zeit ist es in theologischen Kreisen wohl allgemein akzeptiert, dass die neuscholastische Theologie als eine Reaktion auf die moderne Kultur entstanden ist und das auf eine Art und Weise, in dem sie sich den aufgeworfenen Problemen der Moderne entzogen hat, anstatt zu versuchen, Aporien und Spannungen der Moderne aufzuzeigen. Die Folgen dieser Haltung der Kirche zur Welt in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind bis heute sichtbar, sowohl in der tiefen gegenseitigen Entfremdung zwischen dem (post)modernen Menschen und der katholischen Kirche, als auch in der Entfremdung der Kirche von der ganzen (post)modernen Kultur.

Suchen wir eine theologische Antwort bei K. Rahner, so muss man mit der Wahrnehmung dieser Entfremdung beginnen, mit der Frage (welcher sich die Menschen bei ihrer Begegnung mit einem Kirchenvollzug bewusst oder unbewusst stellen müssen): Was hat der, von dieser Kirche vorgelegte christliche Glaube überhaupt mit meinem Leben zu tun? Diese Frage war auch die Leitfrage des Karl Rahners als Theologe. Auch die Kritiker seiner Theologie können nicht sein pastorales Interesse bestreiten, eine auf den konkreten Menschen hin orientierte Theologie zu betreiben. Dieses Interesse hat die bekannte anthropologische Wende in seinem theologischen Denken zustande gebracht:

---

<sup>77</sup> B. J. Hilberath, *Karl Rahner*, 25.

<sup>78</sup> B. J. Hilberath, *Karl Rahner*, 25.

In diesem Ansatzpunkt gründet schon die ganze Bedeutung seiner Theologie. Durch diese Wende zum Menschen wird es möglich, die Offenbarung Gottes nicht als aufgesetzte Wirklichkeit, sondern als tiefste Erfüllung des Menschseins verständlich zu machen.<sup>79</sup>

Für die Theologen und Kirchenhirten, die in diesem Zusammenhang befürchten, dass der Mensch bei diesem Ansatz das Maß aller Dinge werde, ist zu bemerken, dass Karl Rahner nicht den Menschen beliebig zum Kriterium macht, sondern er nimmt die triviale Wirklichkeit ernst, ein Mensch (auch ein Theologe) könne zu einer Erkenntnis in menschlichen und auch in göttlichen Dingen nur dann kommen, wenn er von der menschlichen Erfahrung ausgeht. Und das gilt freilich auch für das Geheimnis Gottes selbst: „Gott ist im Sinn Rahners entweder ein Menschheitsthema, oder er ist überhaupt kein Thema!“<sup>80</sup>

Diese Fragestellung einer Theologie vom Menschen her, von einem menschlichen Horizont her, wurde später die anthropologische Wende genannt und hat maßgeblich dazu beigetragen (heute ist dies bereits allgemein anerkannt), die neuscholastisch zementierten theologischen Positionen zu überwinden und die gleichsam feindliche Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit dem sog. Modernismus zu beenden. Diese neue Weichenstellung war in Rahners Werken schon vor dem Konzil geschehen, wurde dann weiter geführt sowohl in seinem einflussreichen Beitrag beim II. vatikanischen Konzil, wo er als Konzilsberater tätig war, als auch nach dem Konzil bis zu seinem letzten Lebensjahr, durch sein Engagement für die Synode der Bischöfe der BRD, für die Ökumene und für die neuen von der kirchlichen Obrigkeit oft oberflächlich bezweifelten theologischen Strömungen (z. B. die Theologie der Befreiung). Er ist dabei dem Menschen von heute und „dem Achten auf die Zeichen der Zeit“ immer treu geblieben ist.<sup>81</sup>

Es kann daher gesagt werden, dass der Hauptkontext der Theologie von K. Rahner die innerkirchliche Situation bildete, d. h. vor allem die Auseinandersetzungen mit der neuscholastischen Theologie, die Beschäftigung mit den Lehramtsaussagen und den

---

<sup>79</sup> P. Wess, *Und behaltet das Gute*, 225.

<sup>80</sup> J. B. Metz, *Memoria passionis*, 114.

<sup>81</sup> Vgl. B. J. Hilberath, *Karl Rahner*, 26-31.

zahlreichen neuen Strömungen in der Theologie und in der Praxis des kirchlichen Lebens. Außer im kirchlichen Raum selbst war K. Rahner in den sechziger Jahren (des 20. Jhs.) im Dialog mit den Marxisten im Rahmen der Paulusgesellschaft engagiert und daneben auch im Dialog mit den Naturwissenschaften – also in jenen Bereichen, die zu seiner Zeit die aktuellen gesellschaftlichen Fragen gestellt und die damalige wissenschaftliche Diskussion geprägt haben.<sup>82</sup>

Im Rahmen des theologisch-geschichtlichen Kontexts seit Rahners Zeit bis heute tritt sein befreiender Ansatz vor allem in seinem grundsätzlichen Bemühen auf, die katholische Theologie aus der Falle des neuscholastischen Denkens herauszuführen und dadurch der Kirche zu helfen, dass sie unter neuzeitlichen Umständen wirklich der Freiheitsraum für die Aufnahme des Geistes Gottes und das effiziente Zeichen seiner befreienden Freiheit für die Menschen von heute sein kann und weiterhin werden wird.

#### 4. Die mystisch-philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners

Es ist vonnöten, bevor ich die direkten Einsichten K. Rahners über die Kirche zur Darstellung bringe, außer dem theologiegeschichtlichen Ort seines Werkes auch seine persönliche Inspirationen und denkerische Quellen kurz zu erwähnen. Ohne sich in eine tiefer gehende Analyse einzulassen, ist es in dieser Hinsicht wichtig, auf zwei Inspirationsbereiche oder Quellen seines theologischen Werkes zu verweisen: auf die ignatianische Spiritualität und auf seine philosophische Prägung durch J. Maréchal, I. Kant und M. Heidegger. Nach B. J. Hilberath sind es der mystische Aspekt einerseits und der methodisch-reflektierte Aspekt andererseits, die zusammen das Charakteristische der Theologie Karl Rahners ausmachen.<sup>83</sup>

Die ignatianische Spiritualität hat K. Rahner die entschiedene Individualität (ein Ausdruck von B. J. Hilberath) verliehen. Und was für seine Kirchengauffassung zentral wichtig ist, hat

---

<sup>82</sup> Vgl. B. J. Hilberath, *Karl Rahner*, 32.

<sup>83</sup> Vgl. B. J. Hilberath, *Karl Rahner*, 56.

auch eine radikale Relativierung der Kirche mit sich gebracht. Darauf weist B. J. Hilberath hin, wenn er K. Rahner zitiert:

Ihr habt nicht selten die Kirche verteidigt, als ob sie das Letzte wäre, als ob sie im letzten nicht, wo sie ihrem eigenen Wesen getreu ist, das Ereignis wäre, in dem der Mensch schweigend sich Gott ergibt und letztlich gar nicht mehr wissen will, was er damit tut, weil Gott eben das unbegreifliche Geheimnis ist und nur so unser Ziel und unsere Seligkeit sein kann.<sup>84</sup>

J. Hilberath weist auch darauf hin, dass K. Rahner durch seine Positionierung konsequent die Hauptaufgabe der Jesuiten nicht (vor allem) in einer Hinführung zur Kirche sieht, sondern im Angebot der Exerzitien, was als Mystagogie verstanden werden kann, d. h. als Anleitung in die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung. Die Kirche erscheint in diesem Zusammenhang natürlicherweise nicht als das vorrangige, sondern als das dienende, ermittelnde, fördernde den Weg zu Gott, zum Geheimnis, das das ganze menschliche Leben trägt und umarmt. Bereits da, in dieser tiefen spirituellen Verankerung, gründen die Wurzeln des offenen rahnerschen Denkens von einer Kirche, welche ihm ermöglichte das alles – während der geschichtlichen Entwicklung aufgewachsene in der Kirchenexistenz – als etwas Kategoriales, Vorläufiges und nicht Notwendiges einzusehen.

Es ist für das Verständnis von Rahners Werk wichtig, auch seinen philosophischen Hintergrund richtig zu betrachten. K. Rahner hat den grundlegenden Wandel des religiösen Paradigmas unter den Bedingungen der modernen Welt empfindlich wahrgenommen und daher eine notwendige Beurteilung der religiösen Bedeutung der Profanitätserfahrung in der Existenz des modernen Menschen für ganz grundsätzlich erachtet. Dazu sollte sein „philosophisches Denken“<sup>85</sup> führen.

Zu den philosophischen Quellen seines Denkens, von denen er sich inspirieren ließ oder mit denen er sich konfrontierte, gehörten außer seinen neuscholastischen Studien vor allem die Werke von Joseph Maréchal und Martin Heidegger. An Maréchals Werk schätzte K.

---

<sup>84</sup> K. Rahner, *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*, in: Schriften XV., Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, 377; zit. nach B. J. Hilberath: *Karl Rahner*, 59.

<sup>85</sup> Diese Wortverbindung hat B. J. Hilberath von K. Lehmann übernommen, der mit diesem Begriff das rahnersche Denken kennzeichnet. In: B. J. Hilberath: *Karl Rahner*, 61.

Rahner seine Fähigkeit der thomistischen Philosophie ein offeneres, lebendigeres Verhältnis zur heutigen Philosophie zu geben.

Es handelt sich um ein Verständnis moderner Philosophie ganz im Allgemeinen, sagen wir mal von Kant bis Heidegger inklusive. Das bedeutet praktisch [...], das Gefühl, dass man mit einer rasanten und sich selber wirklich verstehenden thomistischen Philosophie durchaus ein inneres offeneres freies Verhältnis zu der Philosophie von heute haben kann, die das geistige Leben der heutigen Zeit prägt oder mitprägt [...] Wenn wir uns jetzt eben nicht auf eigentliche Philosophie einlassen, können und das wollen wir ja auch nicht, dann bedeutet das alles einfach ganz schlicht [...], dass man den Eindruck hatte, katholisch sein zu können und sich trotzdem am geistigen, also auch philosophischen Leben seiner eigenen Zeit unbefangen beteiligen zu können.<sup>86</sup>

Über das Werk Maréchals knüpfte Rahner an das Denken von Immanuel Kant an, wo die Aktivität des Geistes ein Apriori, eine transzendente Bedingung (Bedingung der Möglichkeit des Erkennens) vorstellt. Über Kant fragt Rahner mit Maréchal nicht nur nach den Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens, sondern auch nach den Voraussetzungen dieser Bedingungen des Erkennens. Die Antwort von Maréchal lautet, dass in aller konkreten Erkenntnis ein Streben nach der Erkenntnis des Absoluten schon impliziert ist und dass diese Erkenntnis für einen Menschen keine unendliche Perspektive bleibt. In jedem Erkenntnisakt geschieht schon der implizierte Vorgriff auf das Sein selbst.

Bei diesen philosophischen Zusammenhängen sollten wir den Einfluss nicht übersehen, unter dem auch das Werk Maréchals steht. Ich meine den Einfluss aus dem französischen Sprachraum – nämlich von Maurice Blondel. Karl Rahner hat wahrscheinlich weder dessen bekannte Dissertation *L'Action* gelesen, noch dessen *Brief* von 1896, in dem Blondel das Methodenkonzept seiner Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Apologetik darlegt. Rahner hat aber Blondels *Le problème de la philosophie catholique* gelesen, sowie Blondels *Itinéraire philosophique*. Wesentlicher als ein direktes Lesen von Blondels Schriften waren indirekte Einflüsse Blondels auf Karl Rahner. Das ist über die Kontakte mit französischen Jesuiten geschehen, z. B. mit Pierre Rousselot, der in seiner Thomasdeutung stark von *L'Action* bestimmt wurde. Unter dem

---

<sup>86</sup> K. Rahner: *Lebenslauf*, in: *Entschluss*, Nr. 10/1977, 30-31.

Einfluss Blondels standen auch weitere französische Jesuiten, z. B. zwei große Persönlichkeiten des theologischen und philosophischen Aufbruchs: Pierre Teilhard de Chardin und Henri de Lubac.

Eine wichtige Ausrichtung für seine späteren Arbeiten hat Karl Rahner (aber auch Hans Urs von Balthasar) aus Blondels Überlegungen bezüglich der Offenheit des menschlichen Verstehens auf das göttliche Wort hin gewonnen. Ganz entscheidend war jedoch für Rahner die Vermittlung blondelschen Denkens über den schon erwähnten Joseph Maréchal, das er für eine grundlegende Kritik von Kants *Kritik der reinen Vernunft* und für eine Versöhnung zwischen Scholastik und Moderne nutzte. Aufgrund dieser Kontexte und Zusammenhänge sind Rahner zwei philosophische Bezugspunkte auf Dauer geblieben, nämlich Thomas von Aquin und Immanuel Kant.<sup>87</sup>

Nach der Meinung zahlreicher Experten des Werks von K. Rahner äußerte sich der Einfluss von M. Heidegger auf sein Werk vor allem in einigen heideggerischen Begriffen und Aspekten, z. B.: im Begriff des Existenzials, in der Strenge der Seinsfrage, in der Konzeption der wesenhaften Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins. Nach K. Lehmann wurde Rahner auch in der Einführung seines bekannten Begriffspaares „transzendental“ und „kategorial“ vom Denken Heideggers beeinflusst. „Es ist das Denken Martin Heideggers, vor allem seine Interpretationskunst, aber eben seine Sprache, die Rahner zu schöpferischer Eigenständigkeit verhilft.“<sup>88</sup>

Rahner selbst wehrte sich dagegen, als ein Schüler von Heidegger bezeichnet zu werden. Was er dem Einfluss Heideggers zuerkannt hat, sprach er einmal so aus:

Insofern meine ich, wenn ein bedeutsamer Einfluss von Heidegger her gegeben sein sollte, dann handelt es sich mehr um eine gewisse geistige Methode, die wir bei Heidegger gelernt haben. Weder in der Philosophie noch erst recht in der Theologie sind sehr viele sachliche Meinungen und Antworten Heideggers in meine Philosophie und Theologie eingegangen.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Vgl. A. Raffelt/H. Verweyen: *Karl Rahner*, 19-21, 25.

<sup>88</sup> A. Raffelt/H. Verweyen: *Karl Rahner*, 28.

<sup>89</sup> K. Rahner: *Lebenslauf*, in: *Entschluss*, 31.

Man kann also sagen, dass K. Rahner einen inhaltlich-theologischen Einfluss von Heidegger abgelehnt hat. In jedem Fall bemühte er sich aber um eine Verknüpfung des traditionellen Denkens der Kirche – von Thomas von Aquin geprägt – mit dem neuzeitlichen Denken, mit den Anfängen der modernen Philosophie – um des Menschen willen. Und am besten eigneten sich für diesen Zweck die Ansätze von Maréchal und Heidegger. Diese Haltung, dass zu den grundlegenden Voraussetzungen jeder menschlichen Erkenntnis gehört, beim Menschen selbst ausgehen zu müssen, äußerte sich notwendig auch bei den Fragestellungen nach der Kirche, nach ihrem Wesen, nach dem Sinne ihrer Existenz in der Welt, nach der Notwendigkeit von Kirche, usw.

Dieses grundlegende Interesse Rahners für die redliche Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen philosophischen Denken ist für mich von besonderer Wichtigkeit. Rahners Kritikern zufolge ist er zwar an seine Grenzen gestoßen, trotzdem eröffnete Rahners Auseinandersetzung die neuen Möglichkeiten und Horizonte für die freiere Beschäftigung mit dem alten theologischen Gedenkgut. Die bekannte Kritik an den philosophischen Hintergrund Rahners richtet sich gegen seine bleibende Abhängigkeit vom griechisch-idealistischen Erbe des abendländischen Denkens mit seiner problematischen Gleichsetzung von Sein und Denken und der zusammenhängenden Vorstellung über unendliche Erkenntniskraft des Menschen. Diese Kritik weist darauf hin, dass es bei dieser rahnerschen Lösung der Problematik (über Gott kompetent zu sprechen) sogar zum Sieg der Philosophie über die Offenbarungstheologie kommt.<sup>90</sup>

In seinem Denken blieb Rahner auf jedem Fall dem Erbe der Neuscholastik verbunden, suchte aber zugleich ganz bewusst die Verbindung zu neuzeitlichen Denkströmungen, so dass man von ihm als einem Brückenbauer zwischen der Neoscholastik und der modernen Theologie sprechen kann.<sup>91</sup> Ich schätze bei Rahner trotz seiner „neuscholastischen Fremde“

---

<sup>90</sup> So würdigt Paul Wess das Vorgehen Rahners: „Die Grundlage einer solchen kritischen Theologie ist ihre idealistische Philosophie [...] wir in ihr eine ungerechtfertigte Gleichsetzung von Denken und Sein sehen.“ In: P. Wess, *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, 185.

<sup>91</sup> Vgl. H. Schöndorf in seinem Vorwort zum Buch: *Die philosophischen Quellen der Theologie Rahners*, 7.

seinen geschichtlich-existenzialen Zugang zu allen theologischen Themen, der mir aufgrund meiner Erfahrungen ganz nahe ist.<sup>92</sup>

Obgleich es scheint, dass man bei der Behandlung von Rahners Kirchenbegriff selbst seinen philosophischen Hintergrund direkt nicht zu berücksichtigen hat, ist es notwendig, sich ihm kurz zuzuwenden:

Rahner war zeit seines Lebens ein systematischer Denker, dessen Theologie nur auf dem Hintergrund seiner philosophischen Konzeption voll verständlich ist [...] Während andere Theologen stärker aus der Geschichte oder der Bibel heraus ihre Gedanken entfalten, entspringt Rahners Interpretation des christlichen Glaubens einer philosophischen Interpretation des Menschen und der gesamten Wirklichkeit.<sup>93</sup>

Die philosophische Prägung Rahners zeigt sich bei all seinen grundsätzlichen theologischen Formulierungen, z. B. bei solch zentralen Begriffen wie dem des übernatürlichen Existenzials oder dem der Bezeichnung Jesu Christi als absoluten Heilsbringer.

Die von Rahner verwendeten Grundbegriffe zur Charakterisierung des Menschen, Gottes, Jesu Christi usw. sind nicht aus der Bibel genommen, sondern denkerischer, also philosophischer Art, Anthropologie, Gotteslehre und Christologie bedingen einander gegenseitig: keines ist wirklich ohne das andere zu verstehen.<sup>94</sup>

Heute kann man sich freilich fragen, inwieweit der konkrete philosophische Hintergrund des Werkes von Rahner mit seinem neuscholastischen Ausgang noch aktuell für uns ist. Persönlich halte ich die typische rahnersche Verschränkung von Philosophie und Theologie für sehr wichtig und ständig aktuell. Sie ist besonders gültig vor allem für das fundamentaltheologische Bemühen und für den immer aufs Neue zu versuchenden Dialog mit den Vertretern der gegenwärtigen Philosophie und den Geisteswissenschaften überhaupt. Wie anders kann ein Theologe sich und seine theologische Angelegenheit vor

---

<sup>92</sup> Es geht in meinem Fall um etwas Ähnliches wie beim polnischen Denker J. Tischner, der sich einmal etwa so ausgedrückt hat: Es zeigte sich mir in der Konfrontation mit den neuen Problemen, dass die thomistische (neuscholastische) Philosophie für diese Probleme keine geeigneten Antworten anbieten kann.

<sup>93</sup> H. Schöndorf, *Die philosophischen Quellen der Theologie Rahners*, 7, 10.

<sup>94</sup> H. Schöndorf, *Die Bedeutung der Philosophie bei Karl Rahner*, in: *Die philosophischen Quellen der Theologie Rahners*, 19.

der heutigen säkularen intellektuellen Gemeinde legitimieren, als mittels der Sprache und der Denkweise, die diesem Milieu eigen ist? – Eben nur in dieser Verschränkung von Philosophie und Theologie im ständigen Versuch um einen rationalen Dialog mit dem gegenwärtigen Denken (das wieder nicht nur die Philosophie einschließt, sondern auch die Kultur und Politik...). Auf dieser Art und Weise ist es K. Rahner letzten Endes gelungen, die neuscholastische Konzeption des Verhältnisses von Philosophie und (katholischer) Theologie zu überwinden, zumal die Neuscholastik diese Disziplinen (Theologie und Philosophie) mehr voneinander trennte, als sie zu einer wirklich bereichernden Verschränkung oder einem Dialog zusammen zu führen.

## 5. Die Hauptcharakterisierung der Theologie Rahners durch den transzendental-anthropologischen Ansatz

Das theologische Vorgehen K. Rahners wird am häufigsten als transzendental-anthropologischer Ansatz benannt. Dieser Ansatz oder diese Methode sollte in der Auffassung Rahners grundsätzlich dem Menschen dienen – genauer gesagt, sie sollte ihn davor schützen, sich nur als ein beschränkter Mensch wahrzunehmen, der an die jeweilige Zeit und den jeweiligen Raum gebunden ist. Um es in meiner Auffassung zu formulieren: Der Mensch soll geschützt werden vor der Möglichkeit, in einer immer möglichen Geschlossenheit zu existieren und darin auch zu enden. Weil dieser transzendental-anthropologische Ansatz alle Themen und Bereiche der philosophisch-theologischen Arbeit Rahners prägte, widme ich mich in Kürze dieser seiner Charakterisierung.

Auch in diesem Fall ist Ähnliches zu sagen, was schon früher bei der Annäherung zu dem philosophischen Hintergrund Rahners gesagt wurde. Viele Formulierungen seiner theologischen Thesen und Arbeitsweisen würden unverständlich bleiben, wenn man ihren philosophischen Hintergrund nicht genügend wahrnimmt. K. Rahner benützt in seinen Texten häufig Begriffe, wie z. B. thematisch, gegenständlich, explizit bewusst, unthematisch, ungegenständlich, implizit bewusst... Diese Begriffe und ihre Unterscheidung, die sich bei Rahner befindet, stammen nach H. Schöndorf (als der Kenner seiner Philosophie) ursprünglich von Husserl, finden sich aber auch bei Heidegger, von dem Rahner diese Unterscheidung vermutlich übernommen hat. Rahner benutzte sie, um

zum Ausdruck zu bringen, was grundlegend ist, aber in der Erkenntnis nur im Hintergrund steht, also nur miterkannt, mitbewusst ist, nicht jedoch zum ausdrücklichen Bewusstsein kommt.<sup>95</sup>

Diese Unterscheidung von Thematischem und Unthematischem hängt bei Rahner mit dem Paarbegriff von transzendental-kategorialen eng zusammen. Das Transzendente betrifft im scholastischen Sinn das Sein als solches, das die Einzelheiten transzendiert, und das Kategoriale bezeichnet alles, was unter den einzelnen Kategorien fällt. Bei Rahner knüpft aber der Begriff von transzendentalen auch an I. Kant und seine Bedingung der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis an, wobei er die Applikation dieser These noch weitet. Die Bedingung der Möglichkeit unserer Erkenntnis fasst Rahner so auf, dass sie von uns unthematisch miterkannt wird, sie ist also unthematisch schon als implizite Erkenntnis vom Sein (von Gott) da, und damit diese Erkenntnis zu unserem Bewusstsein erlangt, muss sie zugleich kategorial gemacht werden.

Über seine transzendente Methode schrieb Rahner in seinem Werk *Geist in der Welt*: „Der ganze Beweis ist vielmehr eine Art *transzendentaler Deduktion* dafür, dass das *tatsächliche* Denken wesenhaft (...) eine Hinbeziehung auf ein An sich einschließt.“<sup>96</sup>

Die Methode kommt dadurch zustande, dass sie vom faktischen Denken zum genetischen übergeht (transzendente Reduktion), und dann vom genetischen zum neukonstituierten Denken (transzendente Deduktion). Wem der Sinn dieser Denkkoperation verloren geht, der sei daran erinnert, dass Rahner dadurch aufzeigen wollte, dass der Mensch wesenhaft von vornherein zu einer Offenheit für eine mögliche Offenbarung Gottes bereit sei, was im Wesen des Menschen eine apriorische Möglichkeit des Hörenkönnens einer möglichen Offenbarung Gottes schafft. Diese transzendente Aspiration des menschlichen Geistes wurde später immer häufiger als transzendente Erfahrung oder transzendente

---

<sup>95</sup> H. Schöndorf, *Die Bedeutung der Philosophie bei Karl Rahner*, in: Die philosophischen Quellen der Theologie Rahners, 19-20.

<sup>96</sup> K. Rahner: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1957 (im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz), 143f, Anm. 25; zit. nach B. J. Hilberath: *Karl Rahner*, 73-74.

Grenzerfahrung bezeichnet, weil diese Erfahrung eo ipso keine metaphysische Forderung nach einer Offenbarung Gottes stellt.

Transzendental meint eine Methode des Denkens, meint vor allem eine Bedingung der Möglichkeit, welche durch diese Methode aufgewiesen wird. Konkret geht es Rahner um die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung des Absoluten, der Erfahrung Gottes.<sup>97</sup>

Diese Erfahrung ist also bei Rahner das Wichtigste – transzendental heißt für ihn daher vor allem die Erfahrung des Angewiesenseins auf das absolute Geheimnis Gottes.<sup>98</sup> Daraus kann man ersehen, dass es Rahner bei all seinen Denkansätzen immer um die Erfahrung der Offenheit auf das absolute Sein hin ging, die schon in jedem Erkenntnisakt mitenthalten ist, zwar unthematisch und indirekt, und dennoch als ein möglicher Einstieg in die Gotteserfahrung – also die Theologie als Mystagogie.<sup>99</sup>

Was für andere Bereiche des Denkens bei Rahner galt, betraf bei Benutzung der transzendentalen Methode auch die Konkretisierung der Gemeinschaft der Glaubenden in der Kirche, die konkrete Verwirklichung des Glaubens in Gebet, bei den Sakramenten und in der christlichen Praxis der Nachfolge Christi. In diesem Zusammenhang spricht Rahner von der Kirche als von der kategorialen Konkretheit und Vermittlung gnadenhaften Heils selber in der Heilsgeschichte der göttlichen Gnade. Nur in dieser Auffassung ist die Kirche wirklich Kirche.<sup>100</sup>

Als zweite Kennzeichnung der Methode von Rahner (oder seines Denkens überhaupt) ist der Begriff vom Anthropologischen gebräuchlich. Dies hängt bei Rahner damit zusammen, dass er bei seiner theologischen Arbeit immer den Menschen im Blickpunkt hatte, nicht nur die Bewältigung eines wissenschaftlichen Problems. Diese rahnersche Sicht kann man auch

---

<sup>97</sup> B. J. Hilberath, *Karl Rahner*, 76.

<sup>98</sup> K. Rahner schreibt selbst: „Das subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seiner Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die transzendente Erfahrung.“ In: *Grundkurs des Glaubens*, 31.

<sup>99</sup> Vgl. B. J. Hilberath: *Karl Rahner*, 85.

<sup>100</sup> Vgl. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 334.

als die grundlegende pastorale Dimension seiner Theologie bezeichnen. Die bekannte mittelalterliche erkenntnistheoretische Aussage: Alle Wahrheit wird erkannt „nach Maßgabe des Empfängers“ (ad modum recipientis),<sup>101</sup> stellte Rahner besonders heraus, da er nicht nur bei einem Konstatieren blieb, sondern auch die reale Heilsrelevanz der Glaubensaussagen als die mitausgesagte für den Menschen mitten in seinem realen Leben verlangte.

Im Zusammenhang mit seinem anthropologischen Akzent musste Rahner sich oft vor dem Vorwurf verteidigen, er verkündige nur einen Anthropozentrismus. Für seine Verteidigung gab er mehrere Argumente an. Aus philosophischer Sicht sprach Rahner zum Beispiel davon, dass „die Frage nach dem Gegenstand einer Erkenntnis auch die Frage nach dem Wesen des erkennenden Subjekts ist“<sup>102</sup>, oder aus Sicht der Offenbarung: „Nichts Beliebigen geoffenbart und in der Theologie bedacht wird, sondern das, was das Heil des Menschen meint“. Und vor allem betonte er: „Die Heilsbedeutsamkeit eines Gegenstandes der Theologie, die ein notwendiges Moment jedes theologischen Gegenstandes ist, lässt sich nur erfragen, indem auch nach der Heilsempfänglichkeit des Menschen für diesen Gegenstand gefragt wird.“<sup>103</sup> Nach B. J. Hilberath ging es Rahner letztlich bei seinem Theologiebetreiben „nicht um die anthropologische Vermittlung der Theologie, sondern um die theologische Vermittlung der Anthropologie“<sup>104</sup>, weil er den Menschen als denjenigen reklamierte, der sich letztlich von Gott her versteht. Dieser Ansatz entfaltete sich dann deutlicher im Rahmen der Christologie Rahners, die als Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung begriffen werden kann.

Gegen mehrere Einwände an der Theologie Rahners hinsichtlich seiner sog. „Anthropozentrik“ verteidigte ihn sein vertrauter Mitarbeiter und langjährige Freund H. Vorgrimler. In seinem Karl Rahner gewidmeten Buch wird dieser wie folgt zitiert:

---

<sup>101</sup> Vgl. B. J. Hilberath: *Karl Rahner*, 69.

<sup>102</sup> K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in: *Schriften zur Theologie VIII.*, 49-50; zit. nach B. J. Hilberath: *Karl Rahner*, 71.

<sup>103</sup> K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in: *Schriften zur Theologie VIII.*, 52; zit. nach B. J. Hilberath: *Karl Rahner*, 71.

<sup>104</sup> B. J. Hilberath, *Karl Rahner*, 72.

Es gibt zu wenig Menschen, die daran denken, dass im letzten Verstand nicht Gott für sie, sondern sie für Gott da sind. So im allgemeinen theologischen Geschwätz des Alltags gehöre ich gerade zu den „anthropozentrischen“ Theologen. Das ist letztlich ein absoluter Unsinn. Ich möchte ein Theologe sein, der sagt, dass Gott das Wichtigste ist, dass wir dazu da sind, in einer uns vergessenden Weise ihn zu lieben, ihn anzubeten, für ihn da zu sein, aus unserem eigenen Daseinsbereich in den Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes zu springen... In diesem Sinne kann man nicht genug eine anthropozentrische Theologie treiben.<sup>105</sup>

Nach H. Vorgrimler argumentiert Rahner von der Gottbezogenheit des Menschen her, er begründet also den Typus seiner „anthropozentrischen“ Theologie eigentlich theozentrisch. Auf ähnlicher Weise erklärt H. Vorgrimler, in welchem Sinne die Theologie Rahners nicht eine Transzendentalphilosophie ist, sondern eine Transzendentaltheologie. Rahner selbst hat diese Transzendentaltheologie als ein Moment an der Theologie selbst bezeichnet. Dabei wehrte er sich ganz vehement dagegen, dass er in Wirklichkeit eine Transzendentalphilosophie getrieben hätte. Grundsätzlich ging hierbei um das bereits erwähnte Apriorische am Menschen, das man als eine transzendente Struktur der menschlichen Subjektivität genannt werden kann, als die bekannte „Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Erkennens und Handelns, wobei eine bestimmte Weise des Fragens gemeint ist, nicht ein Weg zur Erreichung einer inhaltlichen Aussage.“<sup>106</sup>

Nach der Bemerkung von H. Schöndorf ist Rahners Philosophie dennoch nicht eine Anthropologie in Sinne einer biologisch-naturphilosophisch fundierten Anthropologie, sondern bleibt vor allem Transzendentalphilosophie, bzw. Transzendentalontologie:

[...] das Bemühen des transzendentalen Neuthomismus Rahners besteht darin, im Ansatz bei einer transzendentalen Analyse des menschlichen Denkvollzuges über Kant

---

<sup>105</sup> H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 141-142. Nach H. Vorgrimler findet sich das Zitat Rahners in: *Karl Rahner im Gespräch* Bd. 2 (1983), 166f.

<sup>106</sup> Vgl. H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 147-149.

Begrenzungen auf das Empirische hinauszugehen und zu einer klassischen thomanischen Seinsphilosophie und damit auch zu einer philosophischen Gotteserkenntnis zu gelangen.<sup>107</sup>

Das Bemühen Rahners, über die „Kant Begrenzungen“ hinauszugehen und auch philosophisch das Geheimnis Gottes zu treffen, bleibt von heutiger Sicht ziemlich problematisch und wirkt für heutige Leser zu künstlich und zu spekulativ. Dennoch hinterlässt es zugleich das ermutigende Zeugnis eines wahrhaftigen spirituell-rationalen Suchens, welches einem gegenwärtigen Christen bei aller christlich-katholischen Treue seiner sichtbaren Kirche gegenüber (die der konkrete Ausdruck des gnadenhaften Heils ist) ermöglicht, die Unterscheidung zwischen nebensächlichen und grundlegenden, vorübergehenden und in die (ewige) Zukunft zielenden, grundsätzlich beizubehaltenden und zu ändernden in seiner konkreten Kirche zu machen. Von dieser Unterscheidung geht der Weg weiter zu der Kirche als Freiheitsraum, hin vor das Angesicht Gottes und vor das Angesicht der Menschen von heute.

## 6. Gnadenlehre als „Herzmitte“ der Theologie Rahners und ihre wichtigsten Applikationen

Wenn man nach einem zentralen Thema, einem In- oder Schlüsselbegriff in der großen Breite von Themen und von Begriffen bei Karl Rahner gefragt wird, erhält man am häufigsten eine Antwort aus dem Bereich der rahnerschen Gnadentheologie. Aus diesem Bereich stammen die typischen Begriffe Rahners wie Selbstmitteilung Gottes oder übernatürliches Existential. Und die Gnadenlehre selbst wird von mehreren Kennern seiner Theologie für das „formgebende Prinzip“ der Theologie Rahners gehalten.<sup>108</sup>

K. Rahner erfasst in seiner Lehre über die Gnade Gottes diesen Terminus nicht in dem traditionellen Sinn, bei dem die Gnade sozusagen sachlich nach ihrer Art verstanden und erklärt wird, sondern in erster Linie als ungeschaffene Gnade, d. h. als Gott selber in seiner

---

<sup>107</sup> H. Schöndorf, *Die Bedeutung der Philosophie bei Karl Rahner*, in: Die philosophischen Quellen der Theologie Rahners, 26.

<sup>108</sup> So z. B. R. Siebenrock, *Gnade als Herz der Welt*, in: M. Delgado – M.Lutz-Bachmann, *Theologie aus Erfahrung der Gnade*, 35; zit. nach H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 171.

schenkenden Liebe, in seiner Selbstmitteilung. Darin hat Rahner sich von der alten Jesuitentradition auch unterschieden, die die Existenz von einer Erfahrung der Gnade bestritt. K. Rahner hat sich das anders von dem Jesuitengründer Ignatius von Loyola abgeleitet und gemeinsam mit ihm zu der möglichen Erfahrung der unmittelbaren Nähe Gottes gemeldet, was für ihn der Grund der Argumentation war, dass es eine Erfahrbarkeit der Gnade gibt.<sup>109</sup> In den Texten von Rahner sind zahlreiche Erscheinungsformen von Gnadenerfahrung (Erfahrungen des Geistes) inmitten des Alltags erwähnt, wodurch gut zu sehen ist, wie Rahner versucht, diese Gnadenerfahrungen als etwas Normales, für jedermann Zugängliches herauszustellen (bei Voraussetzung einer Bereitschaft auf der Seite des möglichen Empfängers).

Ich erwähnte diese Gnadenlehre bei Rahner, weil sein Kirchenbegriff und seine praktischen Applikationen für den Kirchenvollzug am besten vor dem Hintergrund dieser Gnadenlehre zu verstehen sind. Man kann sagen, dass der rahnerschen Auffassung von der Gnadentheologie (und von Gott selbst) konsequenterweise der neue befreiende Zugang zur Wirklichkeit von der Kirche folgen musste.

Was erachte ich als das Wichtigste in der Gnadentheologie Rahners für meine Schilderung seines Kirchenbegriffs? Zunächst ist es wohl am Bemühen Rahners um die Überwindung der sog. zweistöckigen Lehre der neuscholastischen Theologie zu bemerken. Es ging Rahner darum, den Zusammenhang zwischen Natur und Gnade anders darzustellen, als es allgemein neuscholastisch gebräuchlich wurde, in dem die Gnade und die Natur als zwei voneinander isolierte, unverbundene Wirklichkeiten dargestellt wurden. Daraus folgte, dass der Mensch notwendig in eine unlösbare Aporie zwischen seiner Realität und der anzustrebenden Lebenserfüllung im Himmel gedrängt wurde. Rahner hat bei dem Versuch, diese Aporie, diese Trennung des Menschen zu überwinden, wiederum an die Ausführungen von Maréchal und der sog. „nouvelle théologie“, vor allem an Henri de Lubac angeknüpft, nach welchem sowohl die Schöpfung schon die Gnade, wie auch die Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung eine freie ist.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> Vgl. H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 172.

<sup>110</sup> Vgl. B. J. Hilberath: *Karl Rahner*, 87-88.

Rahner radikalisiert diese Einsicht, wenn er lehrt, die Gnade sei primär und fundamental Gott selbst. Seitens des Menschen geht es Rahner darum, seine Fähigkeit darzustellen, durch welche der Mensch die Gnade Gottes aufzunehmen imstande ist. Es geht ihm nicht um die ontologischen, sondern um die gnadentheologischen Voraussetzungen des Glaubens im Menschen. Diese Voraussetzung, diese Fähigkeit für „den Gott der persönlichen Liebe“ nannte Rahner das zentrale und bleibende Existenzial des Menschen, oder genauer – das übernatürliche Existenzial. Den Begriff des „übernatürlichen Existenzials“ bei Rahner erklärt K. H. Weger in seiner Einführung in das Denken Rahners:

Der anthropologische Ansatzpunkt der Theologie, wie er mit Hilfe der transzendentalen Methode erreicht wird, findet jedoch einen eindeutigen Höhepunkt in Rahners Begriff des übernatürlichen Existenziales. Bei aller Vielfalt und Breite theologischer Gedanken bildet dieser Begriff den Zentralbegriff der Rahnerschen Theologie, weil er, wenn auch unter anderem Aspekt, mit den transzendentalen Erfahrungen identisch ist. Ohne ihn ist so gut wie nichts verständlich.<sup>111</sup>

K. H. Weger bemerkt, dass dieser Begriff vom Wort „Existenzial“ geprägt ist, das M. Heideggers in seinem Werk „Sein und Zeit“ benützte und mit dem er die Seinsbestimmung des „Daseins“ (d. h. des Menschen) von den nicht daseinsmäßigen Kategorien der Dinge unterschied. Zur besseren Erläuterung, welche Rolle die Gnade in der Theologie Rahners spielt, kann man die Worte Rahners selbst anführen:

Aber für mich ist Gnade zugleich eine Wirklichkeit, die so sehr in der innersten Mitte der Existenz in Erkenntnis und Freiheit immer und überall im Modus des Angebotes, im Modus der Annahme oder der Ablehnung, so gegeben ist, dass der Mensch aus dieser transzendentalen Eigentümlichkeit des Wesens überhaupt nicht heraustreten kann.<sup>112</sup>

In diesem Zusammenhang – die Gnade als „Angebot“ (Möglichkeit des freien Heilshandelns), Gott als die schenkende Selbstmitteilung, Mensch als Dasein unter dem Angebot der Gnade (mit dem übernatürlichen Existenzial) – konnte Rahner zwischen der Gnade dank der Kirche und ihrer Sakramente und der Gnade außerhalb der Kirche und

---

<sup>111</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 79.

<sup>112</sup> *Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlass seines 70. Geburtstages*, in: Herder-Korrespondenz 28/1974, 77-92, zit. nach B. J. Hilberath: *Karl Rahner*, 96.

ihrer Sakramente unterscheiden. Dieselbe Heilswirklichkeit bemüht sich auch, die Unterscheidung zwischen der kategorialen und der transzendentalen Offenbarung Gottes (auch diese steht nicht außerhalb der Geschichte) zu benennen. Das Angebot der Gnade in der rahnerschen Auffassung bleibt also die eigentliche Bestimmung des Menschen, und der Begriff des übernatürlichen Existenziales gerade diese bleibende (Seins)Bestimmung, das ein Gerufensein durch Gott, durch die Gnade, ausdrückt.<sup>113</sup>

Diese Denkweise Rahners hat zu einer Identifizierung der menschlichen Selbsterfahrung, Gotteserfahrung und der Erfahrung von Gnade geführt, und auch zur Auffassung der transzendentalen Erfahrung des Menschen als der Möglichkeit seiner Gnadenerfahrung. „Denn jeder Mensch macht sie (die Erfahrung des Geistes, der Freiheit und der Gnade) je nach der eigenen geschichtlichen und individuellen Situation seines je einmaligen Lebens. Jeder Mensch!“<sup>114</sup>, betont K. H. Weger in seinem Kommentar.

In diesem Zusammenhang möchte ich kurz an den Begriff von der Selbstmitteilung Gottes erinnern. Karl Rahner benützt diesen Begriff, um die Mitteilung des Seins, des Lebens Gottes an die Begnadeten (aber nicht nur die Mitteilung Gottes in der Wort-Offenbarung) zu benennen. Diese Selbstmitteilung ist nicht bloßes göttliches Prinzip der Erkenntnis Gottes durch die Kreatur. Diese Selbstmitteilung ist ebenso als dynamisches Prinzip der eigentliche Grund der Hoffnung der Welt, wie die Realisierung der Liebe Gottes zur Welt

---

<sup>113</sup> H. Vorgrimler spricht über das übernatürliche Existenzial auch als über die vom universalen Heilswillen Gottes ausgehende innere Hinordnung des konkreten Menschen auf Gnade und Ziel. In: ders., *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 176. Er zitiert Rahner: „Diese Situation (des übernatürlichen Existenzials) [...] ist eine existentielle Bestimmung des Menschen selbst, die als Objektivierung des allgemeinen göttlichen Heilswillens zwar gnadenhaft zu seinem Wesen als ‚Natu(h)inzutritt, dieser aber in der realen Ordnung nie fehlt.“ Zit. nach SM I, jetzt in: *Sämtliche Werke 17/2*, 1038, in: H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 177. Auf den Zusammenhang zwischen dem übernatürlichen Existenzial und der Menschwerdung Gottes wies N. Schwerdtfeger hin, wenn „durch die ‚Tat‘ Jesu Christi (von seiner Menschwerdung bis zum Kreuz) nach der Formulierung Rahners das übernatürliche Existenzial ‚historisch‘ geworden“. Zit. nach N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*, Freiburg im Br. 1982, 164-211, in: H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 178-179.

<sup>114</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 84.

und wiederum das Prinzip dieser Liebe vonseiten der Welt zu ihm.<sup>115</sup> Diese Selbstmitteilung Gottes ist so der Ursprung der Welt, der tragende Grund ihrer Geschichte und (in ihrer eigenen Vollendung) das Ziel dieser Geschichte und der Inhalt ihrer Endgültigkeit.<sup>116</sup>

Das „formgebendes Prinzip“ der Gnade, das übernatürliche Existenzial und die Selbstmitteilung Gottes weisen auf den Grundsatz hin, dass die transzendente Erfahrung immer den Vorrang hat vor dem, was Rahner das Kategoriale nannte. Das Kategoriale besagt das (von außen, a posteriori, in Raum-Zeitlichkeit) Entgegenkommende. Es ist explizit, gegenständlich, reflexiv, thematisch und bewusst. Transzendental bedeutet das mit Wesen (a priori, ursprünglich, notwendig, von innen her, immer schon, von vornherein und nicht nachträglich und rein faktisch) Gegebene. Es zeigt sich implizit, ungegenständlich, unreflexiv, unthematisch. Es ist nicht gewusst, wohl aber bewusst.

Transzendental und kategorial bedingen sich in der Auffassung Rahners gegenseitig: Das Transzendente ist die Möglichkeitsbedingung des Kategoriales (es erscheint /nur/ an diesem), das Kategoriale bringt das Transzendente erst zu sich selbst. Die transzendente (Grenz-)Erfahrung zeigt das Transzendente nicht unmittelbar an sich, vielmehr wird die Notwendigkeit der kategorialen Vermittlung von Rahner betont. (Die Ausnahme ist in der ignatianischen spirituellen Tradition eine Art „individueller Inspiration“.)

Zusammenfassend zum Thema der Gnade bei Rahner kann man sagen, dass Rahners Theologie uns durch seine anthropologische Konzentration und seine transzendente Methode die Erfahrung Gottes im Alltag lehren wollte und so eine Theologie vor dem

---

<sup>115</sup> In seiner Annäherung an das Werk Rahners zitiert H. Vorgrimler Rahner selbst: „Selbstmitteilung Gottes besagt Möglichkeit und Wirklichkeit, dass Gott nicht nur in Wirkursächlichkeit das von ihm verschiedene Andere schöpferisch hervorbringen kann und bringt, sondern in seiner eigenen ungeschaffenen göttlichen Wirklichkeit die reale Bestimmung der Kreatur werden kann, ohne dadurch aufzuhören, Gott, d. h. der von nichts Abhängige, zu sein, der, unendlich bleibend, von nichts anderem her bestimmt wird.“ In: K. Rahner, *Sämtliche Werke* 17/2, 1281; zit. nach H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, 168-169.

<sup>116</sup> R. Siebenrock: *Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie*, 38, in: M. Delgado – M. Lutz-Bachmann, *Theologie aus Erfahrung der Gnade*; zit. nach B. J. Hilberath: *Karl Rahner*, 101.

Geheimnis Gottes zu sein. Damit wird wiederum eine Relativität jeder religiösen Institution gegeben und der Nachdruck auf die persönliche Lebenserfahrung gestellt. Der Mensch tritt da immer als der an, der nicht vor allem einer Institution (auch der religiösen) zur Verfügung steht und nur ein demütiger Empfänger der durch diese Institution mitgeteilten Wahrheiten ist, sondern er ist da vor allem der Partner in Liebe und Freiheit vor dem (heiligen) Geheimnis.

Der Mensch ist also wirklich, weil sein eigentliches Wesen als Geist seine Transzendenz ist, das Wesen des heiligen Geheimnisses. Der Mensch ist der, welcher es mit dem heiligen Geheimnis immer zu tun hat, gerade auch dort, wo er mit dem geheimnislos Nahen, Umgreifbaren und begrifflich Koordinierbaren umgeht. Das heilige Geheimnis ist somit nicht irgendetwas, worauf der Mensch auch einmal stoßen kann, wenn er Glück hat [...] Der Mensch lebt immer und überall, gerade auch dort, wo er sich dessen nicht bewusst ist, aus dem heiligen Geheimnis; die Helle seines Bewusstseins gründet auf der Unbegreiflichkeit dieses Geheimnisses; die Nähe dessen, womit er umgeht, wird konstituiert durch die abweisende Verslossenheit des Geheimnisses; die Freiheit seiner Verfügung gründet in seinem Verfügtsein durch das unverfügbare Heilige.<sup>117</sup>

## 7. Der universale Heilswille Gottes bei K. Rahner und die These von sog. „anonymen“ Christen

Die Kirchenlehre gehört bei Rahner auf jeden Fall in den Rahmen seiner Gnadentheologie, man kann auch sagen – zur Lehre vom Heiligen Geist. Dieser rahnersche Zugang zur kirchlichen Thematik (von der Gnadentheologie her) brachte und bringt für eine Bewältigung mehrerer Problemfelder in der Ekklesiologie und in der kirchlichen Praxis unübersehbare Vorteile.

Die gegenwärtige Theologie versucht, die Lehre von der Kirche (Ekklesiologie) wieder in die Lehre vom Heiligen Geist (Pneumatologie) einzubinden, um dadurch der Kirche ihren Ort als (bloßes) Zeichen und Werkzeug des Heilshandelns Gottes zuzuweisen und sie auf

---

<sup>117</sup> K. Rahner, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in: *Schriften zur Theologie* IV, 74-75.

Christus und den Geist hin zu relativieren. Karl Rahner hatte dies seinerseits bereits vom Zentrum seiner Theologie, der Gnadentheologie, her verwirklicht: Gnade, primär verstanden als ungeschaffene Gnade, ist die Selbstzuwendung und Selbstmitteilung Gottes, welche zumindest in der Weise des Angebotes aller Kreatur vorgegeben ist. Das, was trinitätstheologisch präzise mit der Einwohnung des Heiligen Geistes gemeint ist, ist im Modus des Angebotes präsent. Und dies Ganze ist Ausdruck des mit der Gnade gegebenen universalen Heilswillens Gottes.<sup>118</sup>

Die Kirche wird in dieser Auffassung relativiert, nicht aber im Sinne moderner aufklärerischer Kritik sog. liberaler Prägung, sondern in Hinblick auf Christus und den Geist. Diese kirchliche „heimische Relativierung“ – vom Zentrum des christlichen Glaubens her ausgehend – finde ich für die in der Kirche innewohnende Möglichkeit hilfreich und notwendig, sich selbst nicht zu überschätzen, sondern sich als befreiendes (erlösendes) Moment in der menschlichen Geschichte zu erkennen.

Für ein besseres Verständnis dieser Relativierung der Kirche sei zunächst erwähnt, was bei Rahner mit universalem Heilswillen Gottes gemeint ist. Es scheint das K. Rahner klar zu sein: Gott bindet sich zwar in seiner Selbstmitteilung an die Geschichte, aber er bindet sich nicht exklusiv an die kirchliche, offizielle, amtliche Geschichte des Zu-sich-selber-Kommens seiner Selbstmitteilung. Die Selbstmitteilung Gottes ist nicht nur das transzendente Moment an der kirchlichen Kategorialisierung der Offenbarung Gottes, sie ist vielmehr das transzendente Moment der die ganze Menschheitsgeschichte einschließenden Geschichte des Selbstmitteilungswillens Gottes.<sup>119</sup>

Wie schon erwähnt wurde, treffen wir im rahnerschen Denken zunächst immer auf den Primat des transzendentalen Moments – was selbstverständlich auch für die Kirche gilt. Daraus werden die wichtigen Konsequenzen gezogen. Gilt das Angebot des Heilswillens Gottes allen Menschen, gehört allen Menschen das übernatürliche Existenzial, dann sind darüber hinaus andere Religionen und Weltanschauungen positiver bewertet, als es bislang üblich war. Vor allem aber ist jeder Mensch als ein Begnadeter qualifiziert (was später zu der bekannten Theorie über den „anonymen Christen“ führte).

---

<sup>118</sup> B. J. Hilberath: *Karl Rahner*, 146.

<sup>119</sup> Vgl. K. Rahner: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: *Schriften zur Theologie* V, 115-135.

Das Thema der Heilsuniversalität oder des universalen Heilswillens Gottes sollte nicht im Zusammenhang mit dem Kirchenbegriff bei Rahner übersehen werden, weil es bei diesem Thema gerade um eine Geschlossenheit oder Offenheit der Kirche geht. Aus der Kirchengeschichte sind genügend kirchliche Aussagen und praktische Weisen bekannt, die den selbstbewussten Satz über die Heilsexklusivität der Kirche gern weiterentfalteten und mit ihm operierten: „Extra Ecclesiam nulla salus!“ (Außerhalb der Kirche kein /übernatürliches/ Heil!)

Es gibt neben Rahner niemanden, der sich so intensiv, aufrichtig und zugleich offen mit dieser traditionellen These auseinandergesetzt hat. Rahner belässt es bei der Lösung dieser Problematik nicht bei unklaren allgemeinen Voraussetzungen des guten Willens eines Menschen, sondern er rechnet mit der immer angebotenen Gnade für die geistige Kreatur und die Welt überhaupt. Der universale Heilswille Gottes wird demnach als die innerste Entelechie und Dynamik der Welt als der Geschichte von der geistigen Kreatur verstanden. Dieser universale Heilswille Gottes kann nicht so gedacht werden, als ob er nur theoretisch bleiben sollte und könnte, sondern er muss als effektiver Heilswille, als reale Heilsmöglichkeit gedacht werden.<sup>120</sup> Im Vergleich zu dieser innersten Dynamik der Welt spricht Rahner im Zusammenhang mit der Kirche dann von der Objektivation des Heilswillens Gottes, dank seiner geschichtlichen Greifbarkeit in Christo, dessen Bleibendheit, durch die ganze Geschichte der Menschheit bis ans Ende der Welt, die Kirche ist.

K. H. Weger gibt unter mehreren Einwänden gegen die rahnersche Deutung des universalen Heilswillens Gottes und gegen seine Meinung vom sog. „anonymen Christen“ vor allem den Einwand an, dass das Gesamtkonzept Rahners angeblich eine Relativierung des Christentums sei. Dieser Einwand ist für mich interessant und wichtig, zumal ich die Kirchlichkeit des christlichen Glaubens ernst nehmen will und zugleich positiv über die Relativierung der Kirche nachdenken möchte. „[...] wozu Predigt, Konversion, Mission und Evangelisation noch nötig sein sollen, wenn es auch ‚andérgeht – und man damit

---

<sup>120</sup> Vgl. K. H. Weger: *Karl Rahner*, 89-90.

nicht selten den Eindruck des ‚leichter verbindet‘, zitiert K. H. Weger die mögliche Fragestellung mancher Fragenden.<sup>121</sup>

Es ist nicht zu verheimlichen, dass der rahnersche Ansatz vom sog. anonymen Christen „ein gravierender Einschnitt in die gesamte christliche Tradition und Glaubensauffassung ist“ (so K. H. Weger) und viele Fragen hinsichtlich grundlegender christlicher Glaubensaussagen hervorruft (Sinnhaftigkeit der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung Christi, Notwendigkeit der geschichtlichen Offenbarung, usw.). Eine Schlüsselbedeutung hat meiner Meinung nach in diesem Zusammenhang die Verdeutlichung K. H. Wegers:

Das Plus des expliziten Glaubens besteht nicht darin, dass nur der Christ sein Heil wirken kann. Heilsmöglichkeit und, wie wir hoffen dürfen, auch Heilsrealisierung gibt es auch außerhalb des christlichen Glaubens, auch außerhalb der Kirche, selbst wenn dieses Heil notwendig auf Christus (und in ihm auf die Kirche) bezogen bleibt. Warum dann also explizites Christentum? Zunächst einmal ließe sich denken, dass durch explizites Christentum die Heilchance des glaubenden Menschen größer ist als die des Nichtchristen.<sup>122</sup>

K. H. Weger konstatiert weiters, dass Rahner selbst diese Antwort nur als eine mögliche anbietet. Als die eigentliche Position Rahners führt Weger an:

Das ausdrückliche Wissen um die Selbstoffenbarung Gottes, das der explizit glaubende Christ gegenüber dem anonymen Christen besitzt, ist nicht nur ein Wissen, das man haben kann oder nicht und ansonsten das Leben nicht beeinflusst. Vielmehr ist es so, dass das Glaubenswissen als existentielles Wissen unmittelbar mein Leben beeinflusst... Das Moment der Bewusstheit des christlichen Bekenntnisses bedeutet ja faktisch nicht nur „ein Plus an Wissen“, sondern ebenso „ein Plus an Sein“, nämlich das Engagement des Lebens aus dem Glauben.<sup>123</sup>

Die eigentliche Argumentation Rahners geht also (nach K. H. Weger) von der existentiellen Seite des Glaubenswissens heraus. Weiters ist die konkrete Praxis Jesu nicht zu übersehen,

---

<sup>121</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 104.

<sup>122</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 105.

<sup>123</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 106.

die sich in der Verkündigung an einem realen Ort, in einem Punkt der Weltgeschichte verwirklicht hatte. Die Notwendigkeit des konkreten christlichen und kirchlichen Glaubens ist mit der These vom sog. anonymen Christen nicht überholt. Das Namenlose hat einen Namen gewonnen – den Namen Vater, es ist nicht mehr nur die ewige Ferne, sondern die vergebende und liebende Nähe, die von der Qual des skeptischen Nichtwissens erlöst, weil man weiß, dass an einem Ort der Weltgeschichte menschliche Zukunft schon geschehen ist und diese Zukunft gut sein wird.

Was bei all den Überlegungen zentral wichtig ist: „In Jesus von Nazareth sehe und weiß ich das wirklich bestätigt, was ich im Innersten meiner Existenz wünsche und erhoffe...“<sup>124</sup> So spricht K. H. Weger in existentieller Weise und betont klar:

[...] Jesus Christus nicht einfachhin die Erfüllung dessen ist, was ich schon wissend sein will, [...] sondern dass umgekehrt in der Begegnung mit dem Evangelium mir auch gesagt ist, was ich mir selbst gar nicht sagen kann und dennoch als die ausstehende Erfüllung meines Lebens gehofft ist.<sup>125</sup>

Für K. H. Weger bleibt bei diesem Thema noch eine Frage an Rahner zu stellen (die vor allem hinsichtlich der sog. anonymen Christen aktuell ist): Es ist die Frage hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen dem einmaligen Geschichtsfaktum von Jesus und der Möglichkeit einer wirkungsvollen und glaubhaften Begegnung mit ihm. Auch bei Beantwortung dieser Frage bleibt Rahner bei der existentialen Betrachtungsweise und verweist auf die interkommunikative Existenz des Menschen. Vor dem einmalig Geschichtlichen (z. B. Leben Jesu) hat das allgemein Geschichtliche den Vorzug (Miteinander der Menschen). Aufgrund dieser Interkommunikativität spricht man von der vermittelten Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, die als der allgemeine Verstehenshorizont für ein Verständnis der Heilsbedeutsamkeit geschichtlicher Ereignisse angenommen wird. Im Unterschied zu diesem allgemeinen Verstehenshorizont sieht Rahner den Zugang zur besonderen Bedeutung des einmaligen geschichtlichen Heilsereignisses Jesu Christi dann darin, dass die menschliche Geschichte selbst ein Ziel und einen Höhepunkt in der Menschwerdung, im Tod und in der Auferstehung Jesu von

---

<sup>124</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 107

<sup>125</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 108.

Nazareth hat. Inkarnation und Kreuz sind da konsequent nicht nur als Ausdruck und „Wirkung“ des Heilswillens Gottes, sondern als „Finalursache“ der mit dem Heilswillen gegebenen universalen Selbstmitteilung Gottes. So hat sich Rahner vor dem Einwand gesichert, dass er vor- und außerchristliche Geschichte der Menschheit aus dem Heilswirkungsfeld Jesu Christi ausgelassen habe.<sup>126</sup>

Was mich an dieser Konzeption besonders anspricht, ist die Auffassung der kirchlichen Dimension des christlichen Glaubens, welche die Kirchlichkeit nicht als Oppositum oder einen Überbau zu und über „unkirchlicher“ Menschlichkeit stellt, sondern diese kirchliche Dimension in konsequenter Kontinuität mit dem Humanum und der menschlichen Weltgeschichte einsieht. Als Übergang zum Kapitel über das Verhältnis zwischen dem universalen Heilswillen Gottes bei Rahner und seiner Auffassung von der Christologie kann man sich des Kommentars von Walter Schmolly bedienen, der tiefgreifend die Ekklesiologie Rahners untersuchte.<sup>127</sup>

W. Schmolly erinnert an eine Vorlesung Rahners im Wintersemester 1938: *De Gratia Christi*, in der Rahner die Verwirklichung vom Heilswerk der Mitteilung des göttlichen Lebens erklärt und den Heilswillen Gottes, Christus und die Kirche verbindet: Der Heilswille Gottes verwirklicht sich durch ein von Gott konstituiertes Mittel, durch welches und in welchem sich die gesamte Mitteilung der Gnade ereignet, Christus freilich und die Kirche, die mit Christus, gleichsam als dessen Leib, ein großes Sakrament der Gnade konstituiert.<sup>128</sup> Daraus ergab sich die These, die Rahner formulierte: „Dieser Heilswille

---

<sup>126</sup> N. Schwerdtfeger widmete sich dem Thema von den sog. „anonymen Christen“ in der Theologie K. Rahners in seinem Artikel: *Der anonyme Christ in der Theologie Karl Rahners*, in: M. Delgado – M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade*, 72-94.

<sup>127</sup> Vgl. W. Schmolly, *Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug*, Innsbruck 2001. Auch: W. Schmolly, *Karl Rahners systematischer Verstehensansatz der Kirche*, in: R. Siebenrock (Hg.), *Karl Rahner in der Diskussion*, 269-287.

<sup>128</sup> Vgl. A. R. Batlogg / P. Rulands / W. Schmolly / R. A. Siebenrock / G. Wassilowsky / A. Zahlauer, *Der Denkweg Karl Rahners, Quellen-Entwicklungen-Perspektiven*, 135.

berührt uns in Christus Jesus und der Kirche.“<sup>129</sup> W. Schmolly selbst zitiert Rahner, um die Verbindung zwischen der Kirche und Christus zu unterstreichen:

Wenn Christus der Heilswille Gottes in sichtbarer Weise, oder besser: geschichtlich greifbar, geschichtlich gleichsam objektiviert, ist, so ist die Kirche die Bleibendheit dieses Christus durch die ganze Geschichte der Menschheit bis ans Ende dieser Weltzeit.<sup>130</sup>

Die Kirche ist also in diesem Verstehensansatz als Bleibendheit Jesu Christi (als Objektivation des Heilswillens Gottes) in der geschichtlichen Greifbarkeit des durch und in ihm von Gott gewirkten übernatürlichen Lebens für die Menschheit und in der Menschheit dargestellt, wobei an die Einheitlichkeit der Menschheit deutlich gedacht wird. W. Schmolly erinnert auch an die theologiegeschichtliche Bedeutung des Zusammenhangs von Gnade, Heilswille Gottes, Christus und Kirche bei Rahner, die sich auch in den Konzilsdokumenten widerspielte. Dazu zitiert er Yves Congar aus seinem Kommentar zum IV. Kapitel von *Gaudium et spes*:

Die Kirche ist die historische, soziale, sichtbare und öffentliche Gestalt, die der umfassende Heilswille Gottes annimmt. Dieser Charakter kommt der Kirche von Christus zu, insofern er das Prinzip, das Zentrum und das Ziel des Universums und der menschlichen Geschichte ist: er wurde in die Mitte dieser Geschichte hineingesandt als ein neues Seinsprinzip, durch das die Schöpfung ihren letzten Sinn verwirklichen und so zur Erfüllung gelangen kann, und die Aufgabe der Kirche ist es, diesem Heilsplan zu dienen.<sup>131</sup>

W. Schmolly ergänzt in seinem Kommentar, dass er diese Sätze von Y. Congar als eine sehr geeignete Zusammenfassung der ekklesiologischen Ansätze in Rahners Gnadentraktat schätzt. Gerade im diesen Traktat formulierte K. Rahner schon am Anfang seiner Vorlesungstätigkeit das Verhältnis des Heilswillens Gottes, Christi und der Kirche: „Der Heilswille Gottes berührt uns in Christus Jesus und in der Kirche.“<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> A. R. Batlogg, *Der Denkweg Karl Rahners*, 135.

<sup>130</sup> K. Rahner, *De Gratia Christi*<sup>1</sup>, 23. Der ursprüngliche Text Rahners aus dem Jahr 1937/38 übers. von W. Schmolly. In: A. R. Batlogg, *Der Denkweg Karl Rahners*, 139.

<sup>131</sup> Y. Congar, *Kommentar zum IV. Kapitel der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in: LThK<sup>2</sup> XIV (1968), 421, in: A. R. Batlogg, *Der Denkweg Karl Rahners*, 143.

<sup>132</sup> W. Schmolly, in: A. R. Batlogg, *Der Denkweg Karl Rahners*, 143.

Karl Rahner sprach in diesem Zusammenhang (universaler Heilswille Gottes) auch von einer „suchenden Christologie“, die von einem Menschen in seinem entschlossenen Daseinsannehmen getrieben wird. Rahner verdeutlicht, dass die heutige fundamentaltheologische Christologie in einer Art „Appell“ dieser „suchenden Christologie“ helfen kann. Zu diesen Appellen rechnete Rahner den Appell an die absolute Nächstenliebe, an die Bereitschaft zum Tode und an die Hoffnung auf Zukunft.<sup>133</sup>

## 8. Christologie bei K. Rahner und sein Kirchenbegriff

Eine sinnvolle Formulierung des Kirchenbegriffs gibt es nicht ohne eine bestimmte Berücksichtigung, wie die Kirche mit Jesus Christus zusammenhängt. Was jemandem als etwas ganz Eindeutiges und Klares im christlichen Glauben und in der kirchlichen Lehre erscheint, verrät bei näherer Sicht mehrere Problemstellungen. Der Kern dieser Problematik liegt in der Frage nach der Stiftung der Kirche durch Jesus. Als Karl Rahner diese Problematik reflektierte, konnte er aufgrund des zu seiner Zeit bereits bekannten exegetischen biblischen Wissensniveaus der Frage nach der Stiftung der Kirche mit einer weiteren Frage vorangehen: Meinen wir bei dieser Fragestellung den vorösterlichen, historisch greifbaren, vielleicht nur sehr schwer greifbaren Jesus von Nazareth, oder meinen wir den Auferstandenen Jesus?<sup>134</sup>

Zu der traditionellen Schulklesiology und ihrer Kirchenlehre schreibt K. Rahner:

Die Kirche wird in der traditionellen Schultheologie insofern und dadurch als Stiftung Jesu (des vorösterlichen oder nachösterlichen) aufgefasst, als diese Stiftung auf ausdrückliche, satzhafte, in einem gewissen Sinn schon juristisch interpretierte Aussagen Jesu zurückgeführt wird.<sup>135</sup>

K. Rahner bewertet diese Ekklesiologie und ihre Stiftungsvorstellungen klar als juristisch gefangen, was mit dem Vorstellungsschema der Stiftung einer bestimmten Gesellschaft

---

<sup>133</sup> Mehr davon in: K. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 287-291.

<sup>134</sup> Vgl. K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, in: *Schriften zur Theologie* 14, 73-90.

<sup>135</sup> K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 74.

zusammenhängt. K. Rahner hat das Problem so gesehen, dass bei dieser juristischen Vorstellung (bei der Vorstellung, dass die Kirche durch eigentliche und ausdrückliche juristische Satzungen Jesu gesetzt wurde) die Stiftung der Kirche „nur sehr schwer einen Zusammenhang mit Jesu als dem Erlöser, als dem Gekreuzigten und Auferstandenen gewinnt“<sup>136</sup>. Nach K. Rahner waren zwar die beiden Konzeptionen von der Kirche – eine Konzeption als eine gesellschaftliche Größe und andere als der geheimnisvolle Leib Christi – nicht eigens getrennt, sind aber unvermittelt und unreflektiert nebeneinander geblieben.

Als das wichtige fundamentaltheologische Problem in diesem Zusammenhang wurde von K. Rahner das der Naherwartung Jesu erachtet. Ohne näher auf diese theologische Problematik (vor allem im Rahmen der neueren biblischen Exegese bekannt) einzugehen, kann man Karl Rahner selbst zitieren:

Das Problem, das uns von der Naherwartung Jesu und vom Bild der Gemeinde zur Zeit des Neuen Testaments her gestellt ist, scheint die These nahelegen, dass Jesus keine Kirche gestiftet hat. Es ist heute so, dass z. B. Hans Küng unbefangen und als Ausdruck einer heute gar nicht mehr abzuleugnenden oder zu verbergenden Ehrlichkeit sagt, Jesus habe keine Kirche gestiftet.<sup>137</sup>

Für das eigentliche Problem hält Rahner jedoch nicht das der Naherwartung selbst, sondern die Frage: „Was und wie kann man von einer Stiftung oder Herkünftigkeit der Kirche von Jesus sprechen, wenn und obwohl Jesus eine solche Nähe des Reiches Gottes verkündet hat?“<sup>138</sup> Für die Ermöglichung einer nüchternen und vernünftigen Antwort schreitet Rahner zunächst so fort, dass er einen „terminologischen“ Ersatz anbietet; anstatt des Begriffs *Stiftung* benützt er den Begriff *Herkünftigkeit* der Kirche. Von hier aus geht er weiter zu seiner These: „Vom Tod und der Auferstehung Jesu kommt die Kirche her als Moment der eschatologischen Bleibendheit des Gekreuzigten und Auferstandenen.“<sup>139</sup> Um

---

<sup>136</sup> K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 75.

<sup>137</sup> K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 77-78.

<sup>138</sup> K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 79.

<sup>139</sup> K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 80.

seine Absicht, die Herkünftigkeit der Kirche von dieser Glaubensaussage her zu deklarieren, sagt er:

Durch Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, ist die siegreiche, von Gott selbst her sich durchsetzende Selbstmitteilung Gottes als siegreiche, als eschatologische, als definitive endgültig in Erscheinung getreten. Gott verhält sich der Welt gegenüber nicht bloß als Schöpfer, der etwas von sich Verschiedenes gleichsam in den leeren Raum des Nichts, der sich um Gott breitet, hineinsetzt und der dieses von ihm Verschiedene immer gleichsam in absoluter Distanz von sich hält, sondern Gott nimmt diese andere, von ihm schöpferisch erschaffene Welt in dem, was wir Gnade und Glorie nennen, in seine eigene Herrlichkeit hinein. Er gibt sich selber seinem Geschöpf. Was wir Reich-Gottes-Predigt nennen, das, was wir dann auch bei Paulus Rechtfertigung nennen, nicht durch Werke des Gesetzes, sondern aus Gnade, das, was bei Johannes als der Abstieg des Lichtes in die Finsternis dieser Welt verkündigt wird, bedeutet, im Grunde genommen, nichts anderes, als dass durch den Tod und die Auferstehung diese und an für sich ambivalente Heilsgeschichte in Annahme oder Ablehnung des Selbstangebotes Gottes tatsächlich definitiv gut ausgeht.<sup>140</sup>

In seinem K. Rahner gewidmeten Erinnerungsbuch schreibt H. Vorgrimler im Kapitel über die Kirche, wie die These Rahners über die Herkünftigkeit der Kirche von Jesus selber zugleich implizit Bedeutung und Grenzen der institutionell-sichtbaren Kirche aufzeigt und zitiert dazu K. Rahner:

Da Christus der geschichtlich sakramentale Heilswille Gottes und Mensch der einen Menschheit und beides endgültig ist, ist mit ihm grundsätzlich immer schon „Kirche“ gesetzt, weil immer schon bleibende Gnade (Geist) und ein bleibendes, sichtbares (geschichtliches) Medium dieses Geistes im Raum der Geschichte der Menschheit vorhanden ist. [...] Raum menschlicher Geschichte, zu der Christus gehört, ist schon die „Kirche“;<sup>141</sup>

H. Vorgrimler kommentiert kurz: „...darum die sichtbare Organisation der Kirche diesen Raum nicht erst schafft, sondern selber von ihr getragen wird und nur ihr notwendiger

---

<sup>140</sup> K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 80-81.

<sup>141</sup> K. Rahner: *Priesterliche Existenz*, in: *Schriften zur Theologie III*, 294.

Ausdruck ist.“<sup>142</sup> K. Rahner erinnert unermüdlich, dass das Grundsätzliche und Ursprüngliche die Gnade, der Heilswille Gottes ist, von dieser Wirklichkeit der Gnade geht man weiter zu Jesus und folgend von Jesus zur Kirche. Die Kirche kann ohne diese Reihenfolge nicht „in die Rede“ gekommen sein. Der Übergang von Gottes Gnade zur Kirche beruht in der vermittelnden Aufgabe Jesu:

Jesus solidarisiert sich [...] einerseits eindeutig mit Gott und weiß sich in einer unzerreißbaren Einheit mit dem, den er seinen Vater nennt, und dieser selbe Jesus solidarisiert sich auf der anderen Seite eindeutig und indiskutabel mit den Menschen [...] diese erbärmliche Menschheit ist siegreich nicht nur im Modus des Angebotes, sondern ist im Modus des wirklichen Glückens eine von Gott siegreich gerettete und in Gottes eigene Herrlichkeit hinein geliebte Menschheit. [...] Dieser Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene, ist also die bleibende Zusage Gottes selbst an die Welt, nicht bloß im Angebot, sondern in faktisch definitivem Sieg. Dies kann natürlich Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene, nur sein, wenn und insofern dieses so siegreiche Selbstangebot Gottes in der Welt bleibend präsent ist.<sup>143</sup>

Was mit dieser Formulierung – in der Welt bleibend präsent – gemeint ist, hängt eng mit dem Glauben und mit der Glaubensgemeinde, der an Jesus Christus Glaubenden, zusammen. Darum sagt Rahner:

Die Kirche als eschatologisch endgültige und trotzdem geschichtliche, eine Glaubensgemeinde ist die bleibende Präsenz eben dieser eschatologischen und eschatologisch siegreichen Selbstzusage Gottes an die Welt in Jesus Christus.<sup>144</sup>

Diese Verflechtung des Eschatologischen und Geschichtlichen, der Gnade und der Geschichte, hat für Rahner Schlüsselbedeutung. Jede gesellschaftliche Größe und Form für diese Bleibendheit der Selbstzusage Gottes (in der Kirche) ist dann notwendig nur eine Nebensache. An dieser Stelle ist es möglich, zur ursprünglichen Frage zurückzukehren:

---

<sup>142</sup> H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, 225. Nach G. Wassilowsky hat K. Rahner die These über die Herkunft der Kirche von Jesus zum ersten Mal schon im Jahre 1939 im Aufsatz *Priesterliche Existenz* angeführt. In: G. Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche*, 145.

<sup>143</sup> K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 82.

<sup>144</sup> K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 82.

Was und wie kann man von einer Stiftung oder Herkünftigkeit der Kirche durch Jesus sprechen? Die Kirche – nach dieser rahnerschen Ausführung – gibt es, weil es Christus gibt. „Er wäre nicht er, wenn es nicht eine solche Kirche gäbe“<sup>145</sup>, betont Karl Rahner wiederholt. Jesus hat die Kirche nicht in dem Sinne gestiftet, dass es die Kirche einfach dank Jesu in irgendwelcher Form einer direkten gesellschaftlichen Anordnung gäbe, sondern die Kirche stammt von Jesus in Sinne und Aufrichtung des Glaubens an den Gott Jesu Christi, an den Gott der Gnade und an seine irreversible Selbstzusage. Daraus, aus dieser eschatologischen Wirklichkeit, folgt die Kirche als die Bleibendheit der geschichtlichen greifbaren Selbstzusage Gottes, als eine Glaubensgemeinde.

Hier bleibt eine wichtige Frage, besonders für die katholische Kirche: Was ist mit der ganzen juristisch angeordneten kirchlichen Organisation, was mit den allen während der Geschichte aufgewachsenen Strukturformen dieser Organisation zu tun? Sind sie alle nur zufällige oder sogar irrige Lebensweisen (Lebenswege) der kirchlichen Existenz, ganz ohne eine Anknüpfung an Jesus, oder sind sie von Jesu her irgendwie gerechtfertigte und im Rahmen der konkreten Geschichte dennoch im Sinne Jesu existierende Lebensweise seiner Kirche?

Karl Rahner hat sich im Rahmen dieser Fragestellung auch mit dem Thema des sog. göttlichen Rechtes (*ius divinum*) beschäftigt, genauer mit dem werdenden, werdenkönnenden göttlichen Recht in der Kirche, er hat aber eine ausdrückliche verpflichtende Greifbarkeit dieses Rechtes schon für die apostolische Zeit bestritten. Daraus muss sich auf keinen Fall eine Sinnlosigkeit der konkreten geschichtlichen Entwicklung der Kirche ergeben. Rahner schlägt folgende Lösung vor: Jede Geschichte einer und derselben Wirklichkeit hat so etwas wie eine Einbahnigkeit. Im Rahmen dieser Geschichte trifft man Entscheidungen, hinter die man nicht mehr zurückgehen kann und die bei jeder Anerkennung der Freiheit dieser Geschichte für die Zukunft verpflichtend bleiben: „Die Geschichte ist einbahnig, die Geschichte ist eine Einbahnstraße, auf der irreversible Entscheidungen immer wieder fallen.“<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 83.

<sup>146</sup> K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 86.

Unter der Voraussetzung, dass die Kirche aus der Selbstzusage Gottes lebt und zugleich als konkrete greifbare geschichtliche Wirklichkeit da ist, können wir nach Rahner die geschichtlichen Entscheidungen der Kirche als nur schwer reversiblen und konform mit ihrem Anfang annehmen.

Solche irreversiblen Entscheidungen sinnhaft wesenskonformer Art aus dem eigentlichen Wesen und Ursprung der Kirche als der Glaubensgemeinde Jesu heraus sind zwar nicht deduktiv juristisch aus bestimmten historisch greifbaren Worten Jesu abzuleiten; das haben sie aber auch nicht nötig und können trotzdem als Verfassungsstrukturen der Kirche betrachtet werden, die in dem genannten Sinn göttlichen Rechtes sind. Sie sind der Stiftung oder dem Ursprung der Kirche konform, und sie sind als geschichtliche Entscheidungen durch die konkreten geschichtlichen Situationen, in die die Kirche hineinging und hineinmusste, legitimiert.<sup>147</sup>

Was am rahnerschen Denken über die Kirche sehr relevant ist und was für unsere heutige Situation und für unser Streben nach der Befreiung des heutigen Menschen in der Gesellschaft (und in der Kirche besonders) sehr bedeutsam ist, ist der rahnersche Auszug aus der traditionellen kirchlichen Vorstellung, die die Hände und Füße festgebunden hat, nach der die Kirche schon alles hinter sich hat, wobei es dann praktisch keine wirkliche Zukunft für sie in der folgenden Geschichte gesehen werden kann. Nach K. Rahner bleibt diese Zukunft als neue und offene (auch bei der Entfaltung der geschichtlichen kirchlichen Strukturformen) auch beim Erhalten der Vorstellung von göttlichem Recht:

Wenn [...] die letzten sich mit Recht auf Jesus berufenden Verfassungsstrukturen der Kirche eine wirkliche *Geschichte* haben, [...] ist es selbstverständlich, dass die Kirche auch als solche in ihrem konkreten Erscheinungsbild, ohne das göttliche Recht, das ihr in der Geschichte zugewachsen ist, aufzuheben und ohne ihre Herkunftigkeit von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, zu leugnen oder zu verdunkeln, immer noch eine offene, eine gar nicht voraussehbare Geschichte hat.<sup>148</sup>

Nach den mannigfaltigen Erfahrungen, die wir in unseren lokalen Ortskirchen und auch in der universalen Weltkirche während der letzten Jahrzehnte gemacht haben, kann man Karl

---

<sup>147</sup> K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 87-88.

<sup>148</sup> Vgl. K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 88.

Rahner in der Hinsicht zustimmen, dass die bekannten Verunsicherungen in der heutigen Zeit und das Jammern einiger Glaubenden über die Kirche Erscheinungen von Übergangs- und Wachstumsphasen sind, die in der realen Geschichte gar nicht vermeidbar sind. Mit K. Rahner muss man aber zugleich immer daran erinnern, was zum christlichen Glaubensfundament selber gehört: Die Geschichtlichkeit der Kirche geht aus der Herkunft der Kirche von Jesus Christus hervor, weil „Gott selber der letzte Inhalt, die letzte Dynamik, das letzte Ziel dieser armselig endlichen Kreatur in Endgültigkeit ist, wirklich nicht nur im Entwurf, sondern im Endergebnis“<sup>149</sup>. Die Botschaft des Christentums über das Heil in Christus, bleibt in der Welt immer präsent durch die Kirche. Damit diese Botschaft endgültig präsent in der menschlichen Geschichte sein kann, gibt es die Kirche. Deswegen und in diesem Sinn kann man sagen, komme die Kirche von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, her.<sup>150</sup>

In Zusammenhang mit der rahnerschen Ekklesiologie und Christologie kann man bemerken, dass der typische rahnersche Kirchenbegriff jener des *Ursakraments* ist. Nach K. H. Weger ist gerade dieser bekannte Begriff Rahners von der Christologie her abgeleitet. Es sei Rahner selbst zitiert:

Von daher bedeutet uns „Ursakrament“ die eine und bleibende, zeichenhafte, inkarnatorisch strukturierte Präsenz des eschatologischen Heiles Christi, eine Präsenz, in der Zeichen und Bezeichnetes „unvermischt und ungetrennt“ vereint sind: Gnade Gottes im „Fleisch“ einer geschichtlich-kirchlichen Greifbarkeit, die darum nicht des durch sie Bezeichneten und anwesend Gesetzten entleert werden kann, weil sonst die Gnade Christi (der Mensch ewig bleibt) auch nur etwas Vorläufiges und Überholbares wäre, weil wir sonst im Grunde noch im Alten Testament wären.<sup>151</sup>

Nach Wegers Erläuterung bezeichnet der Begriff Ursakrament, dass

die geschichtliche, eschatologische Heilszusage Gottes in Jesus Christus nicht nur im subjektiv-innerlichen Glauben der Gläubigen weiterlebt, sondern dass die Gnade ihre

---

<sup>149</sup> K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 89.

<sup>150</sup> Vgl. K. Rahner: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, 90.

<sup>151</sup> *Quaestiones disputatae* 10, 21-22, in: K.H. Weger: *Karl Rahner*, 151.

inkarnatorische Struktur nicht mehr verliert, und zwar auch in dem Sinn, dass es innerhalb dieser Kirche ‚Orte‘ gibt, in denen sich diese Gnade Christi siegreich durchsetzt.<sup>152</sup>

Wenn das Zeichen und das Bezeichnete in der Kirche wirklich „unvermischt und ungetrennt“ bleiben, ist es nicht gestattet, als definitiv die verschiedenen Denk- und Strukturformen des kirchlichen Lebens zu bestimmen, zumal das Irreversible in der Redewendung Rahners nicht dasselbe als das Definitive ist, das keine neue Entwicklung in der Kirche ausschließt. Umgekehrt ist es das Irreversible so zu begreifen, dass die Kirche ihre eigene Geschichte eingesteht – und zwar nicht nur mit Lob und Dank, sondern auch mit Reue und Busse. Anders könnte die Geschichte der Kirche das befreiende Zeugnis Jesu Christi inkarnatorisch nicht vergegenwärtigen und aktualisieren. Aber gerade dort, wo es geschieht, wo sich die Gnade Christi siegreich durchsetzt, sind die „Orte“ der Kirche aktiv und hell, und die Präsenz der Gnade Christi gewinnt ihre geschichtlich-kirchliche Greifbarkeit. Es ist nicht zu verleugnen, dass zu diesen „Orten“ freilich auch das Kirchenrecht gehört, aber nicht in einer statischen (toten) Vorstellung, wo die einzelnen Komponenten wie in einem Grab (oder im Museum) pietätvoll aufbewahrt sind, sondern in einer lebendigen naturnahen Vorstellung, wo das Neue aus dem Alten herauswächst oder auf das Alte aufgepfropft wird. Zu diesen „Orten“ müssen die Liturgie, das Gebet, die Wortverkündigung und Theologie und auch die gelebte Nachfolge Christi in der Praxis gehören. Wieder auf dieser Art und Weise des natürlichen oder aufgepfropften Sprösslings – wie im Bild der Kirche als des Leibes Christi.

Indem, dass Karl Rahner theologisch der Herkünftigkeit der Kirche von Christus vor ihrer Stiftung durch Christus den Vorrang gab, ebenso der Gnade Christi vor den Gesetzen der Kirche, zerriss er nicht den Zusammenhang zwischen Gnade und Gesetz in der Kirche, sondern kehrte das spannende Verhältnis zwischen beiden Polen auf eine neue Art und Weise um. Dadurch ermöglichte er wieder, das befreiende in der Kirche deutlicher zu sehen, also die Abhängigkeit von Christus selbst, der Quelle des Pneumas für sie ist; nur mittels dessen ist die Kirche seine Greifbarkeit und das sakramentale Zeichen dieses Pneumas, das die Freiheit unserer Freiheit ist. Dieser rahnersche Zugang zu Christus und

---

<sup>152</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 151.

der Kirche hilft mir auch, meine These über die Kirche als ein Freiheitsraum weiter zu entfalten und zu ergänzen.

## 9. Die Selbstmitteilung Gottes als Konstitution der Kirche

Wenn K. Rahner das Grundwesen der Kirche darzustellen versucht hat, ging er immer wieder von dieser oder einer ähnlich formulierten These aus:

Die Kirche ist die gesellschaftlich legitim verfasste Gemeinschaft, in der durch Glaube und Hoffnung und Liebe die eschatologisch vollendete Offenbarung Gottes (als dessen Selbstmitteilung) in Christus als Wirklichkeit und Wahrheit für die Welt präsent bleibt.<sup>153</sup>

Diese Aussage stammt aus dem Artikel Rahners *Ekklesiologische Grundlegung* im Handbuch der Pastoraltheologie. Und weil er das Wesentliche aus der rahnerschen Lehre über das Grundwesen der Kirche zusammenfasst, werde ich mich im weiteren Text auf ihn stützen.

Für Rahner war es wichtig, die Kirche im Rahmen des dialogischen Verhältnisses zwischen Gott und der Kreatur als die Sache der absoluten Selbstmitteilung Gottes an den Menschen herauszustellen. Der Begriff „Selbstmitteilung Gottes“ wurde von Rahner als „Zentralbegriff“ seiner Theologie oder als „Inbegriff“ seiner ganzen Theologie bezeichnet.<sup>154</sup> Zur Definition der Selbstmitteilung Gottes führte Rahner an:

Selbstmitteilung Gottes besagt Möglichkeit und Wirklichkeit, dass Gott nicht nur in Wirkursächlichkeit das von ihm verschiedene Andere schöpferisch hervorbringen kann und bringt, sondern in seiner eigenen ungeschaffenen göttlichen Wirklichkeit die reale Bestimmung der Kreatur werden kann (*finitum capax infiniti*), ohne dadurch aufzuhören, Gott, d. h. der von nichts Abhängige, zu sein, der, unendlich bleibend, von nichts anderem her bestimmt wird.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. I, 118-119.

<sup>154</sup> Vgl. H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, 167.

<sup>155</sup> K. Rahner: *Selbstmitteilung Gottes*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 17/2, 1281; zit. nach H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, 168-169.

Aus dieser Sicht ist Gott der Gott, der sich selbst mitteilt, also der Gott des Interesses für die Welt und den Menschen. Und der Mensch ist dann ein Mensch, der eine Antwort abzugeben diesem Gott fähig ist. Dieses Verhältnis im Dialog geschieht nach Rahner einerseits auf der Ebene der Inkarnation und der Gnade, und andererseits auf der Ebene des geschichtlichen Ereignisses Christi und des (auch geschichtlichen) Bekenntnisses der Kirche zu diesem Christus:

Insofern die Menschheit diese absolute Selbstmitteilung Gottes von eschatologisch unwiderruflicher Art in Christus und seiner Gnade in einer von dieser Selbstmitteilung selbstgewirkten Annahme wirklich annimmt und im Wort der bekennenden Proklamation dieser Selbstmitteilung, in der kultischen Begehung dieses eschatologischen Heilsereignisses und in gesellschaftlicher Einheit diese Selbstmitteilung Gottes geschichtlich präsent macht, ist die Kirche.<sup>156</sup>

Es ist für Rahner typisch an die Unterscheidung zu erinnern, dass die Kirche zugleich Heilsfrucht und Heilmittel ist. Unter Heilsfrucht meint er die Initiative Gottes, der sich die Kirche immer wieder zur Verfügung stellt (sie lässt sich in Glaube, Hoffnung und Liebe aufbauen), und unter Heilmittel meint er die Offenheit der Kirche gegenüber der Welt und ihre Verantwortung für die Welt.

Trotzdem Rahner die transzendente Dimension vom Heil Gottes in Christus vor jedem kategorialen Heilsgeschehen betont, erinnert er bei der Wirklichkeit der Kirche klar daran, dass das Heil selbst geschichtlich, dass die Selbstmitteilung Gottes ein geschichtlicher Prozess ist. Dazu gibt er drei Begründungen an: Die Selbstmitteilung Gottes wird erst in Christus endgültig durchgesetzt und gegeben; Gott selbst ist in dieser Selbstmitteilung raumzeitlich eingetreten; die Geschichte als die Geschichte der kategorialen Reflexion und Objektivierung (in Wort, Kult, Bekenntnis) der in aller Geschichte dauernden Selbstmitteilung Gottes ist ein Moment an dieser Selbstmitteilung selbst. Es geht Rahner auch hier darum, das Geoffenbarte von Gott in seiner eigenen Wirklichkeit zu bezeugen und das vom Menschen Geglaubte und Gehörte wieder als nicht nur Gegenstand, sondern auch subjektives Prinzip des Glaubens zu betonen.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 119.

<sup>157</sup> Vgl. K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 119-120.

Der bekannte rahnersche Zusammenhang zwischen Transzendentalität und Kategorialität (nicht vergessend jede mögliche Dimension) – vollkommen ja in der Kirchenexistenz geäußert – wird ausdrucksvoll in der folgenden Formulierung unterstrichen:

[...] dass die Geschichte des Heils, der Gnade, der göttlichen Selbstmitteilung und der Offenbarung in ihrer transzendental-übernatürlichen Voraussetzung (Gnade als übernatürliches Existenzial und subjektiver ‚Horizont‘ jeder möglichen Wortoffenbarung) und in ihrer geschichtlicher Kategorialität (Offenbarungswort, Inkarnation, Kirche) eine strenge Identität hat und dieselbe eine Geschichte ist. Wo diese Geschichte der Selbstmitteilung Gottes in Christus ihren eschatologischen Höhepunkt erreicht (d. h. innergeschichtlich irreversibel geworden und so geschichtlich gegeben ist) und so zur vollkommenen kategorialen, geschichtlichen Objektivation in Wort und menschlicher Gesellschaft kommt und präsent bleibt, so dass sich alle noch andauernde Geschichte der Erkenntnis und Freiheit der Menschen *unter* diesem jetzt *objektivierten* transzendentalen (gnadenhaft durch Selbstmitteilung Gottes konstituierten) Apriori heilshafter Geschichtlichkeit vollzieht, haben wir das, was wir *Kirche* nennen, im Unterschied zur Synagoge und anderen gesellschaftlich verfassten Phasen der vorchristlichen Heils- und Offenbarungsgeschichte (im Unterschied also zu den übrigen früher „legitimen“ Religionen der Religionsgeschichte).<sup>158</sup>

## 9.1. Die Präsenz der Selbstmitteilung Gottes – der Wahrheit und der Liebe Gottes in der Kirche

Was eigentlich ist präsent in der Kirche? Über dieses *was* verlangt Rahner grundlegend nachzudenken. Ist die Kirche nicht lediglich eine Institution, eine Gesellschaft nach dem Abbild der anderen, sondern vor allem die Leibhaftigkeit des Heils Gottes, die Präsenz Gottes, dann ist diese Frage nach dem *was* eine primäre. Rahner beantwortet diese Frage in folgenden Schritten:

1. Gott selbst gibt sich den Menschen; seine Selbstgabe in Christus hat eine bleibende, geschichtliche, kategoriale und gesellschaftliche Anwesenheit und Verlautbarkeit, und gerade auf diese Weise ist die Kirche die Bleibendheit des angenommenen Christus. Daraus

---

<sup>158</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 120.

ergibt sich (erklärt Rahner), dass Kirche nur dort geschieht, wo sie dem Menschen die Offenheit auf Gott hin ermöglicht.<sup>159</sup>

Aufgrund dieses Verständnisses der Anwesenheit Gottes in der Kirche kommt Rahner zu einer wichtigen Aussage, die in meinem Konzept der Kirche als ein Freiheitsraum zu den wesentlichsten gehört: „Die Kirche ist also gerade als sie selbst die Institution des Kampfes gegen jenes bloß Institutionelle, das beansprucht, Platzhalter und Repräsentant Gottes zu sein.“<sup>160</sup>

An dieser Stelle spricht Rahner sogar vom revolutionären Wesen der Kirche, womit gemeint ist, dass die Kirche jedes Abgegrenzte in der Auffassung des Endgültigen verneinen muss, dass sie alle Götzen entlarvt und destruiert und letztendlich sich selbst davor bewahrt, mit Gott sich selbst zu verwechseln.<sup>161</sup> Damit ist nach Rahner zugleich die Kritik ermöglicht, die der Kirche geschenkt ist (als ein Stück ihres Wesens selbst), wobei sich wieder Gott selbst als der unendliche kritische Horizont offenbart. Zu der Frage – was in der Kirche präsent ist – sagt Rahner hinweisend auf den christologisch-spirituellen Hintergrund: Die Kirche bekennt den *Gottmenschen* als die Gegenwart Gottes; sie betet an glaubend, hoffend, liebend „und weiß nur im Kult dieser Anbetung, *wen* sie anbetet, weil eben nur so Gott als der Unsagbare anwesend ist“.<sup>162</sup>

Diese Aussage Rahners zielt zuletzt zu der mystischen Dimension seines Denkens ab, in der das Denken vom Geheimnis Gottes und Menschen zu seiner Vollendung kommt, und erinnert gewissermaßen zugleich an seinen Schüler J. B. Metz, der später unermüdlich betont wird: Das Kritische und Revolutionäre der Leidensgeschichte wird in der Sprache des Gebetes (vor dem Unsagbaren) wirkungsvoll „aussagbar“ und „machbar“.<sup>163</sup>

2. Weiters will Rahner herausstellen, wie in der Kirche das *was* Gottes präsent ist, dass es um die Weise geht, wie Gott in sich selbst ist, um eine Seinsweise Gottes in sich selbst:

---

<sup>159</sup> Vgl. K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 121-122.

<sup>160</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 122.

<sup>161</sup> Vgl. K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 122.

<sup>162</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 122.

<sup>163</sup> Vgl. J. B. Metz: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, 93-107.

Gott als der in der Präsenz der unumgreifbare Gott bleibend (also Vater) gibt sich als die absolut ausgesagte Wahrheit im WORT (im Sohn) und als die absolut weggeschenkte LIEBE (im Geist), und diese doppelte Weise des sich Verhaltens zu uns ist die Weise seines Seins an sich.<sup>164</sup>

Es geht Rahner bei dieser Überlegung einfach darum (ohne sich in eingehende Ausführungen über die Trinität sich zu begeben), dass die Menschen die Selbstmitteilung Gottes in der Kirche nicht anders denken können, als dass es da um das wirkliche Leben Gottes gehe und seine wirkliche Selbstgabe (die nichts anderes als er selbst sein kann) an die Menschen. Die Kirche kann nicht anders die Präsenz Gottes sein, als dass sich Gott selbst in Wahrheit und Liebe gibt. Für das Selbstverständnis der Kirche und als notwendiges kritisches Korrektiv für ihren Selbstvollzug sind die folgende Ausführungen Rahners überaus wertvoll:

Insofern Gott sich als Wahrheit gibt, ist er schon Heil (Licht, Leben), und die Wahrheit, als die er sich gibt, darf nicht missverstanden werden als Summe von menschlichen Sätzen, die göttlich autorisiert sind, sondern ist gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes in seinem eigentlichen, realen Wort, das das begriffliche Offenbarungswissen des Menschen durch seine eigene Realität trägt. [...] Der Selbstvollzug der Kirche als Präsenz der Wahrheit muss also immer so gestaltet werden, dass sichtbar wird, dass die lehrende Kirche im Vollzug ihres Lehrcharismas die horchende, hörende, glaubende ist. [...] Inanspruchnahme des Lehramtes ist also immer eine Berufung auf eine Vollmacht, die es in der Kirche des Glaubens als solchen gibt, und ist darum Vollzug des hörenden Glaubens der Kirche als ganzer gegenüber den vielen einzelnen als solchen.<sup>165</sup>

Also das Hören der Kirche als ganzer hat den klaren Vorzug vor dem Lehren der Kirche in deren einzelnen Ämtern.

Von da aus ist es schon klar, dass der Selbstvollzug der Kirche auch in dieser Hinsicht nicht identisch ist mit dem Akt des Amtes. Alle Glaubenden in der Kirche konstituieren zusammen die eine freie, von Gottes Selbstoffenbarung getragene Entgegennahme der Selbstaussage des Vaters im WORT, das Fleisch wurde, und konstituieren so Kirche, indem

---

<sup>164</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 123.

<sup>165</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 124.

sie dem ersten innertrinitarischen Ausgang heilsökonomisch auch eine Gegenwart in dem Bereich des Nichtgöttlichen und seiner Geschichte geben.<sup>166</sup>

Rahner konnte bei diesen seinen Ausführungen den Eindruck haben, dass damit das traditionelle Verstehen von den Vollmachten (den Ämtern in der Kirche) scheinbar verunsichert werden kann. Deshalb versucht er eine Auslegung, wie sich die zwei Grundvollzüge der Kirche (in Wahrheit und in Liebe) zu den bekannten traditionell in der Kirche unterschiedenen Gewalten *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* verhalten. Er verdeutlicht dabei grundsätzlich, dass die traditionellen Unterscheidungen (beider *potestates*) dem Wesen der Kirche als *ganzer* entsprechen müssen und die ganze Lehre über die Ämter in der Kirche sich von dieser grundlegenden Unterscheidung des Selbstvollzugs der Kirche in Wahrheit und Liebe her rechtfertigen lassen muss, nicht umgekehrt. Die Unterscheidung selbst zwischen *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* bewertet er als keine Sachunterscheidung, sondern als *Intensitätsgrade derselben* Vollmacht.<sup>167</sup>

3. Die Liebe Gottes wird von Rahner als die zweite den Grundvollzug der Kirche bestimmende Inhaltlichkeit der Präsenz Gottes bezeichnet. Daher ist die Kirche „die Präsenz Gottes, insofern sich in ihr der Vater als die sich im Geist mitteilende Liebe offenbart und zu eigen gibt und gerade so unfassbares, aber angenommenes Geheimnis bleibt“.<sup>168</sup> Ähnlich wie bei dem ersten Vollzug der Kirche (im Wort) und bei dem zweiten (in der Liebe) geht es Rahner um eine Ausgeglichenheit zwischen der Annahme und der Vermittlung der Liebe in der Kirche vor Gott und er erinnert immer wieder auch an die Ausgeglichenheit bei dieser Handlung zwischen den Ämtern und allen Christen, wobei die Präsenz Gottes in der Liebe selbstverständlich nicht nur auf die Sakramentenspendung beschränkt werden kann.

Für Rahner war es wichtig, die Wahrheit und die Liebe in der Kirche als die zwei verschiedenen Akte ihres Selbstvollzugs nicht zu sehr voneinander zu trennen, obgleich sie als zwei einzelne Akte, jeder in seiner Eigentümlichkeit, wahrgenommen werden können:

---

<sup>166</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 125.

<sup>167</sup> Vgl. K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 125-129.

<sup>168</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 129.

Ja, die *heilige* Kirche kann niemals die Wahrheit Gottes so ergreifen oder bezeugen, dass sie sich dabei in einen absoluten Gegensatz zu der Liebe setzt, deren Präsenz sie eschatologisch notwendig ist. [...] ([...] Selbstvollzüge der Kirche, die hinsichtlich ihrer „Amtlichkeit“, hinsichtlich ihres existenziell gnadenhaften Engagements, hinsichtlich ihres Verhältnisses zwischen Zeichen und Bezeichnetem usw. sehr verschiedene „Intensitätsgrade“ haben, obwohl sie alle die Liebe Gottes zur Welt präsent machen).<sup>169</sup>

In weiterer Folge versucht Rahner, auf die Frage des *wie*, auf die Frage der formalen Eigentümlichkeiten der Kirche als Präsenz der Selbstmitteilung Gottes in Wahrheit und Liebe zu antworten.

## 9.2. Die formalen Weisen der Präsenz der Selbstmitteilung Gottes in der Kirche

Nach der Erörterung des *was* von der Präsenz Gottes in der Kirche folgt die Erörterung des *wie* dieser Präsenz, also die Darlegung, in welchem „*modi*“ diese Präsenz Gottes in der Kirche wahrgenommen bzw. aufgegriffen werden kann und muss. K. Rahner unterscheidet sechs Weisen der Präsenz Gottes. Entsprechend seinem Akzent auf das Geheimnis Gottes stellt Rahner an die erste Stelle die Präsenz Gottes in der Kirche in Weise des Mysteriums.

1. Insofern Rahner grundsätzlich die menschliche Existenz als die Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis versteht,<sup>170</sup> ist es nicht verwunderlich, dass er vor allen anderen Möglichkeiten von der Präsenz Gottes in der Kirche betont: „Gott ist in der Kirche in der Weise des Mysteriums präsent.“<sup>171</sup> Die Nähe Gottes in seiner Selbstmitteilung, sein Nahekommen in der endgültigen Unmittelbarkeit in Christus beseitigt keinesfalls das bleibende Geheimnis Gottes. Die Aussage Rahners erinnert hier an den bekannten Grundsatz katholischer Theologie von der „*analogia entis*“: „Das Nahekommen Gottes ist kein Zergehen des Geheimnisses, das Gott ist, sondern dessen Aufgehen in immer größerer

---

<sup>169</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 130-131.

<sup>170</sup> Vgl. K. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 54.

<sup>171</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 132.

Unausweichlichkeit und Schärfe...<sup>172</sup> Der wichtigste Satz über die Folgen dieses Grundsatzes für die Kirche ist: „Wachsender Selbstvollzug der Kirche kann also nur in der immer größeren Deutlichkeit Gottes *als* des Geheimnisses bestehen.“<sup>173</sup>

K. Rahner betont klar, dass die Kirche sich in ihrer Geschichte häufig diesem Verstehen verweigert. Auch der neuzeitliche Atheismus ist letzten Endes in einem bestimmten Sinne eine Reaktion auf die kirchliche Versuchung, sich selbst (also ihrer dogmatischen Lehre und ihrem sittlichen Imperativ) vor der unausweichlichen Konfrontation mit dem Geheimnis und vor der Einweisung in den glaubend-liebenden Umgang mit ihm den Vorzug zu geben. Die Kirche ist nicht eine Statthalterin Gottes, ein Ersatz Gottes auf Erden, „sondern das Ereignis dessen, dass *er* als das Geheimnis für uns präsent wird“.<sup>174</sup> Sprechen wir über eine Vertretung Gottes in der Kirche, denken wir nichts anderes „als an das Aufmerksam-machen darauf, dass er selbst da ist“.<sup>175</sup>

Das Bewahren dieser tiefsten Überzeugung und Erfahrung mit Gott in der Kirche und durch die Kirche ist eine ganz notwendige Voraussetzung für die freie, offene Kommunikation innerhalb der Kirche selbst und für ihren Dienst an der menschlichen Freiheit in personaler, interpersonaler und gesellschaftlicher Dimension.

Für mein Interesse, die Kirche zum Raum der Freiheit zu erheben und sie bevorzugt als solchen Raum herauszustellen, ist das Bewusstsein vom Geheimnis Gottes in der Kirche eindeutig notwendig. Die Kirche kann nur insofern der Raum der Freiheit werden und bleiben, als sie sich das Bewusstsein über das Geheimnis Gottes auch in seiner Selbstmitteilung an sie bewahrt.

2. Als zweite Weise der Präsenz Gottes in der Kirche und durch die Kirche nennt Rahner die Präsenz Gottes in der Weise des Ursakraments. Diese Bezeichnung für die Präsenz Gottes hat unter den anderen Weisen insofern eine besondere Deutung, als sie die ausgearbeitete theologische begriffliche Formulierung darstellt.

---

<sup>172</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 132.

<sup>173</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 132.

<sup>174</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 132.

<sup>175</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 132.

Der theologische Begriff Sakrament ist für die wörtliche Erfassung der Präsenz Gottes gut geeignet, besonders dadurch, dass er die Zeichenhaftigkeit der Kirche unterstreicht: „Sie in ihrer eigenen, erfahrbaren Wirklichkeit ist nie identisch mit dem, worum es bei ihr immer geht: mit Gott; sie ist nur dessen Zeichen.“<sup>176</sup>

Die Nicht-Identität Gottes mit seiner Präsenz in der Kirche bedeutet freilich nicht eine Trennung zwischen Gott und Kirche, womit unter anderem angedeutet ist, dass Gott (wiederum) als Mysterium die Wirklichkeit der Kirche übergreift, mit ihr nicht einfach zusammenschrumpft, und zugleich verweist dieser zeichenhafte Charakter die Kirche selbst auf ihre Aufgabe, die Gnade Gottes für sich selbst nicht nur anzunehmen, sondern sie der ganzen Welt zu verkündigen, darzustellen und zu vermitteln.

In der Absicht, die Kirche als Sakrament von ihrer Handlung mittels der sieben einzelnen Sakramente abzugrenzen, wird von K. Rahner empfohlen, den Begriff Ursakrament zu benutzen. Dieser Begriff „Ursakrament“ als eine Benennung für die Kirche braucht man wiederum von Christus als dem Ursakrament zu begrenzen. Wie K. Rahner erinnert,

er ist als der Gott-Mensch das Ursakrament schlechthin, weil er das Bezeichnete (Gott in seiner Selbstmitteilung Gottes an die Menschen) und das wirksame, exhibitiv Zeichen dieser Selbstmitteilung Gottes und deren Annahme durch die Menschheit (in seiner Menschheit und deren geschichtlich sich vollziehendem Leben) in Person und Einheit ist.<sup>177</sup>

Die Kirche unterscheidet sich von ihm dadurch, dass sie als sein Leib dennoch ihn empfangend und dienend dauernd ihm gegenüber steht. Die Kirche können wir Ursakrament nennen, weil die Kirche nicht nur die einzelnen Sakramente „spendet“, sondern sie aktualisiert in ihnen ihre eigene Wirklichkeit.<sup>178</sup>

Es passt sehr gut zu meiner Absicht, das rahnersche Verständnis von der Kirche als wirklich befreienden Ansatz herauszustellen – für die Kirche als solche, für ihren Dienst an der Welt und eigentlich auch für Gott, der immer der Andere als seine Kirche in ihrer Zeichenhaftigkeit ist:

---

<sup>176</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 133.

<sup>177</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 133.

<sup>178</sup> Vgl. K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 133.

Diese Nichtidentität zwischen Zeichen und Bezeichnetem bezieht sich auf das Ganze der Kirche; nicht nur auf den sakramentalen Bereich im engeren Sinn, sondern auch auf das Verhältnis zwischen göttlicher Wahrheit und deren menschlichen Aussage, auf das Verhältnis zwischen sittlicher Norm und Vollzug der göttlichen Liebe durch sie, zwischen sakralem Recht und der Bindung durch Gott als er selbst.<sup>179</sup>

Also kann man mit K. Rahner konstatieren, dass alle bekannten Verfehlungen (in der Geschichte und in der Gegenwart der Kirche) mit der Verwechslung (oder sogar Identifizierung) des Bezeichneten und des Zeichens zusammenhängen!

Weiters verdeutlicht Rahner die Wirklichkeit der Kirche in ihrer Zeichenhaftigkeit (sie enthält, was sie bezeichnet). Wenn ein Mensch das Zeichen der Kirche annimmt, befindet er sich im Zeichen und seine Anwesenheit im Zeichen ist die Anwesenheit im Glauben und in der Hoffnung, was die Ausrichtung des Menschen und der Kirche auf das Ziel, das Gott ist, bedeutet. Gott ist jedoch nicht nur Ziel, sondern auch inneres Prinzip dieser Ausrichtung (dieser Bewegung).

Diese Dialektik der Gegebenheit „bloß“ als Ziel und inneres Prinzip der Zielbewegung zugleich, als welches Gott schon als er selber gehabt wird, damit er gesucht werden könne, kennzeichnet die Eigenart der sakramentalen Selbstmitteilung Gottes in der Kirche, insofern sie Ursakrament seiner vergöttlichenden und vergebenden Nähe ist.<sup>180</sup>

Die Kirche ist dann die Wirklichkeit, die nicht nur auf etwas verweist, nicht nur anmeldet, sondern auch realisiert; die Annahme der Selbstgabe Gottes bewirkt eschatologisch siegreiche Wirklichkeit in der Kirche („opus operatum“). K. Rahner entwickelt diese Einsicht von der eschatologischen Wirklichkeit der Kirche, in welcher

die vollendete Zukunft, unbeschadet ihrer Ausständigkeit, schon eine wirkliche Gegenwart besitzt, sie also gewissermaßen im Ziel auf das Ziel hin pilgert und um diese ihre eigentümliche, eben eschatologische Situation glaubend so weiß, dass dieses Moment auch zu jenem Glauben gehört, der sie selber konstituiert.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 133-134.

<sup>180</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 134.

<sup>181</sup> K. Rahner: *Kirche und Parusie Christi*, in: *Schriften zur Theologie VI*, 351.

Im Zusammenhang mit dem Interesse für das Heil derer, welche der konkreten (katholischen) Kirche aus verschiedenen Gründen fremd gegenüber stehen, fragt Rahner nach den kirchenkonstituierenden Momenten. Auch wenn es, wie Rahner zunächst betont, keinen Menschen gibt, der sein Verhältnis zu Gott nicht auch kategorial vermittelt hätte, so muss diese Vermittlung doch nicht notwendig auch kirchlich (im Sinne der geschichtlichen Gestalt der römisch-katholischen Kirche) sein. Getreu seiner Denkweise sagt Rahner weiters, dass

die Zugehörigkeit zur Menschheit, das „übernatürliche Existenzial“ und andere Momente des Daseins auch zu den kirchenbildenden, wenn auch nicht alle zu den sozial kirchenunterscheidenden Momenten des Daseins des Menschen und der Kirche gezählt werden,<sup>182</sup>

was Rahner ermöglicht, auch den soziologisch der Kirche nicht Zugehörenden die Tür zum Heil zu öffnen. So kann die Kirche das Heil auch dort zusagen, wo „Menschen das Heil ergreifen, ohne sein Zeichen *ganz* verstanden zu haben“.<sup>183</sup>

3. Bei der dritten Weise der Präsenz Gottes unterscheidet Rahner zwischen Gesetz und Evangelium in der Absicht, Sendung und Aufgabe der Kirche näher zu bestimmen. Keinesfalls kann die Aufgabe der Kirche auf eine „erzieherische“ Rolle eingeeengt werden. Dabei geht Rahner davon aus, dass in der Kirche die siegreiche Gnade Gottes schon präsent ist, d. h. die Kirche Evangelium ist, nicht Gesetz. Kirche proklamiert nicht: „Gott will (an sich) die Welt retten [...], sondern: Gott *hat* die Welt gerettet“.<sup>184</sup>

Nur dort, wo der Selbstvollzug der Kirche in Wort, Sakrament und Leben sich als Evangelium versteht, kann die ausstehende Parusie Gottes als Wahrheit und Liebe auch einen Charakter des fordernden Gesetzes haben. Von einem Gesetz kann man da letzten Endes nur in einem übertragenden Sinn sprechen, weil die fordernde Liebe Gottes das ist, was „in der ersten (gnadenhaft geschenkten) Mitte des Daseins aufsteht und selber von sich

---

<sup>182</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 135.

<sup>183</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 135.

<sup>184</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 136.

her schenkt, was sie fordert“.<sup>185</sup> Die Bedeutung und der Sinn der Rede über das Gesetz in der Kirche stammen aus der Differenz zwischen der Heilssicherheit der Kirche als einer ganzen und der Heilsunsicherheit des einzelnen. Es muss jedoch immer gesagt werden, dass die Erfahrung des fordernden Gesetzes nur heilswirkend für den einzelnen sein kann, wenn diese Erfahrung zur Bewegung auf die Liebe Gottes hin herausfordert. Je ärmer die kirchliche Realität in diesem Vollzug ist, desto wertvoller ist diese rahnersche Aussage:

Die Kirche muss, weil sie die Gegenwart der schon eschatologisch siegreichen Liebe Gottes ist, sich als Evangelium vollziehen, um von *daher* jenes Gesetz sein zu können, das das Gesetz der Freiheit und des Lebens ist. Hätte sie dazu nicht immer neu den Mut, [...] wäre sie die Synagoge des Gesetzes, nicht die Kirche des Evangeliums.<sup>186</sup>

Diese Aussage hat Rahner später auf mehrere verschiedene Bereiche des Kirchenlebens (nicht nur auf das Kirchenrecht) angewendet und selbst im eigenen Zeugnis vollzogen.

4. Die vierte Weise der Präsenz Gottes in der Kirche ist nach K. Rahner die eschatologische Präsenz. „Die Kirche ist eine eschatologische Größe“,<sup>187</sup> konstatiert Rahner. Die Kirche hört als Zeichen einmal auf, da zu sein, sie erwartet aber doch eine Vollendung. Das bedeutet, dass die sog. mittlerischen Momente, wie Christi Menschheit, Einheit der Liebe, personale Gemeinschaft und geschaffene Gnade, zwar bleiben werden, das aber, was der Kirche als Zeichen, als Institution, als Sakrament der Geschichte angehört, aufhört. Das, was z. B. mit dem Ausdruck der Indefektibilität der Kirche gemeint ist, gehört dem irreversiblen Charakter der Ausrichtung der Welt auf die selige Vollendung der Welt in Gott hin an, das, was man mit Rahner das Kategoriale an der Kirche nennt, gehört der Geschichte an. Das bedeutet wiederum nicht nur etwas Vergehendes, sondern auch Bleibendes – die geschichtliche Kontinuität im Lauf der Zeit. Daraus ergibt sich, dass die Kirche in der Geschichte trotz des geschichtlichen Gestaltwandels die eine, dieselbe Kirche bleibt. Die Kirche entsteht nicht immer als neue in der Geschichte aus ihrem Grund, sondern bleibt darin, was ihr in ihrem Anfang gelegt wurde (Hl. Schrift, *successio*

---

<sup>185</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 136.

<sup>186</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 137.

<sup>187</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 137.

apostolica, sieben Sakramente...). In diesem Zusammenhang erklärt Rahner die Traditionalität der Kirche dank ihrer eschatologischen Dimension. Aber um welche Tradition handelt es sich hier? Dazu K. Rahner:

Denn alle „Tradition“ bezeugt ja nur, dass Jesus Christus auferstanden ist, dass also das Ende jener Geschichte schon begonnen hat, in der religiöse „Revolutionen“ überhaupt einen ernsthaften Sinn haben könnten.<sup>188</sup>

5. Nach der eschatologischen Dimension der Präsenz Gottes in der Kirche folgt bei K. Rahner die Berücksichtigung dieser Präsenz in der Geschichte. Die Kirche als Zeichen steht in der Geschichte. „Es geschieht nicht nur Geschichte um die Kirche herum und anlässlich ihrer, etwa Geschichte des Durchzugs sich ablösender Geschlechter durch sie als bleibende hindurch“,<sup>189</sup> erinnert K. Rahner. Ist der Mensch als Empfänger des Heils geschichtlich, ist dieser Empfang des Heils ein Moment an dem Heil selbst. Dieses Denken Rahners ist zentral wichtig! Die Offenbarungsgeschichte ist im einzigartigen Eingriff Gottes in die Geschichte durch Christus abgeschlossen. So verdeutlicht K. Rahner,

[...] dass mit Christus, von ihm an und erst von ihm an die Geschichte unmittelbar und in reflexer Gegebenheit *aufgeschlossen* war für die *unendliche* Selbstmitteilung Gottes und darum in ihrem geschichtlichen Fortgang nicht durch eine neue Periode abgelöst werden kann [...]<sup>190</sup>

Diese im Glauben angenommene Auffassung vom Offenbarungsabschluss in Christus bedeutet aber nicht, dass die Kirche als der Zeitraum der Präsenz Gottes, wo das Angebot und das Empfangen des Heils geschehen, nicht ihre eigene Geschichte hätte. Die Präsenz Gottes ist eine Präsenz in immer neuer Aktualität, betont K. Rahner. Darauf weist er im Zusammenhang mit dem Unterschied zwischen Theologiegeschichte und Dogmengeschichte hin.

Hier wird deutlich, dass es nicht nur Kirchengeschichte in dem Sinn gibt, dass eine fertige Größe Kirche sich mit wechselnden geschichtlichen Wirklichkeiten der profanen Welt

---

<sup>188</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 139-140.

<sup>189</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 140.

<sup>190</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 140.

auseinandersetzt, sondern die Kirche in dem, was sie konstituiert, selbst eine Geschichte hat.<sup>191</sup>

Man kann sagen, dass Rahner sich selbst an dieser Stelle korrigiert, wenn er über die eigene Geschichte des transzendentalen Existenzials schreibt:

Die Kirche ist durch Jesus Christus ein für alle Mal gegründet; aber sie ist als *geschichtliche* Größe gegründet. Die bleibende Struktur, die ihr als Gesetz ihrer Geschichte und als ihrer Dynamik von Anfang an mitgegeben ist, holt sich selbst in ihrer eigenen Geschichte erst langsam ein, ist nicht nur Voraussetzung, sondern selber Thema dieser Geschichte, kommt in dieser Geschichte immer mehr zu sich selbst.<sup>192</sup>

Die Kirche *ist* (und Rahner unterstreicht eben dieses *ist*) im Werden: „Sie wird, weil sie ist, und sie ist nur, indem sie wird. Sie hat ihr Werden von einem bestimmten Wesensanfang her; aber eben dieser holt sich in ihrem Werden erst selbst ein.“<sup>193</sup>

Weiters ist es für Rahner wichtig zu betonen, dass das Wesen der Kirche selbst Geschichte hat, aber nicht im Sinne einer Wesensverwandlung, sondern der Entfaltung, Findung, Einholung dieses Wesens selbst. Damit entwirft Rahner ein großartiges Bild der kirchlichen Wirklichkeit, die nicht nur etwas Neues hinzufügt, sondern sie erfüllt und holt ihr eigenes Wesen eben durch ihre Geschichte ein. Unter Berücksichtigung der bekannten Kritik an Rahner finden wir hier einen guten Grund für ein Korrektiv, weil Rahner selbst weiß:

Das apriorische Wesensverständnis, dem hier ein Geschichtliches seine Geschichte unterwirft, nimmt der Geschichte selbst nicht den Charakter des Wagnisses und der Überraschung trotz der Möglichkeit und Notwendigkeit von Planung und Voraussicht.<sup>194</sup>

Von daher, von dieser Position aus empfiehlt Rahner der praktischen Theologie ihre Sache zu verwirklichen. Die praktische Theologie soll die normnehmende und kritische Funktion haben, nicht nur die kirchliche Gegenwart zu beschreiben.

---

<sup>191</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 141.

<sup>192</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 141.

<sup>193</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 141.

<sup>194</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 142.

Sie darf aber nie übersehen, dass sie als Wissenschaft diesen existentiell-normativen Charakter (was *soll* jetzt in der Kirche geschehen?) nur anlaufhaft und ins Unbekannte hinein haben kann. [...] Der Imperativ der Zukunft lässt sich nie adäquat in einen Indikativ („Normativ“) einer reflexen Wissenschaft verwandeln.<sup>195</sup>

6. K. Rahner bleibt seiner eigenen denkerischen Position treu, wenn er letztlich über eine solche Präsenz Gottes in der Kirche spricht, die auf einer Spannung zwischen eschatologischer Gültigkeit des bleibenden Wesens der Kirche und je aktuell neuen Selbstvollzug (dieser Kirche) beruht. Damit will es gesagt sein, dass das kirchliche Leben nicht direkt vom Wesen der Kirche (genauer gesagt, von einer adäquaten Reflexion auf dieses Wesen) abgeleitet werden kann. Die Kirche wendet sich immer wieder in einer Reflexion ihrem eigenen Wesen zu, aber diese Reflexion gibt es nicht ohne die „*conversio*“ zu einer geschichtlich bedingten Gestalt, durch welche das Wesen erkannt wird.

[...] die konkrete Entscheidung zu einem bestimmten Wesensvollzug, die die Kirche trifft, zwar immer von Reflexion auf ihr Wesen begleitet und mittels ihrer begründet wird, diese Entscheidung aber im konkreten Inhalt, in ihrer Pflicht oder bloßen Erlaubtheit nicht von dieser Wesenserkenntnis allein stringent abgeleitet werden kann.<sup>196</sup>

Jede Erkenntnis gehört erstens (auch die Wesenserkenntnis) der Geschichte an, und zweitens ist die historische Gestalt des Wesens immer das Einmalige und Unableitbare. Diese Ausführungen Rahners führen letztlich dazu, die charismatische Seite der Kirche anzumahnen und zu betonen. Im Zusammenhang mit dem Entwurf der Aufgaben für eine praktische Theologie spricht Rahner über den charismatischen Imperativ,

[...] der sich nicht mehr adäquat an den abstrakten Begriffen der Theologie allein, sondern nur im Appell an den charismatischen „Instinkt“ der anderen Glieder der Kirche und der Kirchenleitung ausweisen kann, und zugleich Aufforderung zum Vertrauen, dass gerade dort Gottes Geist der Kirche beisteht, wo sie sich der Richtigkeit ihrer Entschlüsse nicht mehr reflex vergewissern kann.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 143.

<sup>196</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 144.

<sup>197</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 144.

An dieser Stelle lässt sich die rahnersche Betonung des freien kirchlichen Prinzips heraushören, das nicht auf einer abstrakten Wesensreinheit, einer geschichtlich gesicherten Gestalt und einer festen Struktur basiert, sondern auf und in dem Geheimnis Gottes und zugleich dem Geheimnis des Menschen in seinem bleibenden Dialog und seiner Begabung. Das Wesen, das Bleibende und Traditionale sind hier nicht ein Hindernis der Freiheit in der konkreten kirchlichen Praxis, sondern umgekehrt, es ist die Ermutigung zu einer Freiheitspraxis des Selbstvollzugs der Kirche, einer Praxis, die mehr im größeren Akzent auf das charismatische Prinzip beruht (das von dem fragenden Gebet und dankbaren Glauben weiß), als auf einem metaphysisch begründeten und kirchenrechtlich „unangegriffenen“ Prinzip einer zu menschlich ausgeübten Autorität. Der Raum für das Göttliche in der Kirche, für das freie Wirken des Geistes Gottes muss frei bleiben!

Die spätere bekannte Kritik an Rahners Voraussetzung des dauerverfügbaren Geheimnisses, „durch das der erkennende und handelnde Mensch den neuzeitlichen Verhältnissen schon vorab gewachsen oder gar enthoben wäre“<sup>198</sup>, wird bei eingehenderem Nachlesen der zitierten und kommentierten rahnerschen Texte über das Grundwesen der Kirche zwar nicht unberechtigt, aber doch in mehreren Aspekten abgeschwächt. Die subjektgeschichtliche Dogmatik Rahners und leidensgeschichtliche Fundamentaltheologie von J. B. Metz, die Theologie mehr als Mystagogie und Theodizee darstellen, dürfen als zwei selbständige theologische Ansätze wahrgenommen werden<sup>199</sup>, sicher aber nicht als zwei irgendwie entfremdete oder gegensätzliche theologische Ansätze.

Die Auffassung Rahners vom Grundwesen der Kirche hilft mir in meinem Ansatz für das Verständnis der Kirche als Freiheitsraum weiter, nicht in dem vereinfachen neuzeitlichen Verstehen, das dem sog. fortschrittlichen Optimismus (vgl. J. B. Metz) ausgesetzt wäre, sondern ganz auf der Linie des gelebten Glaubens, der frei für das Ringen um sich und Gott und die leidenden Nächsten da-sein möchte.

---

<sup>198</sup> T. R. Peters: *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*, 65.

<sup>199</sup> Vgl. T. R. Peters: *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*, 65.

### 9.3. Die materiale Konkretisierung der Selbstmitteilung Gottes in der Kirche

Unter der materialen Konkretisierung der Selbstmitteilung Gottes wird bei Rahner das menschliche und geschichtliche Prinzip der Kirche, die Annahme der Präsenz Gottes von der menschlichen Seite her gemeint. Diese Annahme hat ihre Gestalt, ihre materiale Konkretisierung. Die Selbstmitteilung Gottes wird durch diese Annahme der Menschen die wirkliche Mitteilung, weil sie (Gott) dadurch ihren Partner und Adressaten gewinnt.

Zu der „fassbaren“ Selbstmitteilung der Präsenz Gottes findet K. Rahner wichtig zu erwähnen:

Der einzelne Mensch ist *als* Glied der einen Menschheit erlöst, zumal er unbeschadet seiner Einmaligkeit als Freiheitswesen notwendig Glied einer Gemeinschaft und Gesellschaft ist. Insofern die Begnadigung dieser Menschheit und des einzelnen in ihr durch die Selbstmitteilung Gottes nicht nur ein transzendentes Existenzial der Geschichte des einzelnen und der Menschheit ist, sondern selbst eine Geschichte der kategorialen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Reflexion haben sollte und gehabt hat bis zur „Deckung“ zwischen Transzendentelem und Kategorialem in Jesus Christus, wird die reflexe Kategorialität und Gesellschaftlichkeit der Begnadigung der Menschheit Kirche.<sup>200</sup>

Auch bei dieser Würdigung kann man anmerken, dass Rahner immer von der Menschlichkeit eines Menschen anfängt, von dem, was die Gesellschaftlichkeit eines Menschen schafft, und erst dann geht er über zu dem, was er die reflexe Kategorialität und Gesellschaftlichkeit der Begnadigung im Sinne einer kirchlichen Gesellschaftlichkeit nennt.

In diesem Zusammenhang versucht Rahner zu erklären, warum diese Begnadigung eine „materiale“ Ordnung fordert. Nach Rahner macht die Kirche ihre Gesellschaftlichkeit auch in ihrer heilsgeschichtlichen Dimension nicht „anarchistisch“ aus (also dort, wo ein Mensch der Begnadete ist, als der Mensch, der vor dem Geheimnis bewohnt ist), sondern sie bedarf gerade für die Ermöglichung des Heiles im Rahmen einer Geschichte und Gesellschaft einer gesellschaftlichen Ordnung. Nach dem katholischen Verständnis ist das Amtliche in der Kirche die notwendige Folge der Gesellschaftlichkeit des Heils und zugleich ist es in

---

<sup>200</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 145.

seinen ersten Trägern und in seinen Grundstrukturen vom Stifter der Kirche bestimmt. Aufgrund dieser Notwendigkeit des Amtes in der Kirche ist es bei der materialen Konkretisierung der Selbstmitteilung Gottes in der Kirche wichtig, zwischen dem Amt (den Amtsträgern) und den Gliedern des Volkes Gottes als Nicht-Amtsträgern zu unterscheiden.

Rahner unterstreicht: Kirche und Hierarchie (Amt) sind nicht identisch. Amt und Auftrag, Amt und Berufung in der Kirche sind nicht identisch. Das bedeutet nach Rahner keine Bevormundung des Charismas seitens der Amtsträger. Daher betont er:

Jede charismatische Begabung eines Menschen durch Gott bedeutet eine Aufgabe und Funktion in der Kirche. Es gibt grundsätzlich keinen Gerechtfertigten in der Kirche, der nicht in irgendeinem Grade und in irgendeiner Richtung eine solche charismatische Begabung hätte.<sup>201</sup>

Rahner denkt da an das „gnadengetragenes Leben“ jedes Christen und an die bekannten Arten der christlichen Berufung in der Tauf-, Firm- und Eheaufgabe. Nur neben dieser *allgemeinen* Berufung in der Kirche kommt nach ihm das Amt in Betracht, das in der Kirche bestimmte Vollmachten und Rechte umfasst, die „nachprüfbar und durchsetzbare Verbindlichkeiten für andere implizieren und als solche explizit bestimmten Gliedern in der kirchlichen Gemeinschaft und Gesellschaft vorbehalten sind“<sup>202</sup>.

Neben der Begründung der Existenz der hierarchischen Struktur in der Kirche hebt Rahner zugleich die Existenz des freien Charismas in der Kirche hervor, das zu der Kirche notwendig gehört. Zu der Aufgabe des kirchlichen Amtes gehört es auch, dass man dem freien Charisma einen Ausweis darbietet, was jedoch wieder nicht bedeutet, dass die Gnade in der Kirche der kirchlichen Institution untergeordnet wäre. Rahner erklärt, dass die verschiedenen Initiativen in der Kirche durch das Amt *kirchlich* zwar rezipiert werden müssen, aber sie nicht erst durch ihn (durch seine Autorisation) *kirchlich* werden, „weil der Geist nicht durch die Anerkennung seitens des Amtes kirchlich wird, sondern Kirche dort ist, wo er ist“<sup>203</sup>.

---

<sup>201</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 146.

<sup>202</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 147.

<sup>203</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 147.

Letzten Endes ist es wünschenswert, das Amt und das freie Charisma nicht zu stark zu trennen, zumal die Gabe und Aufgabe in einer Person vereinigt sein sollen. In diesem Zusammenhang bemerkt Rahner:

Es gibt also nie in der Kirche konkrete Menschen, die exklusiv Träger des Amtes *oder* des bloßen Charismas wären: Jeder Christ ist getauft und bleibt so in seiner charismatischen Berufung umfassen und getragen vom Sakrament und der „pneumatischen Institution“ (ein Begriff, der in der Kirche legitim ist, weil die Institution eschatologisch bleibendes Zeichen der wirklich wirksamen Gnade ist), und jeder Amtsträger muss in seiner institutionellsten Funktion mit sich selbst (also mit seinem persönlichen Charisma nichtinstitutionalisierbarer Art) arbeiten, soll er nicht auch seinem Amt widersprechen.<sup>204</sup>

Aus der Realität, dass zum Amt die sakramentalen Vollmachten gehören, führt Rahner aus:

...dass das Amtliche sehr wohl in der Kirche „pneumatisch“ ist, „Amtlichkeit“ also nicht eine Sache neben Pneuma und Existenz bezeichnet, sondern eine bestimmte, aber gar nicht immer und überall mögliche Weise, in der Heiliger Geist und personale Entscheidung in der Kirche präsent werden.<sup>205</sup>

Zum Abschluss seiner Überlegung über die materiale Konkretisierung der Selbstmitteilung Gottes spricht Rahner über den Charakter geschichtlicher Existenz noch einmal, „in der nicht jeder Akt das Ganze dieser Existenz verfügt und engagiert“.<sup>206</sup> Daraus ergibt sich, dass „ein Raum der privaten christlichen Existenz im Raum der Kirche als solcher selbst auch ausgespart bleibt, die nicht mehr greifbar (also amtlich!) von der Kirche besorgt werden kann“.<sup>207</sup>

Die materiale Konkretisierung der Selbstmitteilung Gottes in der Kirche wird nach Rahner eindeutig von der Vorstellung geleitet, dass der Mensch von Gott selbst verfügt ist, nicht von der Kirche, die selbst Gott zur Verfügung steht. Daraus ergibt sich die Möglichkeit der Kirche, eine nicht dem heutigen Menschen entfremdete Institution zu sein, sondern die

---

<sup>204</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 147-148.

<sup>205</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 148.

<sup>206</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 148.

<sup>207</sup> K. Rahner: *Ekklesiologische Grundlegung*, 148.

Instanz von Kommunikation der freien mündigen Christen, die ihre Freiheit von Gott annehmen und sie durch und dank derer Kirche für diese Kirche, für sich selbst und für die Gesellschaft diese Freiheit auch fähig sind zu vermitteln.

## 10. Die relative Relevanz der kategorialen Momente in der Kirche bei K. Rahner

Es wird mir immer wieder bei der rahnerschen Lektüre bewusst, dass die (reale, konkrete) Kirche für ihn eine relative Entität ist. K. Rahner brachte es zustande völlig und indiskutabel treu der Kirche gegenüber zu sein und zugleich diese Treue mit seinem Bewusstsein über die Relativität der Kirche zu verknüpfen, was er selbst einmal so formuliert hat:

Wieweit – abstrakt gesagt – kategoriale Wirklichkeiten in das letzte, transzendente Verhältnis eines Menschen zu Gott eintreten oder wieweit sie das in einer Individualgeschichte tun, ist eine offene Frage. Jeder wirkliche Christ wird ein indiskutables, absolutes Verhältnis zu Jesus Christus haben, obwohl es nicht identisch mit dem Verhältnis zum absoluten Gott ist, wo ich eine transzendente Absolutheit meines Verhältnisses habe. Doch vielen Leuten ist Christus so noch nicht begegnet. Genauso gibt es sehr viele Leute innerhalb und erst recht außerhalb der katholischen Kirche, denen diese kategoriale, geschichtliche, begrenzte, endliche, fehlerhafte Wirklichkeit Kirche noch nicht so begegnet ist, dass sie in das absolute Verhältnis zu Gott hineingenommen wird.<sup>208</sup>

Aus dieser erfahrenen Realität, in welcher sich für viele Menschen die Wirklichkeit der Kirche nicht mit ihrem Verhältnis zu Gott oder mindestens mit ihrer Vorahnung von Gott deckt, folgt die natürliche Konsequenz für Rahner: Die Kirche sei relativ, bloß kategoriales Moment, nur Zeichen und Werkzeug. Diese Auffassung hängt bei K. Rahner nach mehreren Kommentatoren teilweise auch mit seiner persönlichen Entwicklung in seiner Familie, mit der ignatianischen Spiritualität und seinem theologischen Verständnis zusammen, was K. Lehmann einmal so kommentiert hat:

---

<sup>208</sup> Karl Rahner: *Bekenntnisse*, 47.

[...] dass Karl Rahner die Formel Kirche als Sakrament des Heils der Welt stärker als andere Theologen im Sinne einer Beziehungsgröße auslegt und so der problematischen Gefahr einer ungeschichtlichen und verabsolutierenden Sakramentalisierung der Kirche entgeht.<sup>209</sup>

Ich finde bei Rahner in diesem Zusammenhang (Gott-Kirche-Mensch) den ignatianischen Hintergrund entscheidend, den B. J. Hilberath treffend beschrieben hat:

An der von Ignatius eingeforderten Relativierung der Kirche hat Rahner von Anfang an dadurch gearbeitet, dass er gegenüber der Schultheologie das Dynamische und Geschichtliche in der Kirche und an der Kirche herausgearbeitet hat. Hand in Hand damit geht sein Einsatz für das Individuum in der Kirche, ganz in der Tradition der „Logik der existenziellen Entscheidung“.<sup>210</sup>

Ich nenne diese rahnersche Verknüpfung der sog. indiskutablen Treue der Kirche gegenüber und seines Bewusstseins von Kirche in deren kategorialen (relativen) Zeichenhaftigkeit *relative Relevanz* der Kirche, genauer gesagt – relative Relevanz der kategorialen Momente der Kirche.

Was sind diese kategorialen Momente? Die kategorialen Momente sind die Momente (Eigenschaften, Fähigkeiten) der Kirche, welche mit der Antwort eines Menschen auf die Selbstmitteilung Gottes zusammenhängen. Das ist vor allem der Niederschlag der Selbstmitteilung Gottes in solcher menschlichen Annahme, wie sie sich in der Bibel – der Heiligen Schrift abspiegelt. Weiter geht es um die Sakramente der Kirche, die konkrete Existenz der Kirche als Institution mit ihren Aussagen, Beziehungen und Zeugnissen – inklusive der dogmatischen Aussagen, kirchenrechtlichen Regeln, aber auch der innerkirchlichen Kritik und der Erscheinungen von lebendiger Heiligkeit.

Zu diesen kategorialen Momenten an der Kirche hat sich K. Rahner unzählige Male in verschiedenen Ansätzen ausgesprochen. An dieser Stelle erwähne ich diese Momente nur im Zusammenhang mit der näheren Erläuterung der rahnerschen Auffassung von der Kirche als *relativer Relevanz* und deshalb lasse ich mich nicht auf die eingehenden

---

<sup>209</sup> K. Lehmann: *Karl Rahner und die Kirche*, 125, in: Lehmann (Hg.): *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag.*

<sup>210</sup> B. J. Hilberath: *Karl Rahner*, 163.

Nuancen der Problematik ein. Zunächst möchte ich die Problematik in Bezug auf die Bibel – die Heilige Schrift betrachten.

Es scheint bei etlichen Christen (ohne Unterschied, ob es sich um einen katholischen oder konfessionell anderen Christen handelt) so zu sein, dass die Heilige Schrift etwas wie die letzte Realität (der letzte Grund) ihres Glaubens ist. Anders gesagt, es gibt die Heilige Schrift für diese Christen nicht als einen (vielleicht wichtigsten) von mehreren konstitutiven Momenten ihres Glaubens, sondern als letzten Beziehungspunkt des Glaubens. In einem solchem Falle würde die Bibel indes Gott selbst ersetzen können. Eine weitere Folge solcher Verschiebung wäre der Verlust eines sinnvollen Zusammenhangs zwischen der Heiligen Schrift und dem eigenen aktuellen Leben beruhen. Dieser Zusammenhang soll indes nach K. Rahner gerade in den Vordergrund geschoben werden. Letzten Endes deshalb, damit „der gelebte Glaube der Kirche selbst nur entscheiden kann, was zum Kanon der Schrift gehört und was nicht.“<sup>211</sup> Von derselben Seite geht K. Rahner auch auf die Frage der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, ihrer „Inerranz“, zu. Da gilt der Grundsatz, dass „jene Aussagen der Heiligen Schrift nur irrtumsfrei sind, die Gott *um unseres Heils willen aufgezeichnet wissen wollte*“.<sup>212</sup>

In ähnlicher Weise ist die Problematik der sog. relativen Relevanz der Kirche in der Rede und an dem Zugang zu den (sieben) Sakramenten sichtbar. Diesen Sakramenten geht nach Rahner die Auffassung von Kirche als das Ursakrament voran. Wir haben nämlich mit Gott nicht nur erst dann etwas zu tun, wenn wir z. B. den Sakramenten begegnen oder sie empfangen, so K. Rahner:

Überall dort, wo der Mensch sein Leben annimmt, sich in die Unbegreiflichkeit Gottes öffnet und fallen lässt, überall dort, wo er seine übernatürliche Transzendentalität in der Interkommunikation, in Liebe, in Treue, in einer auch innerweltlich auf die Zukunft des

---

<sup>211</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 153. K. Rahner selbst dazu: „In der apostolischen Zeit konstituiert sich das eigentlich theologische Wesen der Kirche in einem geschichtlichen Prozess, in dem die Kirche zu ihrem vollen Wesen und zum glaubenden Besitz dieses Wesens kommt. Diese Selbstkonstituierung des Wesens der Kirche bis zu ihrem vollen geschichtlichen Dasein, in dem sie erst ganz Norm der künftigen Kirche sein kann, impliziert auch schriftliche Objektivationen.“ Zit. nach K. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 361.

<sup>212</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 153.

Menschen und der Menschheit eröffneten Aufgabe übernimmt, geschieht auch Heils- und Offenbarungsgeschichte Gottes selbst [...] Und das, was wir Kirche nennen, was wir amtliche, ausdrückliche Heilsgeschichte nennen, und deswegen auch das, was wir Sakramente nennen, sind nur besonders markierte, geschichtlich in deutlicher Greifbarkeit hervortretende Ereignisse einer Heilsgeschichte, die identisch ist mit dem Leben des Menschen als ganzen.<sup>213</sup>

So stellt Rahner die Sakramente in das Ganze der Lebenszusammenhänge eines um den letzten Sinn sich bemühen Menschen, nicht nur in einen kirchlichen Zusammenhang des (katholischen) Christen. Damit wird die Bedeutung der Sakramente für das Leben eines Christen nicht unterschätzt, nur in den echten Lebenszusammenhang eingeordnet. Auf diesen Zusammenhang verweist K.-H. Weger in seinem Kommentar zu K. Rahner:

Denn das Sakrament ist, was der Alltag und der einzelne nie sein können: der sichtbare, greifbare Ort des eschatologisch gültigen, unverlierbaren Wirkens des Herrn in seiner Gemeinde, ist in zeichenhaft ausdrücklicher Weise sichtbare und greifbare Gegenwart Christi und die bleibende, vom jeweiligen (menschlichen) Spender unabhängige Zusicherung seines Heilswirkens. Das und nichts anderes meint das „opus operatum“ der Sakramente.<sup>214</sup>

Die Auffassung Rahners von der Kirche als Ursakrament befreit von der alten Versuchung der katholischen Theologie, einen ausdrücklichen Nachweis der Einsetzung eines jeden einzelnen Sakramentes durch Jesus Christus selbst zu begründen und zu bestätigen. Wenn das Wesen der Kirche als solches sakramental ist, braucht man notwendig nicht eine explizite Einsetzung Christi bei jedem bestimmten Sakrament. Von der eschatologischen Präsenz Gottes her durch bleibende Gültigkeit des Todes und der Auferstehung Christi in seiner Kirche und nicht erst von den expliziten geschichtlichen Gesten Christi betrachtet Rahner die Sakramente als „die Selbstvollzüge der Kirche“, als „Aktualisation der Kirche im Hinblick auf den einzelnen Menschen“.<sup>215</sup>

K. H. Weger spricht zusammenfassend den ekklesiologischen Ansatz Rahners aus:

---

<sup>213</sup> K. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 397.

<sup>214</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 155.

<sup>215</sup> *Quaestiones disputatae* 10, 36, in: K. H. Weger: *Karl Rahner*, 155.

Der gelebte Glaube der Kirche, d. h. der gelebte Glaube aller Gläubigen, lässt die Kirche (ihre Sündigkeit ausgenommen) durch den Beistand des Heiligen Geistes Jesu Christi so sein, wie sie ist. Es gibt neben oder über dieser Kirche keine Instanz, die etwa über den Kanon der Schrift, deren Irrtumslosigkeit oder Inspiration befinden könnte; es gibt keine Instanz außer der Kirche selbst, die über die Zahl und das Wirken der Sakramente bestimmt. Und all dies leitet sich aus der einen Tatsache ab, dass die Kirche als der fortlebende Christus das Ursakrament ist, es aufgrund der inkarnatorischen Struktur der Gnade in ihr „Orte“ gibt, an denen der Mensch, trotz aller menschlichen Schwäche und Schuld, wirklich und sicher Christus begegnet.<sup>216</sup>

Zu den oft diskutierten kategorialen Momenten an der Kirche gehört auch die alte theologische Frage nach der wahren Kirche unter den mehreren geschichtlichen Gestalten der Kirchlichkeit auch. K. Rahner nannte seine Methode bei der Lösung dieser Frage indirekte Methode der Legitimation der katholischen Kirche als der Kirche Christi. Als Kriterien führt Rahner folgende Forderungen an: Das Kriterium der Kontinuität zum Ursprung (zum ursprünglich kirchlichen Christentum Jesu Christi); das Kriterium der Bewahrung der Grundsubstanz des Christentums; das Kriterium objektiver Autorität.<sup>217</sup>

In seinem Kommentar zu diesen Kriterien Rahners beurteilt K. H. Weger als Kritikpunkt nicht diese Kriterien selbst, sondern ihre Anwendung auf die konkreten Stellungen der Kirchen, besonders im Fall der Alleingültigkeit des dritten reformatorischen Prinzips – der Heiligen Schrift (*sola scriptura*), und seines Zusammenhangs mit der nachbiblischen Tradition. Für den Lösungsausgangspunkt findet K. H. Weger diesen Grundsatz (in Berufung auf das II. Vatikanum):

Dogmatisch verbindliche Lehraussagen der Kirche haben diese Verbindlichkeit nur dort, wo es um Wahrheiten geht, die Gott *um unseres Willen* geoffenbart hat. Wenn jeder Dienst des Wortes, einschließlich der des authentischen Lehramts, *unter* der Heiligen Schrift steht, die Bücher der Schrift aber „nur sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die

---

<sup>216</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 156.

<sup>217</sup> Vgl. K. Rahner: *Grundkurs*, 336, 342-345.

Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“, dann gilt dies ebenso von den unfehlbaren Aussagen der kirchlichen, nachapostolischen Tradition.<sup>218</sup>

Bei dieser Verdeutlichung erinnert K. H. Weger an die von Rahner öfter zitierte „Hierarchie der Wahrheiten“ und schreibt zum Abschluss seines Kommentars zu Rahner:

Dass auf jeden Fall der Glaube an Jesus von Nazareth dem Menschen nicht im toten Buchstaben der Schrift allein gegeben ist, sondern im gelebten Glauben und im Bekenntnis der Gläubigen [...] dass es durchaus möglich ist, dass ein gelebter Glaube sich selbst wieder so aktualisieren und artikulieren kann, dass diese Artikulation bleibend als geoffenbart in Jesus Christus erkannt wird [...] Der katholische Christ weiß sich in seinem Glauben an die Überlieferung seiner Kirche also weder der Willkür eines menschlichen Lehramtes ausgeliefert noch dem jeweiligen Wissensstand der Exegese oder seiner eigenen Einsichtskraft.<sup>219</sup>

Zu dieser Thematik gehören auch die Fragen der Dogmenentwicklung und Dogmeninterpretation, die zu den beliebten Themen Rahners eingereiht werden können. Während seines Lebens vertrat Rahner eine Mittelposition z. B. zwischen dem sog. „liberalem“ Hans Küng und der „harten“ Position der traditionalistischen kirchlichen Kreise. Karl Rahner schreibt zur Geschichtlichkeit der Dogmen:

Auch dogmatisch schlechthin verbindliche Wahrheiten können unter faktisch Mitgedachtem, unter Vorstellungsmodellen und wie selbstverständlich mittradierten Verstehensweisen ausgesagt und tradiert werden, die bei einer solchen Aussage ungeschieden und wie selbstverständlich mitüberliefert werden und sich später dann durchaus als nichtverbindlich oder sogar als falsch herausstellen [...] Es gibt solche Amalgame; sie sind bei der Geschichtlichkeit der Wahrheit gar nicht vermeidbar.<sup>220</sup>

Ähnlich müssen nach Rahner die Regeln der biblischen Hermeneutik notwendig auch auf die Interpretation der Lehre des kirchlichen Lehramtes angewendet werden:

---

<sup>218</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 160.

<sup>219</sup> K. H. Weger: *Karl Rahner*, 161.

<sup>220</sup> Karl Rahner, *Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen*, in: *Schriften zur Theologie* 13, 19–20.

Die Regeln der biblischen Hermeneutik, die seit der Aufklärung langsam ins reflexive Bewusstsein der Kirche gekommen sind und heute nach einer langen und schwierigen Entwicklung auch vom Lehramt der Kirche ausdrücklich oder stillschweigend anerkannt worden sind, müssen auch (natürlich *mutatis mutandis*) als Regeln der Interpretation der Lehren des späteren Lehramtes gesehen und anerkannt werden.<sup>221</sup>

Es ist nach K. Rahner für die Zukunft damit zu rechnen, dass es in der Glaubens- und Dogmengeschichte der Kirche zu solchen Veränderungen kommen wird, die wir uns heute noch nicht vorstellen können. Dabei bleibt es grundsätzlich, dass diese Dogmengeschichte nicht vor allem die Geschichte einzelner, neu formulierter Glaubenssätze sein wird, sondern die Geschichte der Neuaussage der alten Grundsubstanz des Glaubens überhaupt.<sup>222</sup> In diesem Fall ist es wohl wichtig zu unterscheiden zwischen dem lauterem Kern einer jeden dogmatischen Aussage und den nachträglichen Deutungen (irgendwann auch irrtümlich), die den Aussagekern (eines Dogmas) in eine falsche Deutungsrichtung verschieben können.<sup>223</sup>

Bei seinen Überlegungen von Dogmen in der Geschichte (einer typisch katholischen Angelegenheit) zeigt Rahner seine Fähigkeit, sich in die Stimmung und Lage eines Menschen von heute hineinzufühlen. Dabei trifft man immer wieder auf die schon öfters erwähnte Relativierung der kategorialen Momente an der Kirche bei Rahner.

Die Aufgabe des Lehramtes in dieser schon begonnen habenden Periode wird darum kaum mehr bestehen in der Definition „neuer“ Einzeldogmen, nicht mehr so sehr in der ängstlichen Überwachung vermeintlicher oder wirklicher Abweichungen von traditionellen Einzellehren, sondern in der Bewahrung des einen Ganzen des Glaubens in seiner Grundsubstanz, und zwar durch eine nicht so sehr „zensurierende“, sondern positiv

---

<sup>221</sup> Karl Rahner, *Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen*, in: Schriften zur Theologie 13, 33.

<sup>222</sup> Vgl. Karl Rahner, *Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen*, in: Schriften zur Theologie 13, 43-47.

<sup>223</sup> Dazu K. H. Weger: „Grundsätzlich falsch aber wäre es, die bestehenden Glaubenswahrheiten der Kirche, auch dort, wo sie definiert sind, in ihrer bloßen Aussageform, in ihrer äußeren Gestalt, in ihrer reinen Satzaussage hinzunehmen.“ In: K. H. Weger: *Karl Rahner*, 162.

fördernde Mitarbeit an dieser heute aufgegebenen Neuinterpretation des alten Glaubens in einer neuen und nicht von vornherein christlichen Umwelt.<sup>224</sup>

Was für die letzverbindlichen Lehrentscheidungen (Dogmen) gilt, gilt umso mehr für die weiteren authentischen Aussagen des Lehramtes. Brauchen die Dogmen der Kirche immer neue Interpretationen, so müssen dann die weiteren Lehräußerungen des Amtes der dauerhaften theologischen Kritik und der möglichen Korrektur des Einzelnen unterlegt werden. Die gravierendste Aussage der kirchlichen Autorität ist doch jene, die mit dem Anspruch an die Unfehlbarkeit verbunden ist. K. Rahner verdeutlicht die Unfehlbarkeit (für ihn ganz typisch) vom eschatologisch siegreichen Christusereignis her.

Die Kirche wäre nicht die eschatologische Heilsgemeinschaft, wäre sie nicht im „unfehlbaren“ Besitz der Wahrheit Christi. Denn sie bekennt, dass Gott seine Gnade [...] nicht nur immer aufs neue anbietet, sondern dass diese Gnade der Wahrheit in ihr auch tatsächlich bleibend siegreich ist und dieser Sieg in der geschichtlich fassbaren Kirche, also auch in ihrem Bekenntnis, greifbar bleibt.<sup>225</sup>

Das Wirken des Geistes Christi gilt nach dieser Auslegung zuerst und zuletzt für die Kirche als Ganze. Weil diese Kirche dennoch nicht eine metahistorische Gesellschaft der privat Glaubenden ist, sondern eine geschichtlich strukturierte Gesellschaft, ist sie mit einem werthafte Bekenntnis und einer Lehrautorität ausgestattet und diese Autorität beruht letzten Endes auf ihrem eschatologischen Wesen. Die „relative“ Auffassung Rahners von der Kirche, berücksichtigende immer und überall Möglichkeiten und Grenzen des Menschen, formuliert er in ihren Konsequenzen folgendermaßen, wenn er schreibt:

Die Frage nach der „Opportunität“ einer Lehrentscheidung (besonders wo es sich um eine Definition handelt) darf nicht bagatellisiert werden mit dem Hinweis darauf, dass diese Frage schon erledigt sei, wenn die betreffende Entscheidung in sich wahr ist. Auch ein (in letzten Sinn und bei richtiger Interpretation) wahrer Satz kann voreilig gesagt, lieblos ausgesprochen, für das wirklich christliche Leben der Menschen wenig nützlich bzw. unter Verstehenshorizonten und in Formulierungen gesagt sein, die den Glaubensgehorsam

---

<sup>224</sup> K. Rahner: *Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen*, in: *Schriften zur Theologie* 13, 46.

<sup>225</sup> *HTTL* 4, 293, in: B. J. Hilberath: *Karl Rahner*, 168.

unberechtigterweise erschweren. Auch in der Kirche darf die formale Autorität nicht überanstrengt werden.<sup>226</sup>

Alle diese Ausführungen bezeugen und bestätigen meine These von der relativen Relevanz der Kirche in der Auffassung Rahners und der Kirche als ein Freiheitsraum in meiner Formulierung. Diese Relativierung bezweifelt nicht die Überzeugung, dass die Kirche in ihren geschichtlichen Strukturen unter der Führung des Geistes Gottes lebt und tut. Das Siegel Gottes gehört indes nicht für immer und für jede geschichtliche Gestalt der Kirche (für jede der kirchlichen Institutionen, Strukturen...), sondern ihrem Wesen. Rahner sprach von der „Wesensidentität in Gestaltwandel“<sup>227</sup>.

Bei solcher Auffassung sind eine Kritik und eine Korrektur (Reform) mitten in der Kirche (und gegenüber der Kirche) möglich – eine Kritik und Reform, die nicht als Bezweiflung ihrer Sendung im Ganzen oder als Ablehnung ihrer Vertreter verstanden werden, sondern als echter Ausdruck der Katholizität der Kirche. Im Rahmen solcher Katholizität ist eine private Abweichung in Theorie und Praxis von augenblicklicher Lehre des kirchlichen Amtes auch möglich:

Es gibt, richtig verstanden, auch in der katholischen Kirche ein offenes „System“, in dem die verschiedensten Faktoren (der „Instinkt“ der Gläubigen, neue Erkenntnisse einzelner Christen und Theologen, neue Zeitsituationen mit neuen Fragenstellungen und vieles mehr) zusammenwirken zur Klärung des Glaubensbewusstseins der Kirche und zu einer Lehrentwicklung, ohne dass dieses ganze, offene „System“, in dem das Lehramt seinen ihm eigenen und notwendigen Platz hat, adäquat und totalitär von diesem Lehramt selbst übergrieffen und manipuliert würde.<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> *HTTL*, 303, in: B. J. Hilberath: Karl Rahner, 169.

<sup>227</sup> K. Rahner: *Über den Begriff des „Ius divinum“ im kath. Verständnis*, in: *Schriften zur Theologie V*, 252.

<sup>228</sup> K. Rahner: *Zur Enzyklika „Humanae vitae“*, in: *Schriften zur Theologie IX*, 300.

### **III. Die kritische Freiheit und Kirchenvisionen von K. Rahner**

K. Rahner ist als Mensch, Christ und Jesuit, nicht nur als Theologe, immer zweifellos ein Mensch der Kirche geblieben. Seine Lebenswelt und geradeso seine Arbeitswelt wurden fast ausschließlich von der katholischen Kirche umrahmt und getragen. Darum ist es umso wertvoller, wie stark bei dieser kirchlichen Verortung Rahner sein Interesse für das Menschliche (nicht nur kirchliche oder christliche) heraus gearbeitet hat und wie klar und unermüdlich er bis zur letzten Epoche seines Schaffens in der kritischen Auseinandersetzung die hoffnungsvolleren Alternativen für das Leben und den Vollzug der Kirche gesucht, entdeckt und entworfen hat. Das schlägt sich in den späteren Zeiten seines Schaffens auch darin nieder, dass er sich immer mehr auch in die konkrete pastorale Problematik der Kirche einbeziehen hat lassen.

Wenn sein theologisches Schaffen auch als *biographische Theologie* bezeichnet wird, so kann man sehr wohl bemerken, dass seine pastoral orientierten Schriften mehr noch als seine systematischen Texte die konkreten und tief reflektierten Antworten auf die Zeichen der Zeit waren. Es sind Versuche, auf die Situation der Kirche in der jeweiligen Zeit entsprechend zu reagieren. Dies ist vor allem an jenen Texten Rahners deutlich geworden, die in der Anknüpfung an das Zweite vatikanische Konzil (1962-1965) und an die Gemeinsame Synode der Bistümer Deutschlands (1971-1975) entstanden sind.

Die praxisorientierten Aussagen Rahners zur Kirche kann man gewissermaßen als Applikationen seines fundamentaltheologischen Kirchenbegriffs verstehen, was es uns rückwirkend ermöglicht, seine grundlegende fundamentaltheologische Auffassung von der Kirche besser zu verstehen. Es ist für mich wichtig darauf hinzuweisen und dies zu begründen, wie meine These von der Kirche als Freiheitsraum durch die rahnersche Betrachtung des konkreten Kirchenverfahrens und der Orientierung der Kirche mitten in der gegenwärtigen Welt unterstützt werden kann. Dabei möchte ich mich auf zwei Aspekte der Problematik konzentrieren; der erste Aspekt bezieht sich mehr auf die innerkirchliche Thematik, der andere konzentriert sich eher nach außen, auf die breitere gesellschaftlich-politische Problematik. In beiden Bereichen kann man gut demonstrieren, wie Rahner die

befreiende Botschaft Jesu für die Kirche selbst in ihrer Kategorialität und folgend in ihrer Verantwortung für die (äußere) Gesellschaft verstanden hat.

J. B. Metz hat in der Einführung zur zweiten Auflage des Buches von K. Rahner *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* geschrieben (erste Ausgabe des Buches im Jahre 1972), dass K. Rahner wie „kaum ein anderer die konkreten Fragen der Menschen in der nachkonziliaren Kirche wahrgenommen und sich in beispielloser Weise von ihnen verpflichtet hat lassen“.<sup>229</sup> Metz spricht in Bezug auf Rahner sogar von einem Vorbild des sehr erforderlichen „zweiten Muts“, womit nach dem „ersten Mut“, den die Konzilsväter erwiesen, die Bereitwilligkeit zur realen Durchsetzung der konziliaren Erneuerung auf kirchlicher Basis gemeint ist.

Zu den konkreten Fragen, die von Menschen (von der Kirchenbasis) kommen, gehört nach Rahner (z. Zeit des Anfangs der 1970-er Jahre) z. B. das Thema der Demokratisierung und der Entklerikalisierung der Kirche, der Gewissensfreiheit in der Kirche, der Gefahr von einer Übermoralisierung des kirchlichen Lebens oder der Gefahr von einer Sektenmentalität in der Kirche.<sup>230</sup> J. B. Metz schreibt, dass Rahner alle diesen Themen mit dem Charisma seiner kritischen Freiheit in der Kirche ergriffen hat.<sup>231</sup>

Karl Rahner hat in seinem Buch *Strukturwandel der Kirche* treffend und befreiend die ganze Breite und Tiefe aktueller Probleme der Kirche in der Nachkonzilszeit angeführt und auf mögliche Lösungen hingewiesen. Aus diesen Gründen will ich mich in meinen folgenden Erwägungen über die Kirche als der Freiheitsraum vor allem auf diesen Text Rahners stützen und gewisse Stellen durch Kommentierungen hervorheben.

---

<sup>229</sup> J. B. Metz: *Fehlt uns Karl Rahner? oder Wer retten will, muss wagen*, in: K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, 12.

<sup>230</sup> Alle diese Themen und Fragen gehören nach 40 Jahren noch immer zu den am heftigsten diskutierten Fragen im Rahmen der katholischen Kirche; hier kann konstatiert werden – auch wegen des reservierten Abstands der kirchlichen Leitung zur Rahners Meinung –, dass der Lösungszustand unverändert bleibt, nur ist die ungewünschte Polarisierung in der katholischen Kirche während der letzten Jahrzehnte immer mehr gestiegen.

<sup>231</sup> Vgl. J. B. Metz: *Fehlt uns Karl Rahner? oder Wer retten will, muss wagen*, 17.

# 1. Die Freiheit zur Kritik in der Kirche (Freiheit zum Mut, die Zukunft der Kirche zu gestalten)

Das Buch Rahners *Strukturwandel der Kirche* ist grundsätzlich ein Vorbild für eine kritische Freiheit im Rahmen der katholischen Kirche, die mit der Begleitung des Geistes Gottes rechnet, deshalb nicht krampfhaft an alte Strukturformen des kirchlichen Lebens und dessen Anordnung festhalten braucht und zugleich die Zukunft für die Kirche unter aktuellen Umständen ermöglicht.

Es könnte vielleicht als Selbstverständlichkeit angenommen werden, dass kritische Freiheit und die Zukunft der Kirche ganz grundsätzlich zusammenzuhängen. Dennoch scheint es gerade um einen freiheitlicheren Begriff der Kirche zu gehen, damit diese Zukunft auch anders als ein von Gott immer schon von vornherein gesichertes (deshalb auch statisches) Dasein der Kirche gedacht werden kann. Ohne den freiheitlicheren Begriff von der Kirche, den man bei K. Rahner findet, ist keine wirkliche Zukunft möglich, sondern lediglich eine metaphysische Zeitlosigkeit, der man dabei illegitim die „kategorialen“ (zeitlichen) Wirklichkeiten des Lebens von der Kirche her hätte anzupassen versucht (oder man hätte versucht, von dieser Spekulation her die „kategorialen“ Wirklichkeiten unterzumauern).

K. Rahner hat sein kleines Werk in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil hat er sich der Situationsanalyse gewidmet, im zweiten Vorschläge der zur Zeit und zum Evangelium passenden Stellungnahmen und Konkretisierungen für das Leben der Kirche angeboten, im dritten geht es ihm darum, wie man die Zukunft der Kirche reflektiert und projiziert werden könnte (oder zumindest wie von ihr geträumt werden könnte).

## 1.1. Die Freiheit zur aufrichtigen Beurteilung der Situation

Unter mehreren wertvollen Einsichten und Schätzungen zur Situation der Kirche von heute finde ich im ersten Teil des Buches von Rahner (damals v. a. für Deutschland treffend, aber dennoch auch für die Weltkirche gültig) folgendes überaus wichtig:

Unsere heutige Situation ist die es Übergangs von einer Kirche, die durch eine homogene christliche Gesellschaft getragen und mit ihr fast identisch war, von einer Volkskirche, zu einer Kirche, die gebildet wird durch solche, die sich im Widerspruch zu ihrer Umgebung

zu einer persönlich deutlich und reflex verantworteten Glaubensentscheidung durchgerungen haben. Eine solche Kirche wird die Kirche der Zukunft sein, oder sie würde nicht mehr sein.<sup>232</sup>

Zu ihrer Umgebung im Widerspruch zu leben – darum bemühen sich Fundamentalisten und Traditionalisten verschiedener Art auch. K. Rahner warnt deshalb zugleich davor, in eine Sekten- und Gettomentalität zu fallen, wozu einige christliche Kreise in der modernen Welt neigen. Rahner sieht die Lösung bei der sinkenden Zahl der Christen inmitten einer profanen Gesellschaft auf umgekehrter Art und Weise:

Je kleiner die Herde Christi im Pluralismus der heutigen Gesellschaft wird, umso weniger darf sie sich eine Mentalität des Gettos und der Sekte leisten, um so offener muss sie sich nach außen sein, umso genauer und mutiger muss sie sich im jeweils gegebenen Fall fragen, wo wirklich die Grenzen liegen, die die Kirche und eine ungläubige Welt voneinander trennen.<sup>233</sup>

Diese Offenheit sollte nach Rahner eine offensive pastorale und gesellschaftliche Haltung der Kirche für die Gewinnung neuer Christen aus einem „unchristlichen“ Milieu bedeuten, und nicht eine defensive Verteidigung des traditionellen Bestandes sein. Aufgrund aller sozio- pastoralfachlichen Untersuchungen und Beobachtungen und üblichen Lebenserfahrungen kann man leider konstatieren, dass nach 40 langen Jahren (seit der Entstehung des Buches) die Befürchtungen vor dem Zerfall des traditionellen Bestandes in der Kirche immer noch unter manchen kirchlichen Vertretern den Vorrang haben vor einer offensiven Haltung der Kirche der profanen Welt gegenüber.

Rahner hat zu seiner Zeit bei der Situationsanalyse ganz realistisch gesehen, dass eine gemeinsame Situationsauswertung und folgend eine gemeinsame Verwirklichung des Erkannten oder Notwendigen seitens der Kirche als Ganzer nur sehr schwer erwartet werden kann. Dafür gibt es nicht nur einen Grund. Ein treffender aber ist: Die Kirche besteht ähnlich wie die profane Gesellschaft aus verschiedenen Gruppen, die sich geschichtlich, kulturell, sozial und auf Bildungsebene zu derselben Uhrzeit in einer eigenen

---

<sup>232</sup> K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, 35-36.

<sup>233</sup> K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche*, 42.

geschichtlichen, kulturellen usw. Ungleichzeitigkeit von Denken und Tun befinden.<sup>234</sup> Das verführt viele nicht nur zur Tendenz, nach eigener Orientierung oder Einreihung in Meinungsgruppen sich abzugrenzen, sondern auch zu einer unmenschlichen, unchristlichen Polarisierung, in der einer den anderen als Feind wahrnimmt. Dass es in unserer Kirche viele Gruppierungen gibt, die sich solche Abgrenzungen und Polarisierungen ohne ein Zeugnis der geschwisterlichen Liebe bilden (wegen ihrer theologischen, pastoralpolitischen, sozial-kulturellen Meinungen und Haltungen), ist nicht zu verschweigen.

Von den Gruppierungen, die Feindlichkeit unter den Christen treiben, ist es notwendig, die Gruppen und Vereinigungen zu unterscheiden, die offen, ehrlich und fair der heutigen Kirche wegen (und des Evangeliums selbst) mit ihren Meinungen „ins Feld“ ziehen, eine Angst vor der Konfrontation nicht bekommen und deshalb im Rahmen der Kirche eine Alternative zu gebräuchlichen Normen und Weisen entdecken und gestalten können. Im Sinne dieser positiven Form von Ausgrenzung kann man letzten Endes Rahners Position selbst zählen, ob er das gern gewollt hätte oder nicht.<sup>235</sup>

## 2. Die Freiheit, Vorschläge zur Erneuerung der Kirche zu machen

In letzten Jahrzehnten gab es in der Kirche viele Vorstellungen oder Vorschläge, wie und was für die Zukunft zu planen und was konkret zu tun ist. Hinsichtlich der Themen, auf die K. Rahner vor Jahrzehnten zur Zeit der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD hingewiesen hat, muss man, leider, wieder hinzufügen, dass praktisch nichts davon realisiert und keine tiefergehende Rede auf den offiziellen (sog. höheren) Ebenen darüber geführt wurde. Es wurde vielleicht erreicht, – dass es, was die Notwendigkeit und die

---

<sup>234</sup> In diesem Zusammenhang erinnere ich mich an eine zutreffende Bemerkung eines Freundes: „Heute sitzen ein Homo sapiens und ein Neandertaler in einer Kirchenbank nebeneinander.“

<sup>235</sup> Zu einer solchen Gruppierung gehöre auch ich persönlich mit meinem Engagement im sog. Theologischen Forum – es ist eine in der Slowakei gegründete Vereinigung von Interessierten für die Philosophie und Theologie im Geiste des II. Vatikanums und für aktuelle Fragen der Zeit (hoffentlich handelt es sich um eine Vereinigung im vorher erwähnten rahnerschen positiven Sinn von einer Gruppierung). Im Jahre 2012 wurde das Theologische Forum in den Freckenhorster Kreis (eine kirchlich-reformierte Gruppierung in Münster) eingegliedert.

Wahrnehmung der von Rahner aufgeworfenen Themen angeht, in der Kirche unter den Menschen an der Basis auf fruchtbaren Boden fiel. Die Redewendung: „Ruf nach Reformen“ (ohne irgendwelche Antworten) wurde wie ein Leitspruch in letzten Jahren verbreitet und allgemein bekannt.

Nach Rahner gehört zu den Schlüsselbereichen, wo man etwas tun sollte, eine notwendige Verbesserung der konkreten Struktur des obersten Leitungsamtes der Kirche,<sup>236</sup> die Entklerikalisierung der Kirche, was zu einer Autorität der Freiheit führen sollte,<sup>237</sup> eine Wendung von der Konzentration auf die innerkirchliche Problematik zum Interesse um alle Menschen (zur dienend besorgten Kirche), das Bemühen um Moral ohne Moralisieren,<sup>238</sup> eine Offenheit der Kirche (die nicht voreilig ihre Grenzen strikt definiert), eine Verschiebung von der überwiegenden Prinzipienlehre zu den konkreten Weisungen (nicht

---

<sup>236</sup> K. Rahner erinnert daran, dass die Funktion des Papstes nichts mit der Funktion eines Chefs eines totalitären Regimes zu tun hat; und er schreibt an die Adresse der Kritiker: „Seine Kritiker sollten nicht nur und nicht in erster Linie auf der Lauer liegen, um wirkliche oder vermeintliche Übergriffe dieses obersten Amtes in der Kirche abzuwehren, sondern sich konstruktiv darüber Gedanken machen, wie dieses Petrusamt vermutlich in nicht wenigen Richtungen in einer Kirche *neue* Aufgaben *positiver* Art übernehmen könnte und sollte [...]“. In: *Strukturwandel der Kirche*, 70.

<sup>237</sup> K. Rahner schreibt wortwörtlich: „Faktisch werden in Zukunft die Amtsträger so viel effiziente und nicht nur theoretisch in Anspruch genommene Autorität haben, als sie ihnen von der Freiheit der Glaubenden durch ihren Glauben zugestanden wird. Wo aber die Inanspruchnahme einer Autorität in der Kirche immer in einem Appell an die freie Glaubensstat jedes einzelnen ist, vor ihr sich legitimieren muss, um überhaupt wirksam zu werden, wo also konkret die Berufung auf seine Autorität beim Amtsträger *Glaubensverkündigung* ist, weil diese Autorität nur durch diesen Glauben real effizient wird, ist die Kirche eine entklerikalisierte Kirche, in der die Glaubenden den Amtsträgern in freiem Gehorsam gern die besonderen Funktionen zugestehen, die in einer Gesellschaft und so auch in der Kirche gar nicht von allen zugleich ausgeübt werden können.“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 74.

<sup>238</sup> K. Rahner: „Man moralisiert, wenn die moralischen Prinzipien gar nicht zurückgeführt werden auf jenen innersten Kern der christlichen Botschaft, die die Botschaft des lebendigen Geistes, die Botschaft der Freiheit vom bloß von außen kommenden Gesetz, die Botschaft der Liebe ist.“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 83.

fern vom alltäglichen Leben zu sein) und zuletzt die Verkündigung der wirklichen Spiritualität.<sup>239</sup>

Immer wieder wird bei K. Rahner auf die Freiheit hingewiesen, sowohl auf die Freiheit, die immanent zur Botschaft Jesu zugehört und wie die erlöste Freiheit mit dieser Botschaft erfahren wird, als auch auf die Freiheit als eine mögliche Antwort seitens des Menschen auf die Glaubensverkündigung dieser Botschaft Jesu Christi. Ich möchte bei meiner folgenden Betrachtung eingehender das Kapitel über „Die Kirche der offenen Türen“ untersuchen und darstellen, weil ich dort mehrere Erklärungen zum rahnerschen Kirchenbegriff entdeckte, die meine These von der Kirche als Freiheitsraum unterstützen.

## 2.1. Die Freiheit zu einer Kirche mit offenen Türen

Das Thema „der Kirche mit den offenen Türen“ betrifft die Frage nach der kirchlichen Zugehörigkeit: Wer ist drinnen, wer ist draußen? K. Rahner weist darauf hin, dass die Kirche sich früher auch aufgrund der gesellschaftlichen Umstände diese Frage teilweise auf jene des bloßen Getauftseins vereinfachen konnte. Doch war es früher nach der katholischen Lehre auch bekannt, dass „bloßes Getauftsein für eine volle und eigentliche Kirchenmitgliedschaft nicht allein konstitutiv“ ist.<sup>240</sup> Umso mehr gilt diese Prämisse für heute, in der Epoche eines Pluralismus, der nicht nur als eine Mannigfaltigkeit im soziologischen Sinn verstanden werden soll, sondern auch theologisch, da das Verstehen und Erleben des Glaubens auch unter denen, die sich ausdrücklich zu diesem Glauben bekennen, sehr vielschichtig und abgestuft ist. Letzten Endes ist das Bewusstsein von der Spannung zwischen der bloßen Kirchenzugehörigkeit und des wirklichen christlichen Glaubens eine normale kirchliche Angelegenheit, mit der als solcher allgemein gerechnet

---

<sup>239</sup> K. Rahner: „Durch dieses zweieine Bekenntnis zu Gott und zu Jesus, dem Wort der Selbstzusage Gottes in der Geschichte, kann und muss die Kirche die Kirche des Mysteriums und der evangelischen Freude erlöster Freiheit sein, bleiben und immer besser werden, eine Kirche wirklicher Spiritualität.“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 108.

<sup>240</sup> *Strukturwandel der Kirche*, 88.

wird. Meistens zieht man daraus im Unterschied zu Rahner allerdings nicht die Konsequenzen, auf welche er hingewiesen hatte.

Man kann sagen, dass manche kirchliche Vertreter bisher mehr die soziologische Kircheng Zugehörigkeit betonen, obwohl es bekannt sein sollte, dass die entscheidende kirchliche Zugehörigkeit nur aufgrund des Glaubens möglich ist, der als einziger die zuverlässige Beheimatung in der Kirche gewährleistet. Die Neigung, die äußerlichen Zeichen der Kircheng Zugehörigkeit zu bevorzugen, überlebt vielleicht deshalb, weil der Zusammenhang zwischen Glaube und Kirche nur bei einer redlichen theologischen Auswertung genauer erkennbar wird –, bei jener Theologie, die „rahnerisch“ ein Eintauchen unter die Menschen und in Gott hin verbindet und folglich die traditionelle verengte Orientierung auf die sog. Sakramentenpastoral zu überwinden ermöglicht. In einer solchen theologischen Beurteilung kann man nämlich eine Trennung machen zwischen einer religionssoziologischen, traditionalistischen, sogar folkloristischen Kircheng Zugehörigkeit und einer Zugehörigkeit aufgrund des wirklichen persönlichen Glaubens oder der Überzeugung.

Nach der Meinung Rahners gibt es dabei in der Gegenwart einen häufig nicht zu großen Unterschied im theologischen Sinn zwischen den Menschen, die religionssoziologisch innerhalb der Kirche bleiben, und denen, die offiziell außerhalb der Kirche sind. Nach Rahner hat freilich auch die religionssoziologische Zugehörigkeit ihre theologische Bedeutung, aber

dieser Unterschied ist doch theologisch unerheblich gegenüber der Tatsache, dass beide Gruppen hinsichtlich des die Zugehörigkeit zur Kirche stiftenden Glaubens sich unter Umständen nicht unterscheiden, zumal wenn wir in beiden Gruppen Getaufte voraussetzen<sup>241</sup>.

Für Rahner ist es im Kapitel über „die Kirche der offenen Türen“ charakteristisch, dass er empfiehlt, über die *fließende* Grenze zwischen den echten Christen (Kirchenangehörigen) und den zu dem Glauben und der Kirche Fernstehenden positiv zu denken: „Die Kirche

---

<sup>241</sup> K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche*, 90.

sollte die Fließendheit und Unbestimmbarkeit ihrer Grenzen in einer positiven Weise betrachten.<sup>242</sup>

Es gibt freilich verschiedene Gruppierungen und Typen von Menschen, die mehr oder weniger ein persönliches Verhältnis zur Kirche besitzen, dennoch wird immer noch am meisten der sog. glaubende Kirchen Kern geschätzt, womit die soziologisch und sakramental Getreuen der Kirche gegenüber gemeint sind. Die kirchliche Hierarchie zählt im Allgemeinen zu den „eigenen“ auch die Menschen, die standesamtlich zur Kirche gehören, auch wenn manche von ihnen nicht zu häufig einen wirklichen Glaubensvollzug sowohl in ihren Alltag als auch am Sonntag äußern.<sup>243</sup>

K. Rahner wollte jedoch als kirchlich „eigene“ oder zumindest Nahestehende auch die anderen Menschen betrachten, die z. B. in einzelnen Punkten kritisch zu den offiziellen kirchlichen Äußerungen stehen, egal ob diese kritischen Menschen kirchenamtlich draußen oder drinnen sind, grundsätzlich dennoch den sog. christlichen Werten, dem christlichen Glauben und der Kirche als eine „normale“ Trägerin dieser Werte gegenüber eine wohlwollende Haltung einnehmen. Unter diesen Menschen kann man trotz eines bestimmten Abstands nicht selten sehr offene, suchende, aufrichtig für die Werte des Evangeliums interessierte Menschen finden.

Rahner erinnert in diesem Zusammenhang an die Erfahrungen von Besuchern akademischer Tagungen. Ich selbst habe in meiner pastoralen Praxis ähnlich reiche Erfahrungen mit verschiedenen Menschen gemacht, die aus unterschiedlichen Gründen eine kluge Antwort auf ihre Fragen suchen oder eine Führung und Ermutigung von einem Kirchenmann immer noch erwarten. Rahner bemerkt sehr richtig, dass alle diese nicht

---

<sup>242</sup> K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche*, 90.

<sup>243</sup> In Deutschland und Österreich geht dies etwa die Menschen an, die unter die Kirchensteuerpflichtigen amtlich fallen; in der Slowakei, wo es kein offizielles Kirchensteuergeld gibt, geht es um alle, die z. B. bei einer Volkszählung die gehörige Spalte über die Kirchenzugehörigkeit ausfüllen.

völlig mit der Kirche identifizierten Menschen früher sehr geschätzte Katechumene waren und als solche von der Kirche akzeptiert worden wären.<sup>244</sup>

Die Kirche der offenen Türen ist nach Rahner eine Kirche, die zulässt, dass es die Menschen gibt, die aus intellektuellen oder moralischen Gründen nicht ganz genau in dem einen oder anderen Punkt mit der offiziellen Kirchenlehre einverstanden sind, was aber noch nicht bedeutet, dass diese Menschen als sog. verlorene Schafe behandelt werden müssen. Schon zumindest aufgrund der Nächstenliebe ist es vonnöten, diese Menschen als Brüder zu betrachten, möglicherweise als Randsiedler, die gern im weiteren Umkreis der Kirche geistig und moralisch angesiedelt sind. K. Rahner bemerkt dazu, dass er versuche, nicht gleich mit konkreten pastoralen Anweisungen zu kommen, sondern er wollte dafür nur theologische Koordinaten andeuten.

Diesen Aussagen folgend (die die Türe der Kirche offen halten zu versuchen) ist es nach Rahner freilich nötig, das Thema der Orthodoxie im Glauben zu beantworten. Dazu gibt Rahner nur eine Ausgrenzung an: „Wo man nicht dem lebendigen Gott und Jesus als Herrn bekennt, ist man außerhalb der Kirche. Auch eine Kirche der offenen Türen ist kein Jahrmarkt.“<sup>245</sup>

Damit ist freilich die Frage nach der Orthodoxie in der Kirche von heute noch nicht gelöst, besonders in Zeiten des sehr bedeutsamen theologischen Pluralismus in der Kirche, der gar nicht vermieden werden kann und sogar eine positive Funktion hat, „weil ohne ihn eine echte Bezogenheit des einen Evangeliums auf die Vielfalt geistiger Verstehenshorizonte, Denkansätze, Mentalitäten usw. in der Welt gar nicht möglich wäre.“<sup>246</sup>

Beim Beurteilen der verschiedenen theologischen Meinungen erinnert Rahner zuletzt an eine schlichte biblische Unterscheidung der Geister, die meist ganz ruhig bei nüchterner Vernunft ein prozedurales Verfahren des Lehramts vertreten kann. Als mögliche

---

<sup>244</sup> Es steht sicher noch eine andere Frage im Raum, ob manche von den heute kritischen katholischen Christen nicht mehr dem Evangelium und der Nachfolge Christi näher sind als viele unkritisch in der Kirche eingenistete Menschen.

<sup>245</sup> *Strukturwandel der Kirche*, 92.

<sup>246</sup> Vgl. *Strukturwandel der Kirche*, 93.

Bedingungen, die eine „nachsichtige“ Haltung seitens der Kirchenleitung einer „verdächtigen“ theologischen Meinung gegenüber zulassen, führt Rahner z. B. an: Ein neuer theologischer Interpretationsversuch bemüht sich um eine neue positive Interpretation, tritt positiv für den Glauben an Gott und Jesus Christus (werbend und liebevoll) ein, er kommt nicht nur mit einer Kritik, sondern hat vor allem einen Verkündigungscharakter und lebt und trägt das Leben der Kirche mit. Unter solchen Bedingungen kann das kirchliche Amt ruhig bleiben und die eventuellen notwendigen Korrekturen eines neuen theologischen Ansatzes der üblichen theologischen Arbeit selbst und derer Zukunft überlassen.

### 3. Die Freiheit, Visionen für die Kirche zu entwickeln

Mehrere Themen aus dem zweiten Teil seines Buches hat Rahner in dem dritten Teil wieder aufgegriffen und weiterentwickelt, wobei es ihm in diesem Teil mehr um die konkreten Anweisungen für die Tätigkeit der Kirche inmitten der gegenwärtigen Realität, um die Visionen für die Zukunft (nicht unbedingt für die ganz weite Zukunft) geht.<sup>247</sup> Diese Visionen sind keine Gebrauchsanweisungen, es ist nicht etwas, was jemand als einzelner ausspekulieren könnte. Besonders einer Kirche als Gemeinschaft kommen diese Visionen von Reflexion, Gebet, Bibellesen, Gesprächen, Verantwortungsgefühl, Sehnsüchten und Fragen vieler Einzelner in der Gemeinschaft zu. In jedem Fall haben prophetische Persönlichkeiten bei der Formulierung der Visionen eine schwer ersetzbare Rolle. Karl Rahner hat zu solchen prophetischen Persönlichkeiten offenkundig gehört.

An erster Stelle unter den Visionen wird von Rahner noch einmal das Thema der Offenheit der Kirche gebracht.<sup>248</sup> Dann kommen die Forderungen nach einer ökumenischen

---

<sup>247</sup> K. Rahner: [...] „nicht nur Forderungen angemeldet werden, die eigentlich immer schon unmittelbar aktuell sind, sondern einiges vorauszusehen versucht wird, das gewiss nicht von heute auf morgen verwirklicht werden kann, aber doch mit Entschlossenheit und Voraussicht angebahnt werden soll.“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 111.

<sup>248</sup> K. Rahner: „Wir müssen in Zukunft nicht nur eine Kirche der ‚offenen Tür‘ sondern eine ‚offene Kirche‘ wagen.“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 112.

Kirche,<sup>249</sup> nach der Kirche, die von Basis her aufwächst,<sup>250</sup> nach einer demokratisierten Kirche<sup>251</sup> und der Kirche, die gesellschaftskritisch werden kann.<sup>252</sup>

Den Aspekt der Offenheit der Kirche finde ich charakteristisch für die Entwürfe Rahners von der Zukunft der Kirche, und zugleich spreche ich ihm, was meine Thematisierung der Kirche als Freiheitsraum betrifft, die Schlüsselstellung zu, weshalb ich ihm einen separaten Absatz widme. Mit einem weiteren separaten Absatz möchte ich auf Rahners Verständnis der gesellschaftskritischen Aufgabe der Kirche hinweisen und seine freiheitliche Auffassung der innerkirchlichen Problematik mit seiner Anschauung nach außen, dem

---

<sup>249</sup> K. Rahner: „Außerdem würde auch diese erstrebte und real mögliche Kircheneinheit einen sehr viel pluralistischen Charakter haben [...] als wir es bisher, wenigstens bis in die jüngste Zeit und in der katholischen Kirche gewohnt waren.“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 122-123. Außerdem empfiehlt Rahner (für manch einen wohl ein wenig überraschend) anstatt des unendlichen theologischen Suchens nach den echten Formulierungen, auf die sich die einzelnen ihre Kirchengemeinschaften vertretenden Theologen zu vereinigen fähig wären, auch mit der Möglichkeit zu rechnen: „Kann man nicht die volle glaubensmäßige und theologische Einheit als eine Folge einer institutionellen Einigung betrachten, zumal eine solche ja nicht eine institutionelle Uniformität im Sinne des bisherigen CIC von dogmatischen Gründen her bedeuten müsste?“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 125.

<sup>250</sup> K. Rahner: „Die Kirche der Zukunft wird eine Kirche sein, die sich von unten her durch Basisgemeinden freier Initiative und Assoziation aufbaut.“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 129. Rahner vergisst zugleich nicht zu ergänzen, dass „eine Basisgemeinde erst dann über eine Sympathiegruppe, über einen kleinen Verband weniger Christen hinausgewachsen [...] und zu einer Ortskirche geworden [...] ist, wenn eine solche Basisgemeinde die wesentlichen Grundfunktionen der Kirche (in der organisierten Verkündigung des Evangeliums, der Sakramentenspendung, der christlichen Liebe usw.) wirklich tragen und der Ort der immer erneuerten und selbstverständlichen Eucharistiefeyer sein kann.“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 130.

<sup>251</sup> Die sog. Demokratisierung der Kirche sieht Rahner im Zusammenhang mit dem Entstehen und der Entwicklung von Basisgemeinden und erklärt: „Wenn die Entscheidungsträger möglichst weit unten, d. h. möglichst dort angesiedelt werden, wo die Entscheidungen durchgeführt werden müssen, können solche Entscheidungsvorgänge durchaus ‚demokratisch‘ und transparent gefällt werden, ohne dass der Apparat mehr als unvermeidlich anwachsen muss.“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 145-146.

<sup>252</sup> K. Rahner: „dann kann die Frage des Dienstes der Kirche an der Welt, das gesellschaftliche und gesellschaftskritische Engagement der Kirche in all ihren Gliedern und einzelnen Gruppen nicht ausgeklammert werden [...] so gehört eben gerade vom Wesen der Kirche und des Christentums selbst her diese Weltverantwortung zur Aufgabe der Kirche.“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 146.

Verhältnis der Kirche der Gesellschaft gegenüber, ergänzen. (Zu den theoretischen Untermauerungen Rahners für die Vision einer Kirche von der Basis her bringe ich Zeugnisse um ihr praktischer Verwirklichung in der Lage sowohl der offiziellen als auch der sog. Untergrundkirche im Rahmen der ehemaligen Tschechoslowakei aus der Slowakei, Tschechien und Mähren – im letzten Teil meiner Arbeit.)

### 3.1. Die Freiheit, Vision für eine „offene Kirche“ zu formulieren

K. Rahner legt den Akzent auf die Offenheit der Kirche, vor allem gegenüber einer möglichen Getto- und Sektenmentalität, die in naher Zukunft in die kirchliche Atmosphäre eintreten könnte. Freilich, niemand unter den höheren kirchlichen Vertretern sagt offen, dass man hinsichtlich des gegenwärtigen Pluralismus bzw. sogar Chaos lieber vor das II. Vatikanum zurückgehen sollte, aber dennoch gibt es für diese Getto- und Sektenmentalität genügend Indizien und Fakten. Dazu Rahner: „Wenn und insofern die Kirche keine solche Sekte sein oder werden darf, muss sie eine offene Kirche wehren und bleiben.“<sup>253</sup>

Rahner erkennt der Kirche das Recht an, die Grenzen für die Rechtgläubigkeit zu ziehen, aus dem Blickwinkel einer offenen Kirche weist er aber auf zwei Dinge hin: Erstens muss es sich bei einer solchen Grenzziehung um wirkliche Dogmen handeln (um eine eventuelle wirkliche Bedrohung, das Dogma werde ganz verdreht und verneint sein); zweitens muss das Einzeldogma von der innersten Mitte des christlichen Glaubens her begründet werden. Eine bloße Berufung auf das formale Recht des Lehramts genügt nicht, vielmehr beschädigt sie nur die an sich notwendige Lehrautorität dieses Amtes.

Eine eventuelle Grenzziehung zwischen einer orthodoxen Glaubensaussage und einer Häresie hat ihre Bedeutung nur bei der Berücksichtigung der realen Situation der heutigen katholischen Christen. Nach Rahner lebt man nämlich in der Situation des gegenwärtigen Pluralismus so, dass es für die Mehrheit von (katholischen) Menschen praktisch unmöglich ist, auch die häretischen Meinungen nicht mindestens partiell zu teilen. Aufgrund dieser geistigen Situation hat keine Bedeutung die katholischen Christen seitens des Lehramts vor einem Entweder-Oder stellen (für Orthodoxie oder für Häresie zu entscheiden), weil es bei

---

<sup>253</sup> K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche*, 113.

den gegebenen Bewusstseinsinhalten unter den Menschen von heute nicht geht, auf diese richterliche Art und Weise die Glaubensauffassung zu bereinigen.

Rahner empfiehlt der Kirche lieber eine nüchterne Stellung, die ruhig damit rechnen soll, dass es sich bei den meisten Kirchenmitgliedern, im Fall einer Abweichung von der ganz orthodoxen Lehre, nicht um die klare Verneinung dieser Lehre handelt, sondern um die vorläufigen und sog. fluktuierenden Meinungen. Für das Lehramt wäre es deshalb klüger, die Menschen auf diese Vorläufigkeit hinzuweisen, zu einem (auch) theologischen Dialog und zu einer Falsifikation der vorläufigen Meinung einzuladen, anstatt strenger Aufrufe zu adressieren. Auf solche Weise kann es nach Rahner leichter zu der gewünschten Versöhnung zwischen der Orthodoxie und der Vorstellungen von heutigen Christen kommen.

Für Rahner ist es immer wichtig, auf die Gefahr hinzuweisen, zwischen der religionssoziologischen und der theologischen Kircheng Zugehörigkeit richtig zu unterscheiden. Die Kirche muss bei ihrer Verkündigung daran denken, dass sie die nicht voll eingegliederten Menschen wieder einladen und sich ihnen öffnen sollte. Dazu kommt es, dass wir ganz ruhig zu der Kirche die sog. Sympathisanten rechnen können, was in der Praxis bedeutet, sie nicht gleich zu vereinnahmen, sondern ihre nur partielle Identifikation mit der Kirche ruhig zu dulden.<sup>254</sup>

Rahner rechnet nüchtern damit, dass ein solcher Pluralismus auch in Zukunft bei der Kirche gegeben sein wird, der zwar nicht einfach als legitim anerkannt werden, aber der doch zugleich bei voller Verantwortung gut geduldet werden könnte. Mit dieser Meinung beruft Rahner sich gerade an die Existenz des Lehramts, das verpflichtet ist, den ganzen Bestand christlichen Glaubens zu hüten, zu fördern und zu vertreten.

Es geht meiner Meinung nach um eine interessante Bemerkung von Rahner bezüglich eines Unterschieds zwischen der Situation in der katholischen Kirche und in den Kirchen der Reformation. Die katholische Kirche könnte und sollte eigentlich mehr Mut zu der

---

<sup>254</sup> K. Rahner schreibt in diesem Zusammenhang sogar: „Die katholische Kirche wird in Zukunft auf uns [...] einen ähnlichen Eindruck in der Dimension der kirchlichen Empirie machen, wie wir ihn früher [...] von der Evangelischen Kirche hatten, in der – nach unserem Eindruck – man so ungefähr alles sagen und öffentlich äußern konnte, was man wollte.“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 120.

Offenheit haben, gerade wegen der Existenz dieser Instanz (des Lehramts). Das würde selbstverständlich ein anderes Funktionieren dieser Instanz in der Praxis bedeuten, wo anstatt der Verbote und Bedrohungen mehr eine missionarische Taktik einsetzen würde, die den nur partiell mit der Kirche und ihrem Glauben Identifizierten langsam die volle Selbstidentifikation ermöglichen würde.

Bei dieser Vision lässt Rahner ruhig eine „mutige“ Praxis und unbefangene Experimente zu, mit der Frage, wie so etwas in einer „offenen Kirche“ aussehen wird, die zugleich kein Allerweltsmarkt sein wollte und könnte, auf dem alles gleichberechtigt ausgerufen und feilgeboten wird.<sup>255</sup>

### 3.2. Die Freiheit, die Frage nach der „gesellschaftskritischen und weltoffenen Kirche“ zu stellen

Was für die freiheitliche und offene Auffassung Rahners von einer Kirche von innen gelten sollte, wurde von ihm selbstverständlich auch bei seiner Auffassung hinsichtlich der Verantwortung dieser Kirche der Welt gegenüber bezeugt.

In seiner Behandlung des Themas fühlte sich Rahner zunächst dazu verpflichtet, zum damals (und auch heute immer noch) häufigen Vorwurf Stellung zu nehmen, dass die Kirche bei ihrem Engagement für die Welt in einen sog. Horizontalismus verfällt.<sup>256</sup> Rahner antwortet auf diesen Vorwurf grundsätzlich so, dass das Wesen und die Sendung der Kirche von einem bloß innerweltlichen Humanismus radikal zu unterscheiden ist, aber man muss zugleich die kirchliche Weltverantwortung als jene Aufgabe akzentuieren, die aus dem Wesen der Kirche selbst herausgeht. Gottesliebe und Nächstenliebe bedingen sich gegenseitig und unter den heute geänderten gesellschaftlichen Umständen gilt es nicht mehr, die christliche Nächstenliebe nur auf die private Sphäre des Einzelnen zu

---

<sup>255</sup> Vgl. K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche*, 121.

<sup>256</sup> K. Rahner: „[...] nicht wenige den Eindruck haben, hinter allen diesen Reden und Apellen über die Weltverantwortung der Christen und der Kirche stecke die Tendenz eines ‚Horizontalismus‘, der die Kirche in eine rein humanitäre Institution umfunktionieren wolle, wenn nicht gar in eine rein profane Gesellschaft der Zukunft hinein aufzuheben versuche.“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 146.

beschränken. Ähnlich geht es nicht an, die menschliche Sünde nur als eine Privatsache zu begreifen, ohne auf die Sündhaftigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse zugleich hinzuweisen. Das Christentum soll zwar nicht auf ein humanitäres Projekt reduziert werden, aber zugleich ist es notwendig, die Gefahr der rein privaten und zum Inneren eingestellten Auffassung von Christentum zu vermeiden.<sup>257</sup>

In jedem Fall sollte die Kirche nach Rahner den unter den Menschen verbreiteten Eindruck ernst nehmen, dass sie vor allem auf der Seite der Mächtigen steht und deren Interesse in der Gesellschaft verteidigt. Freilich kann man nicht sagen, dass die Kirche nicht ab und zu die allgemeinen Prinzipien von Freiheit, Gerechtigkeit und Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse proklamiert, doch bleiben solche Proklamationen oder gut gemeinte Rufe auf diesem Niveau offenkundig von der christlichen Mehrheit unverstanden, oder diese Proklamationen sind unfähig, sich zu einer wirklich effizienten Tätigkeit zu mobilisieren.

In diesem Zusammenhang fürchtet Rahner sich nicht, auch den Begriff Revolution zu erwähnen. Er erklärt, dass er unter diesem Begriff „alle jene gesellschaftlichen Veränderungen größeren Stils versteht, die nicht mit den in einer Gesellschaft schon institutionalisierten und auch wirklich funktionierenden Mitteln einer Evolution durchgeführt werden können“.<sup>258</sup>

Gleichzeitig ergänzt er, dass diese Situation einer Revolution in unserer Welt schon gegeben ist, was er mit dem Hinweis auf den Gegensatz zwischen den Industrienationen

---

<sup>257</sup> Ausführlicher beschäftigte sich Rahner mit dem Problem von Horizontalismus und der Antwort auf ihn z. B. in seinem Text: *Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt*, in: *Schriften zur Theologie* 10, 547-567. Im Text betont er gegenseitige Bedingtheit der Gottes- und Nächstenliebe, notwendige Verbundenheit der Horizontalen mit der Vertikalen und bemüht sich zu erklären, dass „das Christentum dem Horizontalismus nicht als ein Neues und Zusätzliches die vertikale Dimension des Menschen hinzufügt, legt ihm nicht ihn spaltend zwei Verpflichtungen auf, sondern enthüllt nur in dem, was man in einem sehr ungenauen und missverständlichen Bild die vertikale Dimension, den Vertikalismus nennen kann, die letzte Radikalität, die letzte Würde und die letzte Geborgenheit des Verhältnisses des Menschen zu seinem mitmenschlichen Du, wenn es von Gott spricht“. In: K. Rahner: *Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt*, in: *Schriften zur Theologie* 10, 560.

<sup>258</sup> K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche*, 149.

und den unterentwickelten Völkern dokumentiert, und auch auf die Gefahr einer ziellosen Konsumgesellschaft oder der Umweltverschmutzung. Seit den letzten 40 Jahren, also seit dem von Rahners Schreiben (und nicht nur seit dem Eindruck der globalen Wirtschafts- und Finanzkrise in den letzten Jahren) ist die Sammlung der Problemphänomene angewachsen und sicher nicht geringer geworden.

In Bezug auf ein mögliches gesellschaftliches Engagement der Christen erinnert Rahner an neuere unangenehme Erfahrungen, durch die sich die Christen unter Berufung auf dieselbe Prinzipien von ihrem Christentum trennen und sogar in einen gegenseitigen bitteren Kampf eintreten können. Wieder ist es da nicht nur wünschenswert, sondern notwendig, die Einheit der Kirche und die gegenseitige Liebe wahren zu lernen. An Rahner ist sehr sympathisch, dass er bei diesem Bemühen nie zu ängstlich wird, sondern bei einer Anwendung aller vernünftigen Mittel und Methoden mit einer innerchristlichen Spannung in diesen Fragen zu rechnen empfiehlt.

Zur konkreten Weise und Handlung im gesellschaftlichen Engagement der Christen führt Rahner einige wichtige Bemerkungen an. Vor allem erinnert er daran, dass „die Kirche jenen Willen zu mehr Freiheit zunächst einmal, um nach außen glaubwürdiger zu werden, im innerkirchlichen Leben noch wirksamer werden lassen muss“.<sup>259</sup>

Nun kommen weitere wichtige Hinweise an die Reihe. Eine Anmerkung gilt der kirchlichen Caritas. Trotz großer Wertschätzung, die Rahner dieser kirchlichen Institution gegenüber nicht vergisst auszusprechen, stellt er auch eine ernste Frage, „ob diese Caritas von amtlicher Institutionalität nicht gegen ihre Absicht den einzelnen Christen an der Basis zu einem guten Gewissen hilft, wo er ein solches nicht haben dürfte“.<sup>260</sup> Es ist hier gemeint, dass es vielen Christen nicht genügend bewusst geworden ist, dass der Staat oder die Kirche als „amtliche“ Institutionen an sich viel mehr tun könnten, aber die Domäne des einzelnen Christen und der einzelnen Ortskirchen sollen auf Basis der handgreiflichen Anwesenheit einer Person für einen anderen Mitmenschen beruhen, weil der Raum für jene

---

<sup>259</sup> K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche*, 151.

<sup>260</sup> K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche*, 152.

Liebe zum fernen Nächsten in der Basisgemeinde ist, die weder bloß spontane Sympathie noch die institutionalisierbare Gerechtigkeit ist.<sup>261</sup>

Offenkundig hängt das Vertrauen Rahners bezüglich der Basisgemeinden und deren Möglichkeiten mit weiteren Änderungen im Denken und Tun der Kirche zusammen, die bereits mehrmals erwähnt wurden, aber am wichtigsten bleibt derjenige kirchliche Akzent, bei dem persönliche Beziehungen im Vordergrund sind und als solche erlebt werden; damit soll freilich die Kirche als Institution nicht unterschätzt werden, nur ist es notwendig auf die Wertreihe in der Kirche Christi hinzuweisen.

Zu den Themen, die auf ein etwaiges gesellschaftskritisches oder gesellschaftsverantwortliches Tun seitens der Kirche (der Christen) hinweisen, führt Rahner noch zwei Beispiele an: Die Problematik der sog. Dritten Welt und das Verhältnis zu den konkreten politischen Parteien. Anfang der 1970-er Jahre hat Rahner die Wahrnehmung der Problematik der Dritten Welt für völlig ungenügend empfunden. Die Situation dieser Welt bezeichnete er als eine von massiver Ungerechtigkeit und materieller Bedrohtheit mitbestimmt, zugleich ohne Anwesenheit etwaiger wirkungsvoller Institutionen für ihre Beseitigung. Außer der caritativen Hilfe mittels der traditionellen kirchlichen Hilfsorganisationen forderte Rahner geistige und materielle Solidarisierung mit allen, die sich in Ländern der Dritten Welt für radikale Veränderungen der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturen engagieren. Aus seiner Sicht hätte die Kirche Lateinamerika mehr in den Blickpunkt stellen sollen. Inwieweit hat Rahner damals bei seinen Erwägungen schon an die ersten Ansätze der Befreiungstheologie dachte, kann man nur vermuten.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Vgl. K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche*, 153.

<sup>262</sup> Es ist damit zu rechnen, dass Karl Rahner als Mitglied des Jesuitenordens die Optionen seines Ordens mitgeteilt hatte (und freilich beeinflusst), v. a. die Option für den Kampf um den katholischen Glauben, dessen Bestandteil auch Kampf um die Gerechtigkeit sei. Zu dieser Auffassung des Glaubenskampfes hat sich die Gesellschaft Jesu an ihrer 32. Generalkonferenz im Jahre 1975 ausdrücklich bekannt. Die Jesuiten haben sich diese Aufgabe so ernst angeeignet, dass seit dem Jahre 1975 im Kampf um Glauben und Gerechtigkeit ca. 47 Jesuiten den Tod gefunden haben. Mehr bei Jon Sobrino: *Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund*, 9-10.

Bei seinem Versuch das Thema der gesellschaftskritischen Kirche weiter zu entwickeln und dem christlichen Gemüt mehr anzunähern, sorgte sich Rahner mit mehreren Vorschlägen – von der Verteidigung nicht nur der Evolution, sondern auch der Revolutionsidee,<sup>263</sup> bis zu ganz konkreten Vorschlägen von alltäglicher Solidarität. Niemals bleibt er bei selbstgerechtfertigten Beschreibungen des momentanen Zustands, sondern er drängt zu einer offenen Auseinandersetzung mit diesem Zustand mittels eines Tuns, das die gegebenen Umstände verändern wird; es geht ihm nicht nur um eine ausgeschmückte Weltrealitätsverbesserung.

In der Frage des Verhältnisses zu den konkreten politischen Parteien vertritt Rahner die Meinung, dass jede parteilich-politische Zugehörigkeit immer nur die Sache des sog. geringeren Übels ist, und die Kirche muss bei den einzelnen Parteianhängern unter den Christen ihr Recht auf ihre eigene Meinung respektieren. Das ändert nichts an der politischen Realität, dass eine politische Partei mehr als eine andere in einem einzelnen Punkt ihres Programms der katholischen sittlichen Lehre näher ist. Wichtiger ist zu wissen: „[...] gibt es gar keine Parteien, die nur christlich sind und gegen deren faktisches Verhalten von einem radikal christlichen Gewissen keine Bedenken angemeldet werden müssten.“<sup>264</sup>

Bei dieser Reflexion der rahnerschen Sicht von der gesellschaftskritischen Kirche treten die grundlegenden Konstanten Rahners wiederholt in den Vordergrund: unabdingbare Verantwortung der Kirche für die Welt; die Kirche muss sich nicht nur für eine Verbesserung, vielmehr um eine Veränderung gesellschaftlicher Umstände bemühen; sie muss ihr Bemühen um die größere Freiheit, Gerechtigkeit usw. in der Gesellschaft mit einem Bemühen um dasselbe im eigenem kirchlichen Raum in Einklang bringen, und das kirchliche Engagement in der Welt (Initiativen einzelner Christen) braucht nicht von vornherein „offiziell“ von einer kirchlichen Instanz bedeckt werden, normalerweise ist die

---

<sup>263</sup> K. Rahner: „Revolution muss weder im Stil der Französischen Revolution oder der russischen Oktoberrevolution gedacht werden und ist durchaus nicht etwas, was immer und in jeder Situation dem christlichen Gewissen oder der Bergpredigt widersprechen muss.“ In: *Strukturwandel der Kirche*, 156.

<sup>264</sup> K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche*, 157.

Deckung durch ein christliches Zeugnis mitten in den Kämpfen um die Welt und ihre Humanisierung wirkungsvoller gesichert.

Mit dieser Bezugnahme auf den Text Rahners über die gesellschaftskritische Aufgabe der Kirche wollte ich dokumentieren, wie Rahner bei allem transzendental beeinflussten Denken ganz im Bild der Weltrealität geblieben ist und ohne irgendeine Engherzigkeit um die wirkliche Verantwortung der Kirche für eine Weltänderung plädieren wusste. Zugleich vermute ich, dass man sich mittels der Rahners Texte (auch nach vielen Jahren seit ihrer Entstehung) gut vorstellen kann, was meine These von einer offenen Kirche, von der Kirche als ein Freiheitsraum und von ihrer Verwirklichung bedeuten könnte.

#### 4. Die Freiheit, mit der Ignorierung von Visionen zu leben

Es konnte damit gerechnet werden, dass der Verfasser gleich nach der Veröffentlichung des Buches verschiedener Kritik ausgesetzt sein wird. Und es haben sich auch tatsächlich relativ rasch kritische Stimmen gegen Rahner erhoben, derer Inhalt und Reichweite Rahner selbst in einer Antwort auf diese Einwände so zusammengefasst hatte: „Die Sorge um eine falsche Anpassung der Kirche an die ‚Welt‘ um eine Preisgabe ihrer Substanz, um Aushöhlung und Aufweichung der sie tragenden und stützenden Normen.“<sup>265</sup>

K. Rahner reagierte auf die Kritik vor allem mit diesen Äußerungen: Seine Kritiker würden ein mangelndes Unterscheidungsvermögen für die verschiedenen die Kirche konstituierenden Momente haben, eine Identifikation der empirischen Kirche mit dem Corpus Christi Mysticum vollziehen, ihre schwache Akzeptanz der Wirklichkeit mit der Realität verwechseln, als ob sich in der empirischen Kirche seit Jahrtausenden nicht manches gewandelt hätte. Seine Selbstverteidigung hat er ergänzt: „Nicht um Schwächung der Kirche ging es dem Verfasser, sondern um ihre Stärkung.“<sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> K. Rahner: *In eigener Sache: Zur Kritik an „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ – eine Antwort des Kritisierten an seine Kritiker*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 24/2, Das Konzil in der Ortskirche, 581.

<sup>266</sup> Vgl. K. Rahner: *In eigener Sache: Zur Kritik an „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ – eine Antwort des Kritisierten an seine Kritiker*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 24/2, Das Konzil in der Ortskirche, 581.

In einem Referat zum Thema seines Buches hat Rahner wichtig gefunden zu betonen, dass die Kirche und das Christentum in heutiger Gesellschaft eine kognitive Minderheit sind, und er hat im diesem Zusammenhang wiederholt auf die erste Gefahr hingewiesen, dass die Kirche einen Marsch ins Ghetto oder die Einigelung für sich wählen wird. Zu der erwähnten Gefahr hat er näher erklärt: Es geht um die Gefahr eines sterilen Konservatismus, der Intoleranz, einer ängstlichen Scheu vor unerprobten Experimenten und einer willkürlichen Berufung auf das Evangelium. In allen diesen Fällen würde die Kirche mehr auf die Institutionen als auf den Geist (der weht, wo er will) vertrauen.<sup>267</sup> Rahner hat in seinem Referat als die zweite Gefahr die umgekehrte Gefahr bezeichnet, die falsche Anpassung an der Weltmentalität etwa, ohne eine Fähigkeit der Kirche gegen herrschende Überzeugungen, Gewohnheiten und Strukturen eine aus dem Evangelium abgeleitete Alternative zu verkündigen.

Was die Kirche heute ganz ernst in Betracht nehmen muss, ist nach Rahner (in diesem Referat) der weltanschauliche Pluralismus, der nicht nur die äußere Situation prägt, sondern auch ein inneres Bewusstsein des einzelnen Christen von heute widerspiegelt. In solcher Situation wird der christliche Glaube „ein aus seinen letzten Ursprüngen und Erfahrungen immer neu sich bilden müssender Glaube“.<sup>268</sup>

Es gibt daraus nach Rahner folgende Konsequenzen: Erstens muss man gar nicht über die Situation der Kirche erschreckt sein; zweitens muss die Kirche die eigentliche zentrale Botschaft in den Vordergrund drängen (das spezifisch christliche – die Beziehung auf den Jesus von Nazareth); drittens mehr im Leben der Kirche die sog. Hierarchie der Wahrheiten geltend machen; viertens die radikale Änderung der kirchlichen Position in der Gesellschaft, wobei die Bedeutsamkeit des kirchlichen Amtes immer mehr von der Akzeptanz unter den Menschen auf kirchlicher Basis abhängig sein wird.<sup>269</sup>

---

<sup>267</sup> Vgl. K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Chance*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 24/2, *Das Konzil in der Ortskirche*, 608-609.

<sup>268</sup> Vgl. K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Chance*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 24/2, *Das Konzil in der Ortskirche*, 611.

<sup>269</sup> Vgl. K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Chance*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 24/2, *Das Konzil in der Ortskirche*, 612-614.

Bezugnehmend sowohl auf die Übergangssituation der Christen in der heutigen Welt, als auch hinsichtlich der Schwierigkeiten, die mit dem Bemühen zusammenhängen, die Herausforderungen des Evangeliums zu meistern, hat Rahner sein Referat ermutigend abgeschlossen:

Da diese Kirche ja das Zelt des wandernden Gottesvolkes ist, das einmal auf jeden Fall abgebrochen wird, sollte man mit dieser Tatsache fertig werden können, zumal der Christ ja auch die lieben muss, die er nicht versteht und die ihn selbst sogar im Namen Gottes bekämpfen.<sup>270</sup>

In seinen letzten Lebensjahren sprach K. Rahner mehrmals von der Kirchenlage als von einer „winterlichen Zeit“. Auf die Frage, wie aus dieser „Winterlichkeit“ herauszukommen ist, antwortete er mit dem Hinweis auf sein Büchlein *Strukturwandel der Kirche* und musste zugleich gestehen, dass „dieses Büchlein seitens der Amtskirche nur stillschweigen bewirkt“.<sup>271</sup> Kurz vor seinem Tod im Jahre 1984 musste er die Lage der Kirche in Bezug auf das II. Vatikanum so bewerten, dass „das Konzil faktisch noch keineswegs in der Kirche angenommen worden ist, weder seinem Buchstaben noch seinem Geiste nach“.<sup>272</sup>

Nach weiteren fünf Jahren hat J. B. Metz in seiner Einführung zur neuen Ausgabe des Buches von K. Rahner als von einem Mann mit Charisma der kritischen Freiheit in der Kirche geschrieben.<sup>273</sup> Diese rahnersche kritische Freiheit nennt Metz näher als „rettende Kritik“, die niemals selbstzweckmäßig, spielerisch oder sogar zynisch war. Diese Kritik Rahners kam nicht von außen, sie hatte (nach Metz) mystische Wurzel:

Sie ist letztlich bewegt von der leidenschaftlichen Frage, ob und wie in der Kirche Gott selbst, sein unaussprechlichen Geheimnis losgelassen und an der Macht ist, und diese Kritik

---

<sup>270</sup> Vgl. K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Chance*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 24/2, *Das Konzil in der Ortskirche*, 616.

<sup>271</sup> Vgl. P. Imhof/ H. Biallowons (Hg.), *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, 18-19.

<sup>272</sup> P. Imhof/ H. Biallowons (Hg.), *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, 45.

<sup>273</sup> J. B. Metz: *Fehlt uns Karl Rahner? oder: Wer retten will, muss wagen*, in: *Strukturwandel der Kirche*, 17.

bekämpft deshalb alle Versuchungen der Kirche, ihre eigene eschatologische Vorläufigkeit zu vergessen und das befreiende Geheimnis Gottes durch sie selbst ersetzen zu wollen.<sup>274</sup>

An die Anwesenheit von Visionen als Überlebensbedingung für die Kirche erinnert unermüdlich der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner:

Strukturen sind für die Inkarnation der Vision in die Geschichte unverzichtbar. Aber sie sind kein Ersatz für Visionen. Der derzeitige Kirchenumbau dreht sich mehr um Strukturen als um Visionen.<sup>275</sup>

Die Gemeinschaft, die aus der Jesusbewegung entstand, war ursprünglich nicht irgendeine Gemeinschaft, sondern eine Visionsgemeinschaft. „Reich Gottes“ war ein Logo Jesu für seine Vision. Die Kirche kann nicht anders als von der Kraft ihrer Geburtsvision (der, die Jesus zum Leben ausgerufen hatte) existieren. Deshalb sind die zentral führenden Kirchenvisionen nach P. M. Zulehner in der Bibel, im Evangelium zu finden. Sie haben sich im Lauf der Zeit mehrmals eine Bekleidung der häufig aufs Neue bearbeiteten Bilder in der christlichen Kunst und Narration angezogen.<sup>276</sup>

Zu den zentralen biblischen Visionen reiht Zulehner die Vision vom auferstandenen Christus in der Gestalt vom guten Hirt, der auch über den Tod hinaus seine Geliebte sucht, damit ist die zusammenhängende Vision von Gott der schöpferischen Liebe verbunden, die in Christus als Heiland präsent geworden ist; die Vision von Christus, der in die Hölle wegen des Heils aller steigt; die Vision von Gott des barmherzigen Vaters und die Vision von Gott, der sich für das Leben der Menschen einsetzt. Alle diese Visionen sollten in der

---

<sup>274</sup> J. B. Metz: *Fehlt uns Karl Rahner? oder: Wer retten will, muss wagen*, in: *Strukturwandel der Kirche*, 17.

<sup>275</sup> P. M. Zulehner: *Kirchenvisionen*, 20. Ähnlich schreibt P. M. Zulehner in seinem anderen Werk: „Die Überlegungen zu einer neuen Kirchengestalt stehen und fallen allerdings damit, ob es gelingt, die Kirche aus ihrer depressiven Jammerkultur herauszuführen und eine neue Aufbruchsstimmung zu entfalten. Das ist mit Überlegungen zu einer neuen Kirchengestalt allein nicht zu erreichbaren. Strukturen sind lediglich wie Schläuche für den Wein. Der Wein hingegen sind Visionen, die sich in leitbildhaltige Projekte verdichten.“ In: *Kirche umbauen, nicht totsparen*, 111.

<sup>276</sup> Vgl. P. M. Zulehner, *Kirchenvisionen*, 28.

Kirche heimischer werden, um in der Kirche den eigenen Erfahrungsraum mittels derer Empfangens, Lobens und Austeilens zu finden.<sup>277</sup>

Viele der von Zulehner erwähnten grundlegenden Visionen stehen auch im Hintergrund der Kirchenvisionen K. Rahners, und manche Vorstellungen von unseren Möglichkeiten, wie sie verwirklichen können, kommen bei K. Rahner vor.<sup>278</sup> Ich möchte mit meiner Arbeit zur Verwirklichung dieser Visionen beitragen und die rahnersche Position in der Kirche stärken, trotz der langjährigen Ignorierung der Anschauungen Rahners (und weiterer prophetischen Persönlichkeiten in der Kirche) seitens führender kirchlicher Kreise. Es ist mir wichtig, die dauerhafte Gültigkeit dieser Beurteilungen und Visionen von Rahner zu bezeugen und sie aus der Praxis der Kirche auch in meiner Heimat – vor allem durch die sog. Untergrundkirche – zu dokumentieren.

Das tue ich in der Hoffnung, dass auch auf mich zutrifft und ich mich damit identifizieren kann, was der Herausgeber über Rahner in seiner redaktionellen Vorbemerkung zur Neuausgabe von Rahners Buches im Jahre 1989 angegeben hat: „Wer aber unvoreingenommen und aufmerksam liest, dem wird – zumal, wenn er die Konzilsdekrete kennt – nicht entgehen, dass hier die Orthopraxis der Kirche zugleich ihre Orthodoxie ist.“<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> Vgl. P. M. Zulehner, *Kirchenvisionen*, 97-109.

<sup>278</sup> Das gilt für die Vorschläge von Zulehner zu unserem Beitrag, einer neuen Gestalt von der Kirche behilflich zu sein (persönliche Glaubensentscheidung, Hören auf das Wort Gottes und die Feier der Eucharistie in helfender und politischer Diakonie, Männer und Frauen aller Art in der Leitung der Pfarrgemeinden u. a). Mehr in: P. M. Zulehner, *Kirchenvisionen*, 132-138.

<sup>279</sup> *Redaktionelle Vorbemerkung* (zur Neuausgabe 1989), in: *Strukturwandel der Kirche*, 7.

## **IV. Auseinandersetzung mit K. Rahner aus den Erfahrungen der Praxis**

In diesem Teil meiner Arbeit möchte ich die zusammenfassenden Konsequenzen aus meiner Auffassung von der Kirche als eines Freiheitsraumes aufgrund meiner Auseinandersetzung mit Karl Rahner ausführen und sie mithilfe meiner Erfahrungen aus der Praxis auch als Ideen bezeugen, die zu realisierbaren Kirchengvisionen leiten. Diese Bezeugung erwächst aus der Erfahrung, dass die Kirche gerade dann am besten funktioniert, wenn sie auf ihr eigenes Wesen reduziert wird. Eine solche Reduktion erfolgt nicht nur aufgrund eines äußeren Drucks eines totalitären Regimes oder aufgrund einer immer wieder möglichen Verfolgung, sondern liegt im Wesen der Kirche selbst und sollte deshalb der Normalfall der kirchlichen Existenz sein.

Ich sehe theologisch das Wesen der Kirche nicht zuerst in den verschiedenen geschichtlich gewachsenen Momenten, sondern im Sinne Rahners von deren Ursprungspunkt her, der in der Gnadeninitiative Gottes durch Jesus Christus, der dankbaren Annahme seiner Gnade und zugleich durch ihre Beantwortung seitens des Menschen beruht. Daher bleibt Jesus Christus der Ausgangspunkt und somit das Wesen der Kirche und zugleich kommt die Akzeptanz dieses Jesu Christi als dem nachzufolgenden Herrn seitens seiner Jüngerinnen zu diesem Wesen hinzu, und das sowohl in der individuellen als auch gemeinschaftlichen Dimension dieser Nachfolge. Aus dieser Nachfolge entsteht folglich die Gemeinschaft der Menschen, die Glaubensgemeinde, die Gemeinschaft der Nachfolgenden, die also Kirche sind und diese gestalten.

Wenn ich meine Erfahrung aus der Praxis in Bezug zu Rahners Denken in einen Diskurs bringe, so meine ich nicht in einem engeren Sinn meine ganz persönliche Erfahrung, sondern Erfahrungen, die Einzelne und Gruppierungen der breiteren kirchlichen und kulturell-politischen Öffentlichkeit betreffen können. Zu einer Besonderheit bzw. zu einem Paradox der Zeit, welches die Kirche in meiner Heimat und den weiteren Ländern des sog. Ostblocks noch jüngst (1948-1989) erlebt hatte, als nämlich die Kirche und die Christen von totalitären Regimen zielbewusst verfolgt wurden, gehörte das Erkennen, dass das erwähnte Wesen der Kirche umso deutlicher in den Vordergrund treten kann, je stärker die

normalen (kategorialen) kirchlichen Strukturen von Vertretern des totalitären Regimes verdrängt werden.

Es war nämlich unter den Bedingungen der verfolgten Kirche eine Debatte oder eine Beschuldigung z. B. bezüglich eines möglichen Machtmissbrauchs (oder gar weiterer vorstellbarer Missbräuche) in der Kirche praktisch undenkbar. Es gab damals keinen Machtapparat, keine Machtstrukturen der Kirche, auch keine gut funktionierende kirchliche Bürokratie, mit denen ein Kirchenmitglied (oder auch ein Außenstehender) in einen wirklichen Konflikt geraten würde. Das, was aus dem kirchlich Institutionellen, möglich Machbaren an der Kirche geblieben ist, war nur das Wesentliche: das Evangelium Jesu Christi als das von ihm verkündete und gelebte Vermächtnis, das gelebte Zeugnis seiner Nachfolgenden und ein Netz verschiedener Verbindungen und Gemeinschaften; zu diesem Wesentlichen an der Kirche ist der Kampf hinzuzurechnen – sowohl um den Geist und die Wahrheit seitens der an Jesus als Christus Glaubenden, als auch der Kampf, dem Drang der von außen eindringenden antichristlichen Totalität zu widerstehen.<sup>280</sup>

Freilich, dies alles war von Mensch zu Mensch unterschiedlich, entsprechend der persönlichen Möglichkeiten und Lebensumstände, der Nähe zur Kirche und dem kraftgebenden Eintauchen in die heilbringende Sache Jesu Christi. Grundsätzlich kann man dennoch sagen, dass das Wesen der Kirche zur Zeit ihrer Verfolgung in den Vordergrund getreten ist und ausgestrahlt hat.<sup>281</sup>

---

<sup>280</sup> Der Glaubenskampf wurde da natürlicherweise mit dem Kampf um die Gerechtigkeit und um die Freiheit verbunden (nicht nur für die Glaubenden).

<sup>281</sup> Ich verzichte bei meiner Erwägung auf eine strenge Unterscheidung zwischen den Teilen von Kirche, die das Zeugnis vom Evangelium Jesu Christi nahezu in volles Licht brachten, und den Teilen, die das Licht des Evangeliums eher geblendet haben. Freilich gab es zur Zeit der Verfolgung Christen, kirchliche Vorstände, die schwach waren, die vor der Öffentlichkeit das Wesen der Kirche verrieten, die mit den totalitären Ämtern auch kollaborierten usw. Eine strenge Unterscheidung der Akteure in der Kirche von damals würde wohl eine tiefer historisch orientierte Studie erfordern. Ich halte eine solche „historische“ Unterscheidung nicht für das Wichtigste. Vor allem deswegen, weil die Kirche während der Totalität als Ganze verfolgt und als Feindin der totalitären Kräfte angenommen wurde. Und – was am wichtigsten ist – die Teile der Kirche, die es bewusst ablehnten, sich der antichristlichen Macht unterzuordnen, wurden für die wahre Kirche gehalten, als wirkliche Vertreter der nachfolgenden (bekennenden) Kirche Jesu Christi wahrgenommen, und dieses nicht nur von den

Ich halte diese Erfahrungen in Bezug auf ihre Aussagekraft für die Kirche und die Theologie für sehr wertvoll, deshalb versuche ich die erfahrene und teils auch reflektierte Praxis näher zu beschreiben, mit der die Kirche unter den Bedingungen der Verfolgung gelebt hat, und möchte dadurch meine These von der Kirche als Freiheitsraum – „rahnerisch“: als die *Vorkämpferin der Freiheit* – untermauern. Es ist historisch auch bereits dokumentiert, dass die Kirche unter den Bedingungen der Verfolgung und in der Epoche des Übergangs zu ihrer Befreiung – sowohl für die eigenen Glaubenden, als auch für Außenstehende – zumindest in dieser kurzen geschichtlichen Zeit wirklich einen Freiheitsraum darstellen hat können.<sup>282</sup>

Ich bin überzeugt, dass das, was als das Wesen der Kirche in der Zeit der Verfolgung klar präsentiert und von vielen von uns auch so wahrgenommen wurde, keinesfalls nur die Sache einer begrenzten Periode ist, sondern bestätigt vielmehr die Auffassung der Kirche von Karl Rahner und weiteren progressiveren Theologen, die mit einer zukunfts-offenen Vision von Kirche argumentiert haben, die als solche unter uns lebendig bleibt. Ich gestatte mir deshalb, in eine Auseinandersetzung mit dem Ansatz Karl Rahners aufgrund meiner Erfahrungen einzutreten und dadurch seinen Kirchenvisionen so etwas wie eine in der Praxis bewährte theologische Hilfe beizusteuern.

Im folgenden Text meiner Arbeit habe ich zunächst die Wichtigkeit des Zeitindex für die gegenwärtige Theologie und für die Fragen, die sich daraus ergeben, bearbeitet; dann erkläre ich, was ich unter dem Begriff der Praxis im Zusammenhang mit den Phänomenen

---

eigenen Glaubenden, sondern auch von vielen Außenstehenden. Aufgrund dieser Wahrnehmung hat die positive Ausstrahlung dieser bekennenden Teile der Kirche auch auf die schwächeren, die Jesus Christus nicht so treuen Mitglieder, eingewirkt. Davon zeugen die historischen Fakten aus der Zeit der Wende im Jahre 1989 v. a. in Polen, Ostdeutschland (wo die evangelische Kirche eine bedeutungsvolle Rolle gespielt hatte) und Tschechoslowakei. Überall wurden die engagierten Christen auch vom sog. bürgerlichen Dissens als die Repräsentanten der wahren Kirche und als Vertreter des aufrichtigen Kampfs für die Menschenrechte und die gesellschaftliche Freiheit angesehen. Dass diese sehr positive Akzeptanz der Kirche seitens der breiten gesellschaftlichen Schichten unter den neuen liberal-demokratischen Bedingungen nicht lange gedauert hat, ist ein anderes geschichtliches Kapitel. Meiner Meinung nach ist dies auch ein weiterer Grund, sich mit dem Thema der Kirche als ein Freiheitsraum auseinanderzusetzen.

<sup>282</sup> Es gibt mehrere Studien, die die geschichtlichen Ereignisse und die politischen Wandlungen zusammenfassen; auf Deutsch z. B. die Studien vom Projekt „Aufbruch“ des Pastoralen Forums in Wien.

von Geschlossenheit und Offenheit (besonders in der Gesellschaft des 20. Jhs.) meine und welche Folgen die Verbindung von totalitären Ideologien und totalitärer Politik für den Humanitätsverlust mit sich brachte. Daran knüpft sich die Erfahrung von Kirche als Gegenpart an, wobei ich die Entdeckung der Kirche als befreiende und bewahrende Möglichkeit für die Rettung der Humanität bezeuge möchte.

Es ist dabei besonders bemerkenswert, wie sich die Kirchenrolle unter den totalitären Umständen trotz der ursprünglich sehr traditionellen religiösen Umgebung geändert hat – von Kirche als Hüterin der Wahrheit oder Bastion der Sicherheit, zur Kirche als ein Weg zur Freiheit oder als eine Kämpferin für die Freiheit. Danach versuche ich, diese Erfahrungen einer Reflexion zu unterziehen, um zu fragen, ob die Lösung durch die Kirche als Freiheitsraum wirklich zu einer befreienden Offenheit (für alle) führen kann, zumal es auch andere Erfahrungen mit der Kirche (als geschlossene) gibt. Deshalb konfrontiere ich den Entwurf einer offenen Kirche mit dem einer geschlossenen und frage, was für ein ekklesiologischer Ansatz zu der offenen Kirche führt. Das letzte Kapitel soll meinen Ansatz zusammenfassen und die Kirche als Freiheitsraum und Institution der Humanitätsrettung noch einmal unterstreichen.

## 1. Das Primat der Praxis

Es wird schon längst wahrgenommen (mindestens in dem sog. nachidealistischen Paradigma<sup>283</sup> von Theologie), dass eine echte lebendige Theologie ohne ein gründliches

---

<sup>283</sup> J. B. Metz unterscheidet drei miteinander konkurrierende Entwürfe der Theologie. 1. Das neuscholastische Paradigma (das Metz als v. a. defensiv-traditionalistische, als eine nicht-produktive Auseinandersetzung mit den Herausforderungen von der Moderne bewertet). 2. Das transzendental-idealistische Paradigma (das Metz grundsätzlich positiv für seine Entdeckung der Subjektivität als Krise der klassischen Metaphysik bewertet; für seine kritisch-produktive Konfrontation mit Kant, deutschem Idealismus und Existenzialismus, den sozialen Prozessen der Säkularisierung und der wissenschaftlichen Zivilisation). 3. Das nachidealistische Paradigma, zu dem sich Metz selbst zählt und dessen Entzündungsanlässe in der marxistischen Herausforderung sieht, in der Herausforderung der Katastrophe von Auschwitz und in der Herausforderung von der Dritten Welt. Mehr in: J. B. Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in: *Aufbruch und Kontinuität*, Theologisches Jahrbuch 1988, 81-83.

Vergewissern des Zeitindex nicht auskommen kann. J. B. Metz plädierte im ersten Kapitel seines Werkes „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ im Zusammenhang mit der Pflicht, Rechenschaft von der christlichen Hoffnung abzugeben, für die Apologie dieser Hoffnung, die unter der konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Situation von Subjekten, ihren Erfahrungen, ihren Leiden und Kämpfen und ihren Widersprüchen geschieht.<sup>284</sup>

Für Eugen Biser war es auch unvorstellbar, ohne eine Situationsvergewisserung eine Prognose des christlichen Glaubens in der Welt von heute zu entwerfen. Nicht zufällig achtet E. Biser dabei auf die Freiheitsbewegungen, die den ganzen Ostblock Ende der 1980-er Jahre ergriffen haben und den Westen unter dem Markenzeichen der sog. Postmoderne vor neue Herausforderungen gestellt haben.<sup>285</sup> Auch Karl Rahner konnte sich keine sinnvolle theologische Betrachtung vorstellen, ohne dabei die reale Situationsbestimmung des Menschen als heutiger Menschen zu berücksichtigen. K.- H. Weger beschreibt diesen Ansatz Rahners so:

Ein erster Schritt zum Aufbrechen der Verkrustung und Fixierung christlicher Glaubensaussagen ist für Rahner dadurch möglich, dass er hart und unerbittlich bestimmte konkrete Glaubensaussagen mit der Selbsterfahrung des heutigen Menschen konfrontiert.<sup>286</sup>

Aus denselben Motiven habe ich mich bemüht, bei meiner pastoralen Tätigkeit immer die konkrete einzigartige Situation wahrzunehmen, und ähnlich wollte ich bei meiner theologischen Arbeit von einer geschichtlich bedingten Situation (und deren Folgen) ausgehen.

Man kann allerdings einen weiteren guten Grund dazu anführen. Das Rufen nach einer praxisorientierten Theologie (die nach dem II. Vatikanum einige Theologen akzentuierten) ist unter den Umständen der kommunistischen Totalität im Mitteleuropa kein bloßes

---

<sup>284</sup> Vgl. J. B. Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 3.

<sup>285</sup> Im seinen Vorwort zum Thema von der Glaubensprognose schreibt E. Biser realistisch und mahnend: „[...] verfielen die geistigen – und religiösen – Wortführer, [...] einer Rat- und Sprachlosigkeit, die ihrerseits das emotionale Unvermögen spiegeln, den Ereignissen verstehend und deutend zu folgen. Im Grund der vieldiskutierten ‚Unfähigkeit zu trauern‘ wird eine ungleich bedenklichere ‚Unfähigkeit zu hoffen‘ oder auch nur mit- und nachzufühlen erkennbar.“ In: E. Biser: *Glaubensprognose*, 9-10.

<sup>286</sup> Vgl. K-H. Weger: *Karl Rahner*, 22-23.

Schlagwort gewesen, sondern wohl die einzige reale Möglichkeit einer theologischen Arbeit, ja mehr: die Praxis ist wirklich der Theologie vorausgegangen. Man brauchte keinen marxistischen Lehrsatz dazu, sondern die Realität hat das Primat der Praxis einfach gelehrt.

Was ist für mich die Praxis, was ist der Inhalt dieser Praxis, von dem ich bei meinem Theologisieren ausgehe? Es geht vor allem um das doppelte Erleben, das mein Leben begleitet und für mich eine Form der Herausforderung ist und inhaltlich mein Leben erfüllt: Erleben der Geschlossenheit und Erleben der Offenheit.<sup>287</sup> Die Praxis in diesem Kontext bedeutet für einen Menschen, dass er in der Situation der Geschlossenheit nach einem Ausgang, nach einem offenen Fenster fragt, nach dem sprichwörtlichen Licht am Tunnelende ausschaut und bei einem Kontakt mit dem Glauben, der Religion und der Kirche vielleicht nicht zufällig diesen Ausgang, dieses Licht, das Fenster und das ganzheitliche Offenwerden seines Lebens auf dem Weg mit der Kirche Jesu Christi entdeckt (oder er sich ihn im Fall einer christlichen Vorerziehung später auch persönlich wählt und bestätigt).

Die erwähnte Geschlossenheit und umgekehrt die Offenheit können freilich auf verschiedener Art erlebt werden – auf einer einfachen politisch-sozialen Ebene oder auch auf einer vieldeutigen existenziellen Lebensebene. Ich habe unter der Geschlossenheit (wie schon in anderen Teilen dieser Dissertationsarbeit angegeben) erstens das Erleben der ganz spürbaren politisch-ideologisch bestimmten Geschlossenheit in meiner Heimat gemeint, die hinter dem sog. „Eisernen Vorhang“ nicht nur eine symbolische Bedeutung hatte. Zweitens meine ich unter der Geschlossenheit das Erleben der neuzeitlichen säkularen (europäischen) Kultur, in der alle Bestrebungen vielschichtig von der Realität entfremdet sind, woraus folgt, dass dieses neuzeitliche Milieu auch für das Entstehen der modernen Totalitäten verantwortlich ist.<sup>288</sup> Drittens meine ich unter der Geschlossenheit das Erleben der

---

<sup>287</sup> Zu den Begriffen von der Geschlossenheit und Offenheit vgl. auch im Teil II. dieser Arbeit das Kapitel: Geschlossene Gesellschaft und Kirche als „Freiheitsraum“.

<sup>288</sup> In diesem Fall muss nicht unbedingt an „halbierte Aufklärung“, den Fortschrittsglauben und die Illusion, dass die Religion inkompatibel mit der Moderne ist, gedacht werden, aber zumindest geht es bei all diesen Beispielen um bedeutende Merkmale, die zu diesem Themenkomplex gehören.

gegenseitigen Geschlossenheit zwischen dem Christentum und der neuzeitlichen Welt (besonders in Europa), v. a. seitens der katholischen Kirche, die bis zum II. Vatikanum keine wirkliche Annäherung untereinander zur neuzeitlichen Kultur und zur Gesellschaft suchte. Momentan kann man erleben, dass nach dem Konzil wieder innerkirchlich um diese behutsame Annäherung stark gerungen wird. Aufgrund dieses immer wieder neu entstehenden Ringens hat die Kirche eine gute Gelegenheit z. B. die Bedeutung des neueren Rufes „vom Verbalen zum Realen in der Kirche überzugehen“<sup>289</sup> zu überdenken, wie damit umzugehen ist. Gerade deshalb ist es wichtig, beim Bemühen zu bleiben, die Erfahrung zu bezeugen und zu entwickeln, wie unter ganz konkreten Umständen der Geist Gottes gerade der Geist ist, der nach Karl Rahner in der Kirche und für die Kirche „die Freiheit unserer Freiheit“ ist.<sup>290</sup>

---

<sup>289</sup> Zum Thema z. B. in: P. M. Zulehner, *Aufruf zum Ungehorsam. Taten, nicht Worte reformieren die Kirche*, Ostfildern 2012.

<sup>290</sup> In den letzten Jahren hatte ich die Möglichkeit meinen Ansatz von der Kirche als einem Freiheitsraum in der Realität der Kirche von heute und vor Ort gewissermaßen zu erproben und im Rahmen dieser Realität ihn wieder zu überprüfen. Ich bin seit vielen Jahren in einer Vereinigung namens „Theologisches Forum“ engagiert. Dieses Theologische Forum (TF) in der Slowakei ist eine Gruppierung von Laien und Priestern, die sich mit der Theologie und kirchlicher Praxis auf einer offeneren Art und Weise, als es in der Ortskirche üblich ist, beschäftigt. Die Mitglieder des TFs haben Kontakte zu etlichen Vertretern von gegenwärtigen reformorientierten Theologen (P. Zulehner, H. Häring, H. Küng, P. Wess u. a.), und auch zu einigen Reforminitiativen in der österreichischen Kirche geknüpft. In diesem Zusammenhang haben wir auch im Jahre 2012 einen Text (Aufruf nicht zum Ungehorsam, sondern zur Erneuerung der Kirche) konzipiert und veröffentlicht. (Der Text dieses Aufrufs ist als Exkurs am Schluss dieses Kapitels beigefügt.) Der Text des Aufrufs ist aber trotz aller Vorsicht negativ rezipiert worden. Erzbischof Stanislav Zvolenský von Bratislava (in Vertretung der Kongregation für den Klerus) forderte mich und andere Diözesanpriester auf, den Aufruf zur Erneuerung zu widerrufen. Wenn wir dies nicht täten, drohe er uns nach Kan. 1371/2 des Kirchenrechts mit einer Strafe für den Ungehorsam. Ich habe diesen Vorschlag letztlich so aufgefasst, wie es bei theologischen Arbeiten im Rahmen der Kirche oft üblich ist, wenn diese Vorschlagtexte (z. B. zu einer Synode oder einem Konzil) nicht von amtlichen Vertretern der Kirche akzeptiert werden: Sie enden in Müllkübel, dennoch ist ihre Aufgabe erfüllt. Ich habe mich der Aufforderung des Erzbischofs untergeordnet. Im Juli 2012 hat die Suspendierung von Róbert Bezák, Erzbischof von Trnava, von seinem Amt stattgefunden und ist weit über die Grenzen der Slowakei bekannt geworden. Dabei wurde jede von der Öffentlichkeit und dem Kirchenvolk geforderte Erklärung dieser Maßnahme seitens der vatikanischen Behörden und der slowakischen Bischofskonferenz als unangemessene und unberechtigte Forderung abgelehnt.

Beim Suchen nach einem Ausweg aus der Geschlossenheit der Politik, des Denkens und des Tuns habe ich das Erleben der Offenheit entdeckt, die bedeutend mit der Kirche zusammenhängt. Die Kirche hat sich unter der Macht des antichristlichen totalitären Regimes vor der Öffentlichkeit als gesellschaftliche Größe (dabei auch in Gestalt von der Institution) bewährt, die nicht nur um eigene Interessen kämpft, sondern beim Menschen steht und für die Menschlichkeit engagiert ist. Damit hat die Kirche die Geschlossenheit geöffnet und repräsentierte sogar die Offenheit.<sup>291</sup> Diese Offenheit konnte die Kirche auch deshalb äußern, da sie unter dem Druck stärker ihr Wesen offenbaren konnte.

Meiner Meinung nach sollte und könnte die Kirche diese Offenheit auch in einem breiteren Rahmen (vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Kultur) repräsentieren, zumal sie sich im Sinne der ersten Sätze der pastoralen Konstitution des II. Vatikanums mehr mit den Freuden und Hoffnungen der Menschen von heute beschäftigen sollte,<sup>292</sup> anstatt nur bei der Betreuung des alten Glaubens- und Kirchenstrukturerbes zu verweilen. Dabei kann man an das zustimmende Echo für das II. Vatikanum erinnern, welches das Konzil auch bei Fernstehenden oder Andersgläubigen gefunden hat. Es würde sich um eine reine Böswilligkeit handeln, wenn man die Akzeptanz der Konzilsgedanken seitens derer, die der Kirche fernstehen, als ein Zeugnis illegitimer Anpassung der Kirche an die gegenwärtige

---

<sup>291</sup> Der polnische Philosoph und Priester Józef Tischner schrieb mehrmals davon und versuchte zu verdeutlichen, wie es der Kirche und der christlichen Religion überhaupt gelang, in einem „Wettbewerb“ mit dem Kommunismus um die Menschlichkeit den Sieg zu erringen: „Der Kommunismus war nicht nur eine Verneinung des Christentums (als Nihilismus und Atheismus), sondern auch, sogar vor allem, sein Nachahmen. Er versprach unter Benutzung von Gewalttaten schmerzliche Probleme zu lösen, die das Christentum unfähig zu lösen sei. Der Kommunismus führte aber zu Verbrechen gegen die Menschlichkeit, und der Glaube wurde somit bestätigt. Die Autorität der Kirche stieg eindeutig an. Angesichts der fundamentalen Bedrohung griff der Mensch auf seinem Rettungsweg auf den Text des Evangeliums mit der ‚guten Botschaft‘ zurück.“ Zit. nach: J. Tischner, *Medzi slobodou a porobou* (Zwischen Freiheit und Knechtschaft), 127.

<sup>292</sup> „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“ In: *Gaudium et spes*, *Vorwort*, 1. Zit. nach: K. Rahner/ H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, 449.

Säkularisation verstünde.<sup>293</sup> Leider wurde vieles in den letzten 50 Jahren seit dem Konzil auf diese Art von Konzilsgegnern gehandhabt. Dennoch kann das Konzil nicht gegen seine Schlüssel motive gedeutet werden – letzten Endes gehört die Offenheit, das bekannte „Fenster aufmachen“ nach dem Konzilsaufrufer, Papst Johannes XXIII., zum Konzil und zu der Kirche selbst.

Von dieser Auseinandersetzung zwischen einer Geschlossenheit und einer Offenheit auf mehreren Ebenen und Bereichen (von Politik, Denken und Kultur in der Gesellschaft, kirchlicher Praxis, vom Verhältnis zum Konzil, usw.) wurde das, was ich meine Praxis nenne, stark geprägt. Es muss zugleich dabei immer wieder vergegenwärtigt werden, dass es ständiges Ringen um die Position der Kirche mitten in dieser Auseinandersetzung ist, dass diese Position auch nach 50 Jahren seit dem Konzil für viele nicht klar ist, was durch mehrere Streitigkeiten in der Kirche von heute klar bezeugt wird. Letzten Endes gehört es zu dem Wesen oder zu der Natur von Kirche, sich immer wieder die Frage stellen zu lassen: Wozu fordern Gott und das Evangelium seines Sohnes die Kirche heraus, wofür sollte sie sich in dieser Welt öffnen und wovor verschließen?

Damit hängen die Fragen zusammen, die ich an Rahner gestellt habe und die ich teilweise zu beantworten versucht habe. Die folgende Abhandlung von Erfahrungen aus der Praxis ist bemüht, die erwähnte vielseitige Geschlossenheit zu überwinden, unterstützt meine Auffassung von der Kirche als Freiheitsraum und bezeugt hoffentlich auch die befreiende Kirchenvision K. Rahners.

---

<sup>293</sup> K. Rahner kommentierte in seinem berühmten Vortrag gleich nach dem Konzilsende die möglichen Befürchtungen einer Anpassung an die Welt: „Der aggiornamento, den die Kirche vorbereitet, ist nicht das Bestreben, die Kirche etwas gemütlicher und ansehnlicher in der Welt einzurichten, sondern eine erste, von ferne anlaufende Zurüstung, um der Frage auf Leben und Tod von morgen standhalten zu können.“ In: K. Rahner, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, 48.

# **Exkurs**

## **Aufruf des Theologischen Forums in der Slowakei zur Erneuerung der Kirche**

### **Einleitung**

In letzter Zeit wird der Ruf in der Kirche nach einem ‐Neubeginn‐ immer lauter. Auf h6chster Ebene spricht man z. B. 6ber die Neu-Evangelisierung. (Die n6chste Synode im Vatikan wird sich mit diesem Thema besch6ftigen). Theologieprofessoren, Pfarrer und Vertreter von Pfarrgemeinden (besonders im deutschsprachigen Raum) verweisen auf die Forderungen nach Reformen in der Kirche, die das christliche Leben in der heutigen Gesellschaft erneuern k6nnten.

Im Theologischen Forum sehen wir, dass die Lebenssituation in der Slowakei teilweise anders ist als in den westeurop6ischen L6ndern. Die Grundmerkmale, sowohl positive als auch negative in der Kirche, sind aber mehr oder weniger gleich. Darum wollen wir als katholische Christinnen und Christen neue L6sungen suchen und wir wollen an der Erneuerung der Kirche mitarbeiten. Im folgenden Text stellen wir als Theologisches Forum diese Thesen zur Diskussion und wollen danach handeln.

### **1. Gebet**

Bei jeder passenden Gelegenheit werden wir die Notwendigkeit einer Erneuerung der Kirche ansprechen – im Geiste des Evangeliums und im Hinblick auf aktuelle Anforderungen der heutigen Zeit. W6hrend der Gottesdienste und bei anderen geeigneten 6ffentlichen Auftritten werden wir f6r die Verwirklichung der kirchlichen Reformen beten. Wir beten auch f6r unsere Br6der und Schwestern in der Welt, die f6r die Erneuerung der Kirche eintreten.

### **2. Eucharistie**

Eucharistiefeyer verstehen wir als Ereignis der Gemeinde, die in die Liebe Christi eintaucht. Wir werden auf den Unterschied zwischen der Eucharistiefeyer nur nach den Normen der Kirche und der Eucharistiefeyer auch nach dem Beispiel Jesu hinweisen. Wir werden uns bem6hen, dass die Gemeinschaft der Eucharistiefeyer einladend auch jene einbezieht, die sich durch die Regelungen der Kirche von dieser Gemeindefeyer ausgeschlossen f6hlen, obwohl sie das gleiche erleben m6chten, was Christus den Gerechten aber auch

Ungerechten – Sündern – zuteil werden ließ. Er hat ja vor allem die Sünder gesucht. Wir sollen heute ähnlich getauften Katholiken entgegenkommen, die sich nicht mit allen Einzelheiten der Kirche identifizieren können sowie Personen anderer christlicher Kirchen oder Menschen, die auf der Suche sind und die nie Mitglieder einer Kirche waren, aber auch sogenannten „Problemgruppen“, wie z.B. wiederverheirateten Geschiedenen. Die Eucharistiefeiern „zum Gedächtnis Christi“ halten wir für ein Modell, das nicht nur für das eigene sakramentale Feiern wichtig ist, sondern auch für die Strukturen der Kirche insgesamt. Nach den Worten des Berichts über den Gründonnerstag im Johannesevangelium (Joh 13, 1-15) sollen diese Strukturen schon auf den ersten Blick den Charakter der Versammlung und des Dienstes haben und nicht einen Charakter der Machtausübung und der Bürokratie. Liturgie soll das Wesen der Kirche ausdrücken.

### **3. Priester**

Wir erinnern sowohl die Leitung der Kirche als auch alle Gläubigen an ihre Verantwortung und weisen auf die Überlastung der Priester im Pfarrdienst hin. Man erwartet von ihnen großen Arbeitseinsatz, interessiert sich aber nur wenig dafür, unter welchen Bedingungen sie leben und arbeiten müssen. Die slowakische Kirchen-Hierarchie versetzt die Priester von einem Ort zum anderen, ohne sie oder die Pfarrmitglieder um ihr Einverständnis zu fragen. Es macht den Eindruck, die Bischöfe halten es für richtig, dass die Priester nirgends „Heimat“ finden, sondern wie Soldaten an der Front jederzeit zur Verfügung stehen müssen. Die Strukturen und das ganze Umfeld der Kirche zwingen die Priester dazu, wie Manager des kirchlichen Lebens zu agieren und als „Vollstrecker“ der Rituale zu funktionieren, ohne persönliche Beziehungen eingehen zu können. Unsere Priester feiern die Messe viel zu oft – an Sonntagen oft bis zu viermal, an Wochentagen zweimal und an den Feiertagen gleicht das Eucharistiefeiern einer *Sklavenarbeit*. In der Slowakei wurden der ständige Diakonat oder die Dienste der Pastoralassistenten und -assistentinnen nie propagiert und eingeführt. Wenn es nicht möglich ist, die überlasteten Priester durch andere Personen zu ersetzen, feiern diese Priester die Eucharistie und spenden die Sakramente nicht im wahren Sinn, sondern sie werden mechanische, leblose Zeremonienmeister. Die liturgischen Feiern machen sie geistig nicht stärker und fröhlicher, sondern im Gegenteil, durch solche Feiern werden sie immer müder und geistig leer. Wir wissen, dass es in vielen Pfarren nicht möglich ist, sofort die Zahl der Messfeiern zu reduzieren, weil die Menschen

an diese Zahl gewöhnt sind. Wir wollen aber solche Formen der Eucharistiefiern suchen, die einerseits die Priester entlasten und andererseits das gemeinsame Priestertum der Getauften immer stärker betonen und immer präsenter machen.

#### **4. Pfarren**

In der Slowakei gibt es einen ähnlichen Priestermangel wie in vielen anderen Ländern. In den westeuropäischen Staaten legen die Bischöfe Pfarreien zu großen administrativen Zentren zusammen – „Großraumpfarren“ –, um den Priestermangel zu lindern. In der Slowakei gibt es schon seit Langem große Stadtpfarren, in welchen ein Priester zehntausend und noch mehrere Menschen betreut. Eine Lösung zu finden ist nicht einfach: wenn man in solch riesige Pfarren mehrere „mobile“ Priester einsetzt, gibt es zwar eine „Sakramenten – Not – Versorgung“, aber Beziehungen und pastorale Nähe gibt es nicht. Der Priester ist dann Zelebrant, nicht Seelsorger. Wo Priester nach außen vorbildliche Arbeit leisten, vor allem in den Dörfern, kommt die Seelsorge nach „innen“ zu kurz. Die langjährige und anhaltende Reformblockade in der Kirche hat es beim herrschenden, absolutistisch gelebten zölibatären Priestertum zum Zurückbilden anderer notwendiger Eigenschaften für Priester kommen lassen. Viele Priester sind einfach ungeeignet, in der heutigen Zeit eine kirchliche Gemeinschaft zu bilden und zu leiten. Sie haben es auch nie gelernt. Wir werden uns deswegen um eine Transformation der Pfarren bemühen. Sie sollen sich von administrativen Zentren in Gemeinschaften konkreter Brüder und Schwestern wandeln, wo der Priester im Dienste der Einheit dieser Gemeinde als ein Bruder unter Schwestern und Brüdern wirkt und die Gemeinschaft die Verantwortung für das geistige und wirtschaftliche Leben der Pfarre übernimmt. Wir werden gleichzeitig die Entstehung alternativer Basisgemeinden unterstützen, die von geeigneten und verantwortungsbewussten Personen – egal ob geweiht oder nicht – geleitet werden. Solche Gemeinden sollen offen für alle sein, vor allem für die Suchenden.

#### **5. Geistliche Berufe**

Wir sind überzeugt, Christus beruft auch heute, ähnlich wie am Anfang des Christentums, Männer und Frauen verschiedener Stände und Bildung, denen die Einheit am Herzen liegt, um andere Brüder und Schwestern im Glauben zu stärken. Diesen Männern und Frauen, welche die örtliche kirchliche Gemeinde für den Priesterdienst geeignet und würdig erkennt, wollen wir in der Öffentlichkeit Platz geben, um ihren Dienst und ihr Zeugnis zu

praktizieren. In diesem Zusammenhang unterstützen wir alle Bemühungen unserer katholischen Brüder und Schwestern in der Welt, damit sich die Rechtsvorschriften für das Priestertum in der Kirche in Richtung größerer Pluralität ändern. Wir halten es für richtig, dass das priesterliche Leben die Freiheit des Evangeliums für das Reich Gottes widerspiegelt. Diese Freiheit verstehen wir aber keinesfalls als „single“ – Lebensstil. In der Slowakei haben wir gute Erfahrungen mit dem Dienst von verheirateten griechisch-katholischen Priestern, die Gottesdienste auch für die Gläubigen der römisch-katholischen Kirche feiern. Ähnlich gute Erfahrungen haben wir mit den verheirateten Männern, die sich in der Zeit des kommunistischen Totalitarismus geheim zu Priestern weihen ließen und sehr vorbildlich neben Familie und Beruf als Priester dienten. Wir haben in der Slowakei auch sehr viele Priester, die sich entschlossen haben, eine verantwortungsvolle Beziehung mit einer Frau zu führen, weshalb sie wegen des gültigen Kirchenrechts vom Dienst suspendiert worden sind. Wir bekennen uns zu all jenen, die ihr Priestertum trotzdem weiterhin als Gottes Geschenk im Dienste an den Menschen sehen. Wir halten sie für unsere Kollegen und Brüder und wir lehnen es ab, sie als nicht würdig zu erachten, die Eucharistie zu empfangen und wollen sie als vollständige Mitglieder der kirchlichen Gemeinschaft sehen. Im Gegenteil, wir werden die Möglichkeit suchen, sie in die seelsorgliche Arbeit zu integrieren.

## **6. Katechese**

Wir stellen mit anderen verantwortungsbewussten Menschen in der Kirche fest, dass die Weitergabe des Glaubens an die jüngeren Generationen in der heutigen Zeit sowohl in den Familien als auch in kirchlichen Institutionen nicht ausreichend gegeben ist. Das Problem sehen wir teilweise im System des Religionsunterrichts, wie er nach 1990 in der Slowakei eingeführt worden ist. Er weckt falsche Hoffnungen, weil er die Verantwortung für die Formation des Glaubens fast ausschließlich Religionslehrerinnen und -lehrern in den Schulen überträgt. Die Verkündigung des Evangeliums ist für viele nur zu einem Schulunterrichtsgegenstand geworden. Es ist eher ein neues Unterrichtsfach als die Vermittlung der Erfahrung von Gottes Nähe. Die Qualität des Religionsunterrichtes an unseren Schulen ist sehr unterschiedlich. Sie hängt von den lehrenden Personen, ihrer Ausbildung und ihrem Eifer ab. Manche von ihnen sind liebevolle Begleiter und Freunde der jungen Menschen, andere geben nur trockene Formulierungen weiter und haben keine

Beziehung zu den Schülerinnen und Schülern und auch keinen Einfluss auf sie. Ähnliches geschieht auch bei der Vorbereitung zur Firmung, dem Sakrament des Heranwachsens. Oft ist sie zu formal mit Betonung auf Äußerlichkeiten. Wir halten es für wichtig, bei der Verkündigung des Evangeliums zu sagen, dass die Familien und kleinere Gruppierungen bei solchen Vorbereitungen eine nicht ersetzbare Rolle spielen. Gerade bei der Verkündigung des Glaubens an junge Menschen zeigt sich, wie notwendig es ist, das Amtspriestertum in der Kirche nicht „exklusiv“ zu verstehen. Die Pluralität der Berufungen ist zu fördern und die Verantwortung zu übertragen. Dies wird seine Früchte im Dienst an Kindern, aber auch an alten, gesunden wie kranken, einfachen wie ausgebildeten Menschen tragen.

## **7. Finanzen**

Wir fordern die Trennung der Finanzierung von Kirche und Staat. Geeignete Regelungen sollten mit Zustimmung der Vertreter des ganzen Kirchenvolkes getroffen werden, jedenfalls nicht schon nach geheimen Gesprächen zwischen Bischöfen und Politikern, wie es bis jetzt Usus war. Der Staat kann sich weder von der Mitfinanzierung von Kulturobjekten, die im Besitz der Kirche sind, noch vom Sozialdienst der Kirche, der für alle Menschen gilt, entziehen. Auf der anderen Seite halten wir es für beschämend, wenn Priester voll im seelsorgerischen Dienst tätig sind und nur mit einem minimalen Gehalt des Staates entlohnt werden, statt für ihre Tätigkeit von der Gemeinde honoriert zu werden. Nach dem Prinzip der Subsidiarität müssen die kirchlichen Finanzen von den Mitgliedern verteilt und kontrolliert werden, die sie aufbringen. Wir werden uns deswegen dafür einsetzen, dass sich die Mitglieder der Kirche als verantwortliche Besitzer des Kirchenvermögens fühlen und als solche mit dem Staat und der Kirche kooperativ handeln. Die bischöflichen Ämter sollen in den Sachen der kirchlichen Wirtschaft eine Koordinationsrolle, nicht eine unkontrollierte Machtposition ausüben, die mit den Menschen in der Kirche nichts zu tun hat.

## **Schluss**

Mit unseren Verpflichtungen und der Unterstützung der Reformen in der Kirche wollen wir die Kluft zwischen dem Papst und den von ihm ernannten Bischöfen auf der einen Seite, sowie den Priestern und Gläubigen auf der anderen Seite überwinden. Wir halten die Bischöfe nicht für „die Herren unseres Glaubens“, wir halten sie auch nicht für die Väter

des Volkes Gottes im patriarchalen Sinn, sondern für unsere Brüder im spezifischen Dienst der Einheit für die universale Kirche. Die Kirche soll keine Herde unmündiger Menschen sein, die in einer Gesellschaft nicht miteinander kommunizierender Individualisten lebt, sondern eine Gemeinschaft im Dialog als Zeichen des Dienstes aneinander.

Unsere Vorschläge für die Erneuerung der Kirche sind keine Instruktion an die Leitung der Kirche, sondern sie sind für das Leben und zur Verwirklichung gedacht. Wir werden es mit Dankbarkeit anerkennen, wenn diese Vorschläge auch von der Kirchenleitung akzeptiert werden. Die Erfahrung aber lehrt uns, dass alle wichtigen Änderungen in der Geschichte der Kirche immer zuerst an der Basis gelebt wurden, sich in der Praxis bewährt haben und erst später weltkirchlich ausgearbeitet und bestätigt worden sind. Das Zeugnis des Lebens geht immer der Formulierung von Normen voraus.

Zum Schluss möchten wir sagen, dass Reformkatholiken, für welche wir uns halten, keine säkularisierten oder liberalisierten Menschen sind, die keinen wahren Glauben haben. Wir passen uns nicht dem Zeitgeist an, sondern dem Geist des Evangeliums in der heutigen Zeit. Das Evangelium bleibe der echte Vorbehaltinhalt unseres Gewissens, der für jeden Christ und Katholik persönlicher und höchster Wertmaßstab und Lebensorientierung ist. (Theologisches Forum in Nitra, den 3. März 2012.)

## 2. Der Mensch in einer geschlossenen Gesellschaft

Ich benenne das überwiegende Lebensgefühl während der Epoche des totalitären Regimes als die Erfahrung einer geschlossenen Gesellschaft und benutze diesen Begriff in Verbindung mit dem von der „offenen Gesellschaft“, den der Philosoph Karl R. Popper als ein Gegenüber zu den totalitären Gesellschaften des 20. Jhs. geprägt hat. Das Werk Poppers „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ wurde zu Beginn der 1990-er Jahre nach der politischen Wende in den postkommunistischen Ländern mit der Erwartung gelesen, dass es eine Deutung und ein Verstehen anbietet, warum es zu einer gesellschaftlichen Totalität hat kommen müssen. Popper erklärt den Begriff von einer geschlossenen und einer offenen Gesellschaft so, dass er darunter einerseits eine gleichsam magische (unfreie, vorher

determinierte) Stammesgesellschaft und andererseits die rationale kritische (also offene) Gesellschaft gemeint hat.<sup>294</sup>

Ich verwende den Begriff der „offenen Gesellschaft“ in diesem Sinne als Bezeichnung einer rationalen und kritischen Gesellschaft und benutze ihn gegenüber einer geschlossenen Erfahrung als hoffnungsvolle Benennung einer erwünschten Wirklichkeit. Damit ich zugleich den Verdacht vermeide, dass dieser Begriff von Popper in einer zu vereinfachten aufklärerischen Prägung benutzt wird, erweitere ich ihn um den biblischen Inhalt, nach dem ein befreiter Mensch vor dem Antlitz Gottes wirklich offen ist, und das mit allen Konsequenzen: offen für ein kritisch-rationales Handeln mitten in der Welt, offen für die mögliche Selbstmitteilung (Ansprache) Gottes und offen für die gelungene zwischenmenschliche Kommunikation.<sup>295</sup> K. Popper selbst kannte diese erweiterte Begriffsbedeutung von Offenheit, da er mehrmals an das Frühchristentum und seine offene Praxis erinnert hat.<sup>296</sup>

## 2.1. Moderne Determinismen am Ende der Neuzeit

Da ich die Erfahrung von Realität in meiner Heimat (und überhaupt im ganzen sog. Ostblock) in der Nachkriegszeit als „geschlossene Gesellschaft“ benannt habe, möchte ich die Gründe dieser Geschlossenheit nicht unbenannt lassen. Man kann die Ursachen dieser Geschlossenheit in dem bekannten politischen Zustand Mitteleuropas nach dem Zweiten Weltkrieg sehen. Diese politische Lage hatte ihre eigenen inneren Voraussetzungen, die sowohl dem Westen als auch dem Osten, also unserer europäischen Zivilisation und Kultur im Ganzen, gemeinsam sind.

Zu diesen inneren Voraussetzungen der gesellschaftlichen Totalität und Geschlossenheit kann man die deterministischen Theorien zurechnen, die in unserer Kultur und unserem Denken immer anwesend waren und ab und zu an der gesellschaftlichen Oberfläche

---

<sup>294</sup> K. R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I*, 21; 269-270. Popper erwähnt in seinen Anmerkungen, auch andere Bedeutungen dieses Begriffs zu kennen, z. B. von H. Bergson und W. Lippmann.

<sup>295</sup> Vgl. *Deutoronomium* 5,6-21.

<sup>296</sup> *Apostel Geschichte* 10,10-15; *Apostel Geschichte* 11,1-18; *Galater* 3, 28.

aufgetaucht waren. In der Gegenwart kennt man deterministische Prozesse, vor allem im Bereich der menschlichen Psyche. Ich benutze hier allerdings den Begriff „Determinismus“ im Sinne von K. Popper als Bezeichnung für unterschiedliche Sozialtheorien, die das Vermögen des Menschen (und seine Freiheit) unterschätzen, sein eigenes Leben zu gestalten, und den Menschen und seine Welt unter das Gesetz der Notwendigkeit stellen.

Gerade mit dem Einfluss dieser deterministischen Theorien und dem Verhältnis zwischen Freiheit und offener Gesellschaft einerseits und Unfreiheit und totalitärer Gesellschaft andererseits hat sich K. R. Popper in seinem Werk intensiv beschäftigt. Er hat im Rahmen seines Denkens häufig gegen den sog. Historizismus angekämpft, den er zu den Sozialphilosophien gerechnet hat. Er erwähnte den Historizismus in Verbindung mit der Erfahrung von Totalitarismen und den Versuchen, sie ideologisch zu rechtfertigen.

Ist eine Sozialwissenschaft überhaupt fähig, so anspruchsvolle historische Prophezeiungen zu machen? [...] Das ist eine Methodenfrage der Sozialwissenschaften. Sie ist klarerweise grundlegender als jede Debatte über ein besonderes Argument, das zur Unterstützung irgendeiner historischen Voraussage entwickelt wird. [...] Eine sorgfältige Untersuchung dieser Frage hat mich zu der Überzeugung geführt, dass solche anspruchsvolle Prophezeiungen weit über den Anwendungsbereich wissenschaftlicher Methoden hinausgehen. Die Zukunft hängt von uns selbst ab, und wir sind von keiner historischen Notwendigkeit abhängig. Es gibt aber eine Reihe einflussreicher Sozialphilosophen, die die entgegengesetzte Ansicht vertreten. Sie behaupten, dass jedermann sein Gehirn zur Vorhersage bevorstehender Ereignisse verwende; dass es für den Strategen sicher eine legitime Beschäftigung ist, wenn er das Ergebnis einer Schlacht versucht vorherzusehen, und dass die Grenzen zwischen einer solchen Voraussage und anspruchsvolleren historischen Prophezeiungen verschwommen seien. Sie behaupten, dass die Aufgabe der Wissenschaft ganz allgemein in der Aufstellung von Vorhersagen bestehe oder vielmehr in der Verbesserung unserer Alltagsvorhersagen und derer sicheren Begründung; und dass insbesondere die Aufgabe der Sozialwissenschaften darin bestehe, uns langfristige historische Prophezeiungen zu liefern. Sie glauben auch, Gesetze der Geschichte entdeckt zu haben, die es ihnen ermöglichen, den Verlauf historischer Ereignisse vorherzusehen. Ich

habe die verschiedenen sozialphilosophischen Richtungen, die solche Ansprüche erheben, unter dem Namen des Historizismus zusammengefasst.<sup>297</sup>

Die Vorstellung einer historischen Notwendigkeit war für K. Popper (nicht begründungslos) so etwas wie ein Alptraum. In seinem Werk von einer offenen Gesellschaft und deren möglichen Bedrohung macht er sich die Mühe, an Beispielen aus der Geschichte die Ursachen der Entstehung von Totalität zu erklären. Von Plato aus geht Popper über zu Aristoteles und zum sog. mittelalterlichen Essentialismus<sup>298</sup> bis zu Hegel, und von Hegel zu Marx und deren kleineren „Denksatelliten“.

Insofern wird nicht von historischer Notwendigkeit, sondern nur von historischer Bedingtheit des menschlichen Tuns gesprochen, schreibt Popper über Historismus.<sup>299</sup> Zwischen Historizismus und Historismus besteht der Unterschied, dass ersterer die Abhängigkeit von einer überzeitlichen Notwendigkeit, zweiterer die Abhängigkeit von jeweiligen Bedingungen betont. Es ist beiden Auffassungen gemeinsam, dass sie die menschlichen Freiheitmöglichkeiten unterschätzen. Nach K. Popper geht der Historismus<sup>300</sup> bei Karl Marx seinem moralischen Historizismus voraus. Das aufrichtige Interesse von Marx am Schicksal des Proletariats und sein moralischer Radikalismus hatten ihn zum „ungeduldigen Herbeirufen“ verführt, zu der von Popper verurteilten historischen Vorhersage, in deren Rahmen schon kein Platz mehr für den von Menschen geschaffenen Sinn der Geschichte vorkommen konnte. Weil der Mensch abhängig von der Gesellschaft sei, in der er lebt (im marxistischen Denkschema gesagt), und die Situation des Menschen schlecht sei, müsse die Gesellschaft verändert werden. Und zumal es richtig sei, die ungerechte Gesellschaft zu verändern, sollte diese „böse“ Gesellschaft in eine gerechte und

---

<sup>297</sup> K. R. Popper: *Die offene Gesellschaft I.*, 23-24.

<sup>298</sup> Popper spricht über den methodologischen Essentialismus (oder Seinslehre) z. B. im Kapitel über Platons Ideenlehre, in: *Die offene Gesellschaft I.*, 59-63.

<sup>299</sup> Vgl. auch W. Brugger: *Philosophisches Wörterbuch*. Bei dem Stichwort „Historismus“ werden der spekulative Historismus (bei Hegel) und der relativische Historismus (bei Dilthey) unterschieden.

<sup>300</sup> K. Popper unterscheidet bei diesem Begriff noch genauer zwischen dem Soziologismus, der mehr die soziologische Abhängigkeit unserer Meinungen hervorhebt, und dem Historismus, der die historische Abhängigkeit betont.

gute verändert werden. In dieser Betrachtungsweise wird Moral notwendigerweise eine geschichtlich bedingte Moral (Bürgermoral, Proletariermoral).

Im Unterschied zu Kierkegaard, der im Namen des konkreten Menschen das hegelsche Erbe von der geschichtlichen Notwendigkeit abgelehnt hatte, hatte Karl Marx sich im Namen dieses Menschen den hegelschen Glauben an eine geschichtliche Notwendigkeit zu Eigen gemacht und im Unterschied zu Hegel vielmehr diese Notwendigkeit in materiellen Umständen gesehen. Im Interesse, die Welt zu verändern, hatte K. Marx geglaubt, eine wissenschaftliche Methode (und mit ihr eine legitime wissenschaftliche Vorhersage) entdeckt zu haben, die jedoch (in der Verdeutlichung Poppers) statt zu einem praktischen Verfahrens zu einer unpraktischen historischen Weissagung führte.<sup>301</sup> Was eine Ermutigung für den armen Menschen sein sollte, ist zu neuen historischen Fesseln geworden.

Francis Fukuyama, der nach der politischen Wende im Jahre 1989 wie ein Verkündiger des letzten (liberalen) Kapitels der Geschichte geworden ist, und viel gelesen wurde, akzeptierte die streng ablehnende Haltung von K. Popper zum hegelschen Erbe nicht und erkannte Hegel vor allem dafür an, dass er der erste Philosoph sei, der glaubte, „dass die Wahrheit historisch relativ ist“.<sup>302</sup> Bei Hegel, im Unterschied zu Plato (und im Einklang mit Aristoteles, für den die ewigen Ideen-Formen nicht am Anfang, sondern am Ende der Entwicklung stehen), befinden sich die ewigen Ideen oder die Wesen ja in einer stetigen Entwicklung und Veränderung. Der Fortschritt sei zwar geradlinig, dennoch gehe es dabei um einen dialektischen Fortschritt.<sup>303</sup> K. Popper würdigt diese hegelsche Dialektik und verurteilt sie zugleich, wie auch seine Philosophie der Identität, ein strenges Philosophieren

---

<sup>301</sup> Vgl. zu dieser Problematik K. R. Popper: *Die offene Gesellschaft II.*, 102-112 (soziologischer Determinismus von K. Marx); 243-259 (Marxsche Ethik, Die Sittenlehre des Historizismus).

<sup>302</sup> F. Fukuyama: *Das Ende der Geschichte*, 101 (vgl. vor allem das Kapitel 5).

<sup>303</sup> Inzwischen (nach 25 Jahren Herrschaft des sog. Neoliberalismus) sieht die „geschichtliche Notwendigkeit“ in Namen des Kapitalismus nicht viel weniger totalitär aus, als die vorangegangene „Notwendigkeit“ im Interesse der sozialistischen Ideen.

im Interesse des preußischen Staates, letztlich eine Rechtfertigung jedweder Ordnung (im Sinne einer notwendigen, unveränderlichen).<sup>304</sup>

Ohne die triviale Behauptung „durch die Zeit sind wir alle begrenzt“, in Betracht ziehen zu müssen, kann man die dialektische hegelsche Lösung bezweifeln, die in einen dauerhaften Kampf der Antinomien mündet. Dieser Kampf verläuft nach Hegel notwendig unter dem Gesetz des geschichtlichen Weltgeistes, der in einem Staat, einem Volk und einer Kultur erscheinen wird. K. Popper wollte diesen historischen Entwicklungsoptimismus über die Köpfe konkreter Menschen hinweg nicht akzeptieren. Ich teile in diesem Punkt die poppersche Skepsis.

J. B. Metz steht K. Popper nah, wenn er im Zusammenhang mit der Erwähnung von Geschichte als dialektische Freiheitsgeschichte vor der Gefahr des evolutionistischen Denkens warnt:

Bereitet sich hier nicht schon der Sieg einer (letztlich ungerechten) Evolution über Geschichte als Freiheitsgeschichte vor, beginnt hier nicht bereits die Aufdeckung des dialektischen Materialismus als eines evolutionistischen, die Paralyse solidarischen Bewusstseins durch das apathieerzeugende evolutive Lebensgefühl, das Verschwinden von Geschichtssubjekten in verwalteten Strukturen?<sup>305</sup>

Wie Metz an vielen anderen Stellen seines Werkes schreibt, erweist sich die abstrakte Freiheitsgeschichte als eine reine Erfolgsgeschichte, als eine reine Siegeregeschichte. Es geht dabei um eine imitierte Naturgeschichte in einer seltsamen Nachfolge von Darwin.<sup>306</sup> Das Bewusstsein, dass wir durch unsere Zeit begrenzt sind, kann letztlich nicht eine Befreiung von einem totalitären Wahrheitsanspruch bedeuten (im Namen einer Religion oder Ideologie), wie F. Fukuyama andeuten will, sondern kann zu einer Preisgabe der evolutionistischen Zeitlosigkeit führen (so z. B. in unserer Erfahrung mit dem Marxismus, Nationalismus u. ä.). Aus diesen Gründen geht es Metz (und der sog. nachidealistischen Theologie) um die Rettung des Subjekts auch als das konkrete geopfert Subjekt „in“ der

---

<sup>304</sup> Vgl. K. R. Popper: *Offene Gesellschaft II*. (Hegel und der neue Mythos von der Horde), 36-101.

<sup>305</sup> J. B. Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz <sup>4</sup>1984, 72.

<sup>306</sup> Vgl. J. B. Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 114.

Geschichte. Metz erinnert in diesem Kontext an die hermeneutische Philosophie und an die praktisch-kritische Philosophie der Geschichte und der Gesellschaft, die sich in einer bestimmten Weise gegen den Historismus/Historizismus und dessen Destruktion des Lebensverhältnisses zu Geschichte und gegen die damit zusammenhängende Überlieferungslosigkeit wenden.<sup>307</sup>

## 2.2. Eine Verbindung der totalitären Evolutionsidee und der totalitären Politik und der Verlust der Humanität als ihre Folge

K. Popper beschuldigt eindeutig Hegel, dass er der Vater des Totalitarismus sei und das sowohl in seiner linken, als auch in seiner rechtsradikalen Einstellung. Tatsächlich gibt es eine kollektive, „übermenschliche“, inhumane Idee hinter dem Marxismus und dem Nationalsozialismus, hinter den Systemen, die so etwas wie eine Inkarnation der Totalität darstellen.

Der historische Niederschlag von der faschistischen, nationalsozialistischen und marxistischen Idee im Faschismus, Nationalismus und Kommunismus und deren Folgen ist allgemein bekannt. Bevor das kommunistische System aus wirtschaftlichen und politischen Gründen zerfiel, konnte sein Humanitätsverlust längere Zeit wahrgenommen werden. Ähnlich war es längst vor der Kriegsniederlage des Faschismus und Nationalsozialismus deren totale Inhumanität bekannt. Die Machtausübung wurde in diesen Systemen gerne mit einer Berufung auf ewige Gesetze der geschichtlichen Entwicklung im Namen einer Rasse, Nation oder Klasse begründet. Die Phänomene von Rasse, Nation oder Klasse traten in der Funktion eines geschichtlichen Fortschrittsmediums auf.

Aus der bekannten konkreten Geschichte des 20. Jahrhunderts gebe ich nur die ganz grundlegenden Fakten an, die die oben erwähnten Gedanken von K. Popper bestätigen können. Der englische Historiker Paul Johnson vergleicht in seinem Werk: *Die Geschichte des 20. Jahrhunderts* mehrmals die marxistische Praxis mit der faschistischen und betont eindeutig deren klaren Zusammenhänge. Johnson weist auch darauf hin, dass die Vorstellung von einer Unterordnung des Menschen unter „Eisengesetze“ oder eine „höhere

---

<sup>307</sup> Vgl. J. B. Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 167-172.

Ordnung“ (im Unterschied von der traditionellen absoluten Moral) von Hegel her ausgeht. Bei Marx und Lenin führte diese Vorstellung zur Klassenprägung, bei Hitler zur Rassenprägung.<sup>308</sup> Die beiden grauenhaften Regime haben sich gegenseitig beeinflusst und voneinander gelernt.

Das totalitäre Denken der Linke hatte das Entstehen des totalitären Denkens der Rechten ausgelöst; Kommunismus und Faschismus sind der Hammer und der Amboss, die den Liberalismus zerschlagen hatten. Wenn der Leninismus den Faschismus von Mussolini geboren hatte, so hatte der Stalinismus das Entstehen des nazistischen Leviathans ermöglicht.<sup>309</sup>

K. R. Popper schreibt Hegel zu, dass er der Urheber des modernen Totalitarismus sei; konkret nennt Popper als ursprünglich hegelianisch die nachfolgenden totalitären Gedanken: /a/ Der Nationalismus in der Form der historizistischen Idee, dass der Staat die Inkarnation des Geistes (oder jetzt: des Blutes) von der staatsbildenden Nation (oder Rasse) ist; eine auserwählte Nation (nunmehr: die auserwählte Rasse) zur Weltherrschaft bestimmt ist. /b/ Der Staat als der natürliche Feind aller anderen Staaten muss seine Existenz im Krieg behaupten. /c/ Der Staat ist von jeder sittlichen Verpflichtung befreit; die Geschichte, dass heißt der geschichtliche Erfolg, ist der einzige Richter, der Kollektivnutzen das einzige Prinzip des persönlichen Verhaltens; propagandistisches Lügen und eine Verdrehung der Wahrheit sind zulässig. /d/ Die „sittliche“ Idee des Krieges (der total und kollektivistisch ist), insbesondere des Krieges der jungen Nationen gegen die älteren; Krieg, Schicksal, Ruhm als höchst wünschenswerte Güter. /e/ Die schöpferische Rolle des großen Mannes, der welthistorischen Persönlichkeit, des Mannes tiefer Weisheit und großer Leidenschaft (nunmehr das Prinzip des Führertums). /f/ Das Ideal des heroischen Lebens („lebt gefährlich“) und des „heroischen Menschen“ im Gegensatz zum kleinlichen Bürger mit seinem Leben voll von schaler Mittelmäßigkeit.<sup>310</sup>

---

<sup>308</sup> Vgl. P. Johnson, *A History of the 20th Century*. Zit. nach der tschechischen Übersetzung: *Dějiny 20. století*, 293.

<sup>309</sup> P. Johnson, *Dějiny 20. století*, 275.

<sup>310</sup> Vgl. K. R. Popper: *Offene Gesellschaft II.*, 80-81.

Wie die Geschichte bezeugt, wurden mehrere von den hier angeführten Ideen in der Praxis erfolgreich realisiert. Adolf Hitler hat seit seiner Machtübernahme am 30. Jänner 1933 so „geschickt“ gehandelt, dass er in fünf Monaten, mittels seiner außerordentlichen Dekrete und weiterer Eingriffe, seine Position und Macht definitiv sichern konnte. Schon im März 1933 wurde das erste Konzentrationslager geöffnet. Die Endlösung der Judenfrage, die Kriegsangriffe und die Kriegshölle folgten rasch.

Wie Lenin wollte er (Hitler) die volle Macht unter seinem Willen konzentrieren. Wie Lenin hat er auch gnostisch vermutet, in die höhere Wahrheit hineinzuschauen. Und wie Lenin sich selbst für den einzigen berechtigten Geschichtsausleger angesehen hat, der den proletarischen Determinismus realisiert, so hat Hitler nur an sich selbst, als an den Vollstrecker des Rassenwillens des deutschen Volkes, geglaubt.<sup>311</sup>

Lenin war, nach der Auslegung von P. Johnson, mehr ein Voluntarist als ein marxistischer Determinist. Nach dem Putsch am 25. Oktober 1917 hat er seinen totalitären Griff nach der Macht erkennen lassen und in kurzen 12 Wochen diese konsolidiert. Die Gewalt wurde stufenweise gesteigert, die Parteihierarchie aufgebaut, was später in der stalinistischen Zeit in eine reale Staatstyrannie überging.

Alle weiteren totalitären politischen Formen und Möglichkeiten, die später realisiert wurden, sind bereits in diesen „erfolgreichen“ Totalitätsbeispielvarianten des Leninismus und des Nationalsozialismus anwesend. Auch die, mit denen ich ganz konkrete Erfahrungen gemacht habe. Es war also nur folgerichtig, dass diese geschichtlichen Ereignisse, die nur schwer mit anderen vorangehenden historischen Gegebenheiten vergleichbar sind, die Theologie und den christlichen Glauben herausgefordert und v. a. bei den Theologen der Nachkriegsepoche eine Provokation ausgelöst haben.

J. B. Metz gibt bei seinem Versuch einer Erläuterung, warum er das neue nachidealistische Paradigma verwendet, folgende Gründe an:

1. die marxistische Herausforderung oder die Theologie angesichts des Endes ihrer kognitiven Unschuld und angesichts des Endes eines dualistischen Geschichtsverständnisses;

---

<sup>311</sup> P. Johnson: *Dějiny 20. století*, 293.

2. die Herausforderung der Katastrophe von Auschwitz oder die Theologie angesichts des Endes aller subjektlosen idealistischen Sinn- und Identitätssysteme;

3. die Herausforderung der Dritten Welt, d. h. die Herausforderung einer sozial antagonistischen und kulturell polyzentrischen Welt oder die Theologie am Ende ihres sogenannten Eurozentrismus.<sup>312</sup>

J. B. Metz betont, dass er sich von der konkreten Geschichte angesprochen weiß und dadurch herausgefordert seine Theologie entwickeln wollte. Praktisch alles in dieser konkreten Geschichte ist die Geschichte in Form einer Leidensgeschichte, Geschichte im Angesicht des Leidens des geopferten, besiegten Menschen.

Ich habe meine eigene Erfahrung mit dieser Leidensgeschichte *die Erfahrung einer geschlossenen Gesellschaft*, das (Über)Leben in einer geschlossenen Welt genannt, aber im Unterschied zu J. B. Metz möchte ich die Herausforderungen an das geschichtlich geprägte theologische Denken ein wenig verschieben und eingrenzen:

1. die Herausforderung der praktischen (totalitären) Realisierung von der marxistischen Idee in einem kommunistischen gesellschaftlichen System oder die Theologie des Reiches Gottes (bereits) auf Erden;

2. die Herausforderung von Auschwitz und Gulag oder die Humanität rettende Theologie;

3. die Herausforderung des postkommunistischen Kapitalismus, d. h. die Herausforderung einer Welt ohne Visionen und Erwartungen oder die (gesamtweltliche) Theologie der Befreiung.

### 3. Die Entdeckung der Kirche als befreiender und bewahrender Ort der Humanität

P. Johnson sah als Historiker die erste Nachkriegsgeneration in Frankreich und in Deutschland als eine vom Existenzialismus gemeinsam beeinflusste Generation:

---

<sup>312</sup> J. B. Metz: *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in: Theologisches Jahrbuch 1988, 82.

Existenzialismus ist in seiner Nachkriegsgestalt vom kantschen kategorischen Imperativ abgeleitet worden: „Handle so, dass die Maxime deines Handelns zum allgemeinen gültigen Naturgesetz werden könne.“ Unsere positiven Taten, hat Sartre gelehrt, „schaffen nicht nur einen Menschen, der wir selbst sein möchten, sondern auch ein Menschenbild, von dem wir denken, dass es sein sollte“. Unser eigenes Sein können wir über positive politische Taten schaffen. Damit hat Sartre eine rational begründete Geste des Widerstands des Menschen gegen die Verzweiflung angeboten, eigentlich, wie dies K. Popper genannt hat, „eine neue Theologie ohne Gott“. Sie enthält ein bestimmtes Element der deutschen Hysterie, typisch sowohl für Heidegger, als auch für Nietzsche, die eine übertriebene Betonung auf die grundlegende Einsamkeit in der Welt ohne Gott und die sich daraus ergebende Spannung zwischen dem menschlichem Ich und der Welt gelegt haben.<sup>313</sup>

P. Johnson hat den Existenzialismus auf sartrischen Art aus mehreren Gründen nicht zu hoch gewertet, dennoch findet er in diesem gemeinsamen Lebensgefühl der französischen und der deutschen Jugend der ersten Nachkriegsgeneration die positiven Elemente darin, dass es trotz anderer Lebensumstände eine kulturelle Affinität und eine gemeinsame Weltanschauung ermöglicht und letzten Endes das spätere wirtschaftliche und politische Zusammenfinden vorbereitet hat.

Die einzelnen Elemente dieser Denkweise, wie z. B. „Einsamkeit inmitten der Welt“ oder „Spannung zwischen der werdenden Welt und dem eigenen Lebensgefühl“, haben wohl eine breitere Aussagegültigkeit gefunden und sind vertraute Grundsteine des Lebensgefühls und der Lebenswahrnehmung auch der Nachkriegsgenerationen im ehemaligen kommunistischen Teil Europas geworden. Haben die Menschen im sog. Ostblock auch keine gottlose Volkstheologie kennengelernt, so wurden sie dennoch gleichsam vollkommen in einen Abgrund der programmatisch gottlosen Welt getaucht. In dieser Welt ohne innere und äußere Freiheit, in einer Welt, wo die gesellschaftlichen Fragen vollkommen die Privatsphäre durchdrungen haben (wo man bei einer Jause nicht über die Bierqualität, sondern über Politik diskutierte, und wo die populärsten Witze die politischen waren), in einer Welt, wo keine sinnvolle politische Aktivität möglich war, wurde der Kirchenraum natürlicherweise zu einer Asylstätte für diejenigen, die sich als Entfremdete mitten in der umliegenden Welt empfunden haben. Damals – beim Suchen nach Freiheit

---

<sup>313</sup> P. Johnson: *Dějiny 20. století*, 559.

und Humanität – haben viele Menschen allmählich die Kirche als eine befreiende und bewahrende Lösungsmöglichkeit entdeckt.

### 3.1. Die Veränderung der Rolle der Kirche in einer traditionellen Umgebung

Es könnte sein, dass in Ost- und Mitteleuropa in den Nachkriegsjahren (meist unter der kommunistischen Macht) aufgrund einer traditionell religiösen und früher überwiegend landwirtschaftlichen Bevölkerung auch die Rolle der Religion und der Kirchen traditionell gewahrt wurde. Die kommunistische Macht hat freilich zu dieser „Konservierung“ stark beigetragen, weil ihre unablässigen antichristlichen, antikirchlichen Maßnahmen die Religiosität und die religiösen Institutionen von der säkularen Gesellschaft und von der Weltkirche wirkungsvoll isoliert und damit geschwächt haben. Andererseits wurden aber paradoxerweise verschiedene unerwartete Kräfte (vergessene Charismen) unter den Christen wieder zum Leben erweckt.

Nach der politischen Wende erhielt die neugeformte kirchliche Hierarchie in den Osteuropäischen Ländern im Rahmen der Weltkirche ihre traditionelle Bewahrungsfunktion. Die historischen Ereignisse (vor allem in der Zeit vor dem politischen Wendepunkt im Jahre 1989) zeugen allerdings von einem entwickelten alternativen Modell in religiösem Denken und in der Praxis, das sich innerkirchlich durch die verschiedenen freien Initiativen von unten und außerkirchlich durch starke Verantwortung für die Gesellschaft geäußert hat. Eine Beurteilung, inwieweit es dabei im ersten Fall wirklich nur um die Bewahrung der traditionellen Kirchenrolle unter einigen gesellschaftlichen Schichten und im zweiten Fall um die dauerhaft perspektivische Entwicklung der Religion und der Kirche selbst gehen könnte, müsste eine eingehendere Forschung der Pastoraltheologie bzw. der Soziologie zeigen.<sup>314</sup> Mich persönlich interessiert

---

<sup>314</sup> Mehrere Länder und Gebiete von Mittel- und Osteuropa weisen nach den Statistikutersuchungen aus den Jahren nach der politischen Wende eine stabile Religionsposition auf. Allgemein bekannt ist die Kirchenposition in Polen, die sehr religiös oder national-religiös ist (mindestens äußerlich), bekannt sind auch die Positionen in der Bevölkerung des ehemaligen Jugoslawien, von Rumänien und der Ukraine. In der Slowakei bekannten sich bei der Volkszählung im Jahre 1991 zur römisch kath. und griechisch kath. Kirche

die Entstehung und Existenz des alternativen religiösen- und kirchlichen Modells, das die Veränderung der traditionellen Kirchenrolle unter den bekannten nachteiligen Umständen „hinter dem Eisernen Vorhang“ mit sich gebracht hat, und daraus abgeleitet ein Vergleich mit den fundamentaltheologischen Ansätzen einer kirchlichen Veränderung (Reform) nach dem II. Vatikanum in der Weltkirche.

Meiner Meinung nach hat die Verbindung des existenzialistischen Lebensgefühls (tiefe Unzufriedenheit mit der umliegenden Welt und leidenschaftliche Sehnsucht nach einer Änderung) mit der allgemeinen gesellschaftlichen Geschlossenheit eine derartige Wahrnehmung der Kirche und ähnliche Erwartungen hervorgebracht, die in manchen Punkten den nachkonziliaren theologischen Ansätzen entsprechen (trotz der fehlenden Kontakte mit dieser Theologie). Im November 1989, bei einer Priesterversammlung, habe ich diese Entwicklung derart ausgedrückt:

Unsere Eltern gehörten zu der Generation, die an der Welt zweifelte, aber nicht an der Kirche und am Glauben der Kirche. Wir sind in Schulen aufgewachsen (das war hauptsächlich in den Städten spürbar), die der Religion gegenüber gleichgültig, oft feindlich waren. Die Religion war in diesem Fall wirklich eine Alternative, ein alternativer Lebensweg, auf dem ein Mehr an menschlicher Verwirklichung, menschlicher Freiheit und Lebensfülle möglich und erlebbar war. Unsere priesterliche Generation hat diese Werte sehr stark erlebt, hauptsächlich unter dem Einfluss des II. Vatikanums und der damit verbundenen Neubelebung in der Kirche, auch unter dem Eindruck der zeitweiligen gesellschaftlichen Erneuerung Ende der 1960er Jahre. Das, was für unsere Eltern eine Bastion der Sicherheit in einer sich ändernden Welt war, wurde für uns zu einem Weg – in der Welt und durch die Welt. Dieses Verstehen steht nicht der Vergangenheit gegenüber, sondern wächst aus ihr heraus. Unsere Aufgabe ist es, die Kirche nicht nur als wertvolle Heimat zu zeigen, die wir geerbt haben, sondern mehr als einen Weg, auf dem man

---

63,5 % (60,4 u. 3,1) der Bevölkerung, im Jahre 2001 waren es 73 % (68,9 u. 4,1) und im Jahre 2011 65,8 % (62 u. 3,8). Ungefähr 13 % bezeichneten sich im Jahre 2011 als konfessionslos und über 10 % gaben zu der konfessionellen Angehörigkeit keine Antwort an. Die Lage und Position der Religion und der Kirche ist dabei selbstverständlich ambivalent. Vgl. z. B.: Pavol Židek: *Podiel kresťanstva na súčasnom stave slovenskej občianskej spoločnosti* (Anteil des Christentums am gegenwärtigen Zustand der slowakischen bürgerlichen Gesellschaft.), in: *Sociológia* 5/96, Bratislava.

Antworten auf die Fragen der modernen Epoche findet. Die Kirche soll als Möglichkeit des Erkennens und als Kraft fürs Leben gezeigt werden.<sup>315</sup>

Von einem gewissen Abstand aus unterscheide ich heute aufgrund der Erfahrungen in meiner Ortskirche drei Strömungen bei der Wahrnehmung und Erwartung der Kirchenrolle in unsrer heutigen Welt:

Die erste Wahrnehmung von der Kirche bezeichne ich als die Konform-Lösung, die sich dem Kirchenbild nach dem I. Vatikanum treu verbunden weiß, daher konform mit dem verweilenden Autoritätsprinzip in der Kirche ist, die im Bann des neuscholastischen Paradigmas bleibt, durch das sie theologisch zu rechtfertigen versucht und auch konform (wie die geschichtliche Erfahrung bezeugt) der jeweiligen politischen Macht gegenüber verharrt. Bei dieser Kirchenvorstellung (Vision wäre da ein zu starkes Wort) geht es meistens um ein bloßes Überleben der Kirche (als der immer gestrigen) unter dem metaphysischen Glauben an ihre himmlische Versicherung.

Die zweite Wahrnehmung von der Kirche bezeichne ich als die Dissident-Lösung, die sich im Kampf gegen die programmatischen Atheisten und Religionsunterdrücker profiliert hat. Diese Kirchen- Vorstellung und Realisation hat meiner Meinung nach nicht die Gefahr vermieden, einer engen antiatheistischen (in der Gegenwart antiliberalen) Haltung zu verfallen. Die Vertreter der beiden erwähnten Konzeptionen sind sich in der Wahrnehmung der Kirchenrolle trotz einiger Unterschiede (Konformität oder Kampf) nah<sup>316</sup> und nach der politischen Wende beiderseits fähig gewesen, eine theologische und politische Allianz gegen das vermeintliche Eindringen von Liberalen in die Kirche zu knüpfen.

Die dritte Kirchenwahrnehmung bezeichne ich als die humane oder menschenwürdige Lösung, die die Akzente auf die Humanitätsrettung, die Befreiung des Menschen und die Erneuerung der grundlegenden Menschenwürde stellt. Diese Konzeption ist keinesfalls nur als eine Reaktion auf die politische Situation entstanden, obwohl sie zielbewusst in der Verantwortung für eine Änderung der Situation gestaltet wurde (wozu sie relevant auch

---

<sup>315</sup> Zit. nach der Diplomarbeit von J. M. Prachár: *Zusammenarbeit in der Kirche*, 171,174.

<sup>316</sup> Beide Strömungen vertreten eine vorkonziliare Auffassung von der Kirche mit Distanz zur modernen Welt, was ihnen eine Erhaltung der vergangenen „Sicherheiten“ binnenkirchlich ermöglicht.

beigetragen hat). Dennoch ist es nicht um eine politische Profilierung gegangen, sondern um den biblisch bezeugten Zugang zu den Menschen, wo das Heil Gottes nicht zwischen einem Diesseits und Jenseits geteilt werden muss.

## 4. Die Anlässe und Inspirationen meiner theologischen Profilierung

Mein eigenes theologisches Denken ist nicht direkt oder bewusst von einer theologischen Schule oder von einem theologischen Lehrer abgeleitet. Die klare Ablehnung galt der überlebten Neuscholastik an der einzigen von den Kommunisten erlaubten theologischen Fakultät in der Slowakei in Bratislava<sup>317</sup>, ohne eine ebenfalls klare eindeutige Zuneigung zu einer anderen Theologie gewählt zu haben. In der pastoralen Praxis und inmitten der politischen Lage sind dennoch verschiedene Versuche und Ansätze entstanden, die zu einer Konzentrierung auf das Humanum geführt haben, für die die Ausrichtung auf das Heil des Menschen unter ganz konkreten Umständen bestimmend wird. Es ist daher verstehbar, dass ich bei meiner Vorstellung von der Kirche eine an den Menschen orientierte Lösung bevorzuge, ohne eine Trennung zwischen dem gegenwärtigen und dem ewigen Heil und ohne eine enge binnenkirchliche (Selbst)Konzentrierung.

### 4.1. Theologisch-gesellschaftliche Inspirationen

Meine theologische und priesterliche Generation hat dafür wichtige Ansätze z. B. im Werk des tschechischen Theologen Josef Zvěřina<sup>318</sup> gefunden, die er als immer neu entstehende

---

<sup>317</sup> An den von der kommunistischen Macht kontrollierten theologischen Fakultäten, in der Isolation von der Weltkirche, gelang es dem neuscholastischen Denken überall gut zu überleben. Seit der politischen Wende, die zur Zeit einer Rücknahme des II. Vatikanums im Zentrum der Kirche geschah, setzt sich die neuscholastische Orientierung an mehreren theologischen Schulen im ehemaligen Ostblock wieder ungestört fort.

<sup>318</sup> J. Zvěřina (1913-1990), theologische Studien in Prag und Paris, langjährig in kommunistischen Gefängnissen, Unterzeichner der Charta 77, Organisator der geheimen theologischen Kurse in der Tschechoslowakei.

„lebendige“ Theologie und nicht nur als amtliche theologische Wissenschaft darzustellen sich bemüht hat. Besonders hat mich sein Engagement für einen neuen theologischen Weg angesprochen, bei dem er die Theologie als „Menschenschwester“ bei der Wahrheitssuche, als „Freiheitsverbündete“ und als Dienerin des Lebens charakterisiert hat. Nach diesem Konzept hat die Theologie vor allem mit dem Menschengheimnis in Gott und mit dem Gottesgeheimnis im Menschen etwas zu tun. J. Zvěřina hat seine Theologie auch als *Theologie der Agape* bezeichnet und als deren inspirierende Vorgänger z. B. Augustinus, Maximos Confessor, Bernhard, Bonaventura, teilweise auch Thomas von Aquin, B. Pascal und J. H. Newman angeführt. J. Zvěřina hat einmal bekannt:

Neue Theologie, eigentlich nur ein schüchterner Versuch um sie, ist aus Leid und Blut geboren, aus den Opfern der Konzentrationslager und der Gefängnisse. Sie wurde und wird von ihnen auf neue Wege gerufen. Sie ist jedoch aus der Freude geboren. Auf ihr haben meine Zuhörer, unsere Gemeinschaften, meine Freunde hier und draußen und viele Mitarbeiter, deren Namen im Buch des Lebens sind, gearbeitet.<sup>319</sup>

J. Zvěřina hat aus der für ihn wichtigen Literatur, die ihm zur Verfügung stand, folgende Autoren genannt: Von den Theologen Theilhard de Chardin, K. Rahner, H. Urs von Balthasar, E. Schillebeeckx, J. S. Dunn, K. Hemmerle, H. Schürmann, D. Bonhoeffer, P. Tillich, W. Pannenberg, E. Jüngel, aus dem Gebiet der Philosophie M. Blondel, G. Marcel, M. Scheller, M. Heidegger, E. Husserl, E. Stein und den tschechischen Denker Jan Patočka. In seiner Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Ehrendoktorats der Theologie der Universität Tübingen hat er ausdrücklich an die Tübinger Schule, konkreter an J. A. Möhler, J. M. Scheeben, R. Guardini und wiederum an K. Rahner erinnert. Als seine theologischen Schlüsselbegriffe hat er Wahrheit, Freiheit und Liebe angeführt und bezüglich der Theologie betont, „sie müsse die Schwester und Begleiterin aller Menschen werden, sie müsse von dem früheren Thron in einer beinahe überirdischen Höhe auf die Erde herabsteigen“.<sup>320</sup>

Was mich an diesem theologischen Ansatz interessiert hat, war die menschenorientierte Theologie, die aus den neueren theologischen Strömungen kam – unter anderem vom

---

<sup>319</sup> J. Zvěřina: *Pět cest k radosti* (Fünf Wege zur Freude), 171.

<sup>320</sup> J. Zvěřina: *Pět cest k radosti*, 42-47.

transzendental-idealistischen Paradigmas K. Rahners und von der politisch relevanten Theologie von J. B. Metz. Es war deshalb kein Zufall, dass Theologen und Christen in Tschechien und in der Slowakei, die von diesem Ansatz inspiriert waren, beim Thema Menschenrechte, beim Kampf um sie, ein gemeinsames Engagement für human orientierte säkulare Menschen gefunden haben.

Das gemeinsame Mitteilen der Sorge um den Menschen hat eine „seltsame Ökumene“ vorprogrammiert, ein Bündnis von säkularen Menschen (mit Rahner gesagt: anonymen Christen) und bekennenden Christen. Zu einer weiteren Auswirkung dieser Partnerschaft gehörten z. B. die gemeinsamen Dissidenten-Initiativen für eine Demokratisierung des Landes. Der bekannteste Fall dieser Zusammenarbeit unter den damaligen Dissidenten war die Vereinigung „Charta 77“, deren grundlegenden Text mehrere repräsentative Persönlichkeiten der Untergrundkirche neben ehemaligen Marxisten und verfolgten Demokraten unterschrieben haben.<sup>321</sup> Alle diese Initiativen, die aus einer konkreten Problematik ihre gesellschaftliche Relevanz geschöpft haben, haben dazu beigetragen, dass es in unserer Kirchenpraxis (v. a. an der Basis) immer unmöglicher geworden ist, sich nur auf die „bloßen“ Binnenkirchenprobleme zu beschränken. Die Wahrnehmung der politischen Dimension des Glaubens ist schrittweise klarer und bewusster geworden. Diese Dimension hat auch mich bei meiner Vorstellung einer menschenorientierten Theologie geprägt.

Zu den Schlüsseltexten, die die politische Relevanz des Glaubens berücksichtigt und die Wahrnehmung dieser Problematik unter den Christen im mitteleuropäischen Raum bezeugt haben, gehören vor allem zwei Schriften. Der erste Text trägt den Titel *Theologisch-politischer Traktat* und stammt vom tschechischen evangelischen Theologen Jakub S. Trojan, der zweite heißt *Nicht im Hass zu leben* und stammt von dem schon genannten katholischen Theologen Josef Zvěřina. J. S. Trojan suchte eine Alternative zur totalitären Politik und lehnte sowohl einen Radikalismus als auch eine Flucht in die Privatsphäre ab, um die typische „Schizophrenie“ der evangelischen „Zweireichelehre“ zu überwinden. J. S.

---

<sup>321</sup> Zur Verteidigung dieses Bündnisses mit „Atheisten“ (vor etlichen Katholiken) schrieb J. Zvěřina einmal: „Mit Schmerz muss ich konstatieren, dass ich nirgendwo in Israel so großen Glauben gefunden habe.“ In: *Pět cest k radosti*, 231.

Trojan nennt „Exodus“ als einen Grundzug des spirituellen Lebens, einen befreienden Abstand und eine Stille; von da her sei der Sprung Kierkegaards zur Wahrheit und Befreiung möglich. Den theologischen Ort für Politik sah J. S. Trojan in den Taten der Nächstenliebe, jedoch auch in der Liturgie, weil „sich im Gottesdienst der latente Dialog mit dem politischen Bereich bereits darin abspielt, dass in ihm das Verhältnis des Menschen zu einer Macht zum Ausdruck kommt“.<sup>322</sup> Die politische Diakonie der Kirche in der Welt hält Trojan für möglich und wünschenswert, sie ist dennoch nur ein Bestandteil ihrer Sendung, und zwar „der schlichte Teil des spirituellen Lebens“.

Der Text *Nicht im Hass zu leben* von J. Zvěřina ist eine Betrachtung über den Sinn des gesellschaftlichen Engagements eines Christen und zugleich eine Verteidigung der Zusammenarbeit von Christen und Atheisten in diesem Engagement. Der Autor stellt dem pathologischen Hass „die Kraft der Kraftlosen“ entgegen. (Der Ausdruck stammt ursprünglich von Václav Havel, J. Zvěřina benützt ihn im Sinne der biblischen Seligpreisungen.) Dieser Text hat auch wesentlich dazu beigetragen, dass die katholischen Christen die Solidarität mit den Menschenrechtsverteidigern bekräftigt und sich vor einer Flucht in die Privatsphäre gehütet haben.

Nachträglich betrachtet können diese theologisch-politischen Ansätze (auch in den anderen Ländern des ehemaligen Ostblocks) als Anläufe einer mittel- und osteuropäischen Befreiungstheologie bewertet werden, die eine Alternative zur bekannten Befreiungstheologie lateinamerikanischer Prägung darstellen könnte (ohne den Verdacht, von der marxistische Illusion infiziert zu sein, und ausgestattet mit der Erfahrung der praktischen Auswirkungen des machthabenden Marxismus auf die Gesellschaft).<sup>323</sup>

---

<sup>322</sup> T. Halík: *Víra a kultura* (Glaube und Kultur), Praha 1995, 62.

<sup>323</sup> Für eine Inspirationsquelle dieser Strömungen hält der tschechische Religionswissenschaftler und Soziologe Tomáš Halík die „Bekennende Kirche“ in Deutschland auf protestantischer Seite; auf katholischer Seite „die Theologie der irdischen Wirklichkeiten“ von Gustav Thiels, Konzilsdokumente (v. a. Gaudium et spes), auch Betrachtungen Rahners über die gesellschaftlich-kritische Aufgabe der Kirche und die Ansprachen von Papst Johannes Paul II. beim Thema der Menschenrechte. In: T. Halík: *Víra a kultura*, 60-65, 91-95.

Die theologische Wahrnehmung der gesellschaftlichen Dimension hat seinen Ausdruck auch in der pastoralen Praxis gefunden. So rühren etliche pastorale Veränderungen in unseren Ländern teilweise auch vom politischen Druck her. Neben der traditionellen Wahrnehmung der Kirche mit der Trennung von Hierarchie und Volk hat sich immer mehr die Form einer Gemeindekirche durchgesetzt, die in verschiedenen Gruppierungen und Gemeinschaften ihre Verwirklichung gefunden hat. Der schon mehrmals erwähnte J. Zvěřina hat hinsichtlich seiner Theologie konstatiert, dass sie in Gemeinschaften, in kleinen Kreisen geboren ist, nicht nur in Diskussionskreisen, sondern vor allem in den Kreisen der Freundschaft und der Liebe, weil „die Kirche der Zukunft die Kirche der Agape, der Liebe sein muss“.<sup>324</sup> Es ist J. Zvěřina ganz bewusst geworden:

In der heutigen Spiritualität stellt ‚die Gemeinschaft‘ eine große Wirklichkeit dar und hat in unserer zerbrochenen Welt einen großen Wert. Es ist sicher die Gabe des Heiligen Geistes, ein Heilmittel für das einseitige, individualistische Christentums des vergangenen Jahrhunderts. Es droht jedoch eine Gefahr: man kann geschlossene Gruppierungen von bestimmten Spiritualitäten bilden, überwiegend nur auf die Mitglieder des jeweiligen Kreises ausgerichtet. Es ist am besten, solcher Geschlossenheit mit Liebe und Offenheit standzuhalten.<sup>325</sup>

## 4.2. Prophetische Inspirationen

Es gab unter den verschiedenen Gruppierungen und Gemeinschaften der ehemaligen Untergrundkirche in der Tschechoslowakei noch mutigere Tendenzen, die versucht haben, auf die Zeichen der Zeit mit der Einführung neuer kirchlicher Strukturen zu reagieren. In diesen Kreisen liegt die Betonung auf der Gemeindestruktur der Kirche. Im Unterschied zu anderen Teilen der Untergrundkirche sind für sie mehrere geheime Bischofs- und Priesterweihen typisch geworden. Der Hauptakteur für diesen Teil der Untergrundkirche (sie heißt auch Verborgene Kirche) war der Geheimbischof Felix M. Davídek (1921-1988).

---

<sup>324</sup> *Pět cest k radosti*, 86.

<sup>325</sup> J. Zvěřina: *Teologie agapé II. (Agapétheologie)*, Praha 1994, 56.

Er hat diese Untergrundstruktur als eine miteinander verbundene und gegliederte organische Gemeinschaft verstanden, die er *Koinótés* nannte, in der er jeden Menschen zu der Selbständigkeit und zu der Fähigkeit geformt hat, in seiner Umgebung eine ähnliche Mikrosozietät zu gestalten, die er selbst führen hätte können.<sup>326</sup>

Zu den Inspirationsquellen des Denkens Davídeks und seiner Tätigkeit gehörten laut Mitstreitern das Werk von Teilhard de Chardin, weiters das II. Vatikanum und neben den theologischen Kenntnissen auch ein umfangreiches Wissenschafts- und Kunstwissen. Sein Einfluss auf die Kirche (in der ehemaligen Tschechoslowakei) ist wie ein Stachel bis heute spürbar, zugleich wird sein Erbe zweideutig und widersprüchlich wahrgenommen; besonders deshalb, da er sich (mit anderen Mitarbeiter) dazu entschloss, unter den Bedingungen der damaligen Verfolgung der Kirche in Bischofs- und Priesterweihen auch verheiratete Männern und sogar einige Frauen zuzulassen.<sup>327</sup> Beeinflusst dazu wurde er durch die guten Erfahrungen mit dem opferwilligen Dienst von hunderten griechisch-katholischen (verheirateten) Priestern, die trotz des Tätigkeitsverbots (die griechisch-katholische Kirche wurde in der Tschechoslowakei bis zum Jahr 1968 verboten) und der Androhung mit Gefängnis ihren Dienst (verborgen vor den Ämtern) beispielhaft ausübten (auch unter römisch-katholischen Glaubenden). Die Entscheidung, die Frauen zu Priesterinnen zu weihen, kam aus der Erfahrung der Konzentrationslager und Gefängnisse, wo die Frauen keine Möglichkeit einer sakramentalen Stärkung erhalten haben können (im

---

<sup>326</sup> P. Fiala/J. Hanuš: *Koinótés. Felix M. Davídek und skrytá církev* (F. M. Davídek und die Verborgene Kirche), 98.

<sup>327</sup> Angeblich sind vier Frauen zum Priestertum geweiht worden. Die, die mir persönlich bekannt sind, schätze ich als sehr opferwillige und vernünftige glaubende Frauen mit großer Verantwortung für die Ganzheit der Kirche. Es lag den Akteurinnen von Frauenordinationen viel daran, auch bei dieser Entscheidung in der Einheit mit Rom bleiben zu können. Sie leiteten ihre Legitimation von sog. mexikanischen Fakultäten ab und begründeten ihr Tun durch die außerordentliche Lage der Kirche in der Tschechoslowakei und durch den Geist des II. Vatikanums. Auch nach dem Verbot ihrer priesterlichen Tätigkeit (nach dem Jahre 1990) verzichteten diese Frauen niemals auf das Priestertum als „Gabe Gottes“.

Unterschied zu den Gefängnissen für die Männer, wo viele Priester heimlich ihren Mitgefangenen große Dienste gewährt hatten).<sup>328</sup>

Das aktive Netz der Verborgenen Kirche wurde nicht zentralistisch von Bischof F. M. Davídek geführt, sondern von einzelnen Gemeinschaften aus, die große Selbständigkeiten besaßen. Die einzelnen Bischöfe dieser Untergrundkirche haben sich, außer zur Absicherung beim Kontakt mit den kommunistischen Behörden, nicht miteinander über ihre Arbeit informiert. Dennoch ist es, soweit mir dies bekannt ist, zu keiner wirklichen Häresie oder einem ernsteren Schisma gekommen ist.<sup>329</sup>

Die Tätigkeit dieser Verborgenen Kirche hat mehrere Vorschläge für nachkonziliare Strukturreformen unter den Bedingungen der Verfolgung gemacht und in Praxis sich als lebensfähige behauptet; es ist deshalb umso trauriger, dass die Kirchenleitung nach dem Jahr 1989 kein Interesse für die Erfahrungen der verfolgten Kirche gezeigt und sogar versuchte hat, die Akteure dieses Kirchenteils und derer Erfahrungen unter ein Schweigegebot und in ein Kirchenabseits zu stellen. In einer Hinsicht kann man die Kritik an die Verborgene Kirche zulassen, nämlich in der Frage, ob die große Anzahl von Weihen von verheirateten Männern und besonders einiger Frauen nicht übertrieben war. Trotzdem ist es inakzeptabel, dass es zu keiner wirklichen (offiziellen) Bewertung dieser reichen Tätigkeit und zu keiner Dankbarkeit den engagierten Christen gegenüber gekommen ist, denn Tätigkeit blieb für viele bis heute inspirierend.<sup>330</sup>

---

<sup>328</sup> Es ist interessant, dass sich genau zu der Zeit, als katholische Christen/-innen in Westeuropa über die Frauenordination offen zu diskutieren anfangen, ein Teil der sog. Untergrundkirche in der Tschechoslowakei zur Realisation dieser Idee entschloss. Dazu mehr: H. Küng, *Erfahrungen, die in die Zukunft weisen. Grundsätzliche Erwägungen zum kirchlichen Leitungsdienst*, in: E. Koller, H. Küng, P. Križan (Hg.), *Verratene Prophetie. Die tschechoslowakische Untergrundkirche zwischen Vatikan und Kommunismus*, 31-36.

<sup>329</sup> Freilich kenne ich Einzelne, die zur Bischofsweihe besser nicht hätten zugelassen werden sollen. Manche haben sich auf einen Sonderweg begeben, aber diese Menschen haben keine großen Gruppierungen um sich gesammelt, und bei Hunderten Geheimweihen (die Bischofsweihen waren auch mehrere) bleibt die Katholizität der Verborgenen Kirche unter diesen schwierigen Umständen bewundernswert.

<sup>330</sup> Die konservativen Katholiken haben F. M. Davídek Ungehorsam und Tätigkeit im Widerspruch zum Kirchenrecht vorgeworfen, umgekehrt sehen die progressiveren Katholiken in seiner Entscheidung (über die

Aus meiner Sicht war (trotz aller möglicher Vorbehalte) die Erfahrung, die sich unter den Angehörigen der verborgenen Kirche in der Praxis ausgeformt hat (nicht nur in dem Bereich, der sich unter der Leitung von Bischof F. M. Davídek befand), eindeutig durch das II. Vatikanum motiviert, vom biblischen Zeugnis des Frühchristentums geprägt, mittels interdisziplinärer Studien gefördert und vom Sinn für prophetisches Glaubenserleben bestimmt – wenn Glaube nicht nur eine Sammlung von Lehrsätzen und Ritualen ist, sondern vor allem schöpferische Entfaltung und Leben der geglaubten Erfahrung, von Gott angesprochen zu sein.<sup>331</sup>

Ich erinnere an diese mir bekannten experimentierenden Ansätze und Lösungen der Untergrundkirche als Inspirationsquellen, die in meiner theologischen Generation wichtige Spuren für das Denken und für die Pastoral hinterlassen haben. Ende der 1980er-Jahre sind verschiedene Initiativen, die der offiziellen und der sog. verborgenen Kirche entstammen, ineinander verfließen und haben sich gegenseitig gefördert. Die Grenzen wurden nicht zwischen der Amtskirche und der Untergrundkirche gezogen, sondern zwischen vertrauenswürdigen und nicht vertrauenswürdigen Personen. Alle diese Versuche um alternative Christenheit und Kirchlichkeit entwickelten sich stufenweise im Bewusstsein und folglich in der Praxis zu einem neuen Kirchenbild, wozu mehrere Schichten der Kirche, die mannigfaltig verflochten waren, in unterschiedlicher Weise beitrugen: Priester aus der offiziellen Pastoralität; Angehörigen der Verborgenen Kirche; im Rahmen dieser Kirche die Kämpfer gegen Kommunismus und Atheismus; die katholischen Dissidenten, die sich theologisch zum Geist des II. Vatikanums bekannten; und letztlich auch die Dissidenten, die mit mutigen Experimenten die Grenzen des offiziellen römischen Katholizismus überstiegen.<sup>332</sup>

---

Grenzen des Kirchenrechts zu gehen) seine Größe und ein Vorbild. Näher in: P. Fiala/J. Hanuš: *Koinótés*, 165-170.

<sup>331</sup> Vgl. K. Moravčík, *Vorwort zu der slowakisch-tschechischen Auflage*, in: *Zradené prorocstvo* (Verratene Prophetie), 11-16.

<sup>332</sup> Über diese Initiativen schreibt J. M. Prachár in seiner Diplomarbeit: *Zusammenarbeit in der Kirche*, 28-32, 140 – 210.

Ich kann konstatieren, ohne mich auf eine genauere Beschreibung der damaligen vielschichtigen Kirchenstruktur und des Kirchenlebens einzulassen, dass unter der Oberfläche der offiziellen Kirchenstruktur die Ortskirchen in Mitteleuropa auch nach der politischen Wende maßgeblich von den erwähnten Erfahrungen geprägt bleiben. Das alles hat, wie ich das bereits beschrieben habe, zu einer Kirchenrelativierung geführt, genauer gesagt, zu einer Relativierung der äußerlichen (kategorialen) Kirchenstrukturen und Vorstellungen. Interessant ist dabei, dass all die erwähnten Initiativen und Projekten ohne genaueres Wissen der neueren theologischen Erkenntnisse, die im Kontext des II. Vatikanums entstanden sind, entwickelt wurden. Das Konzil selbst wurde von der Amtskirche im ehemaligen Ostblock wenig rezipiert, lediglich im Bereich der Liturgie, und das wiederum mehr „technisch“ und weniger „nach dem Geiste“. Andererseits erfuhr das Konzil eine weltweite Ausstrahlung, was selbst der „Eiserne Vorhang“ nicht aufhalten konnte.

#### 4.3. Inspirationen aus den Erfahrungen der Predigt

Einige Priester aus der Tschechoslowakei haben für ihre pastorale Arbeit eine Lücke im staatlichen System entdeckt, als sie erkannten, dass es die neuere theologische und pastoral-katechetische Literatur bei einem Verlag in Ostdeutschland in Leipzig zu kaufen gibt.<sup>333</sup> Die Priester aus der Pastoralpraxis zum Beispiel, die sich auf den deutschsprachigen Raum orientiert hatten, haben ihre Erfahrungen biblisch-exegetisch mit nachkonziliaren Predigthilfen aus der Leipziger Quelle untermauern können. Ich selbst hatte die in Leipzig herausgegebene Predigthilfe „*Das Wort an die Gemeinde*“ zur Verfügung. Über die Predigthilfe hat diese Literatur den Interessierten zugleich auch eine erste Einführung in das

---

<sup>333</sup> Der St. Benno Verlag in Leipzig war der einzige Verlag im Ostblock, der theologische Literatur herausgab. (In die ehemalige DDR konnte man auch ohne zusätzliche Genehmigung der staatlichen Behörden ausreisen, was im Rahmen des Ostblocks nicht üblich war.) Geringes Material an Lektüre gab es auch in Polen, ebenso in Ungarn und Jugoslawien. Der Verlag in Leipzig hatte den Vorteil, dass er für lange Zeit einen direkten Zugang zur nachkonziliaren Theologie hatte. Eine ähnliche Rolle nahmen das Bischofsamt (Bischof Hugo Aufderbeck v. a.) in Erfurt und die hiesige theologische Hochschule für Interessenten der Theologie aus der Tschechoslowakei ein. Dies gilt auch für die Leute aus den geheimen kirchlichen Strukturen.

nachkonziliare theologische Denken gewährt. Die massive Erfahrung der Relativierung der traditionellen Kirche in der Praxis wurde theologisch mit der Betonung der Relativität im Sinne der geschichtlichen Bedingtheit der Kirche bestätigt:

Wir wissen heute wieder neu und tiefer; Alle Glaubensaussagen, auch die der Bibel, sind immer nur ein Versuch, ein unsagbares Geheimnis ins Wort zu bringen; sie bleiben notwendig hinter der Wirklichkeit zurück; sie sind nie die Wirklichkeit selbst. Wenn sich nun schon im Gotteswort der Hl. Schrift das Heilshandeln Gottes an der Welt, am Menschen, insbesondere das alles zusammenfassende Christusereignis nur in einer vorläufigen, verhüllten, spiegelhaften Weise, im Mysterium, sagt Paulus (1 Kor 2, 7), offenbart, um wievielt mehr gilt das dann für die Glaubensaussagen der kirchlichen Überlieferung. Angefangen von den frühchristlichen Bekenntnissen über die Dogmen der Kirche bis zur Verkündigung des ordentlichen kirchlichen Lehramtes (magisterium ordinarium).<sup>334</sup>

Als weitere wichtige Grundsätze für die kirchliche Verkündigung (damit diese Verkündigung die Nähe Gottes und die Erfahrung seines Heiles vermitteln kann) seien folgende Aspekte genannt: Das Bemühen um eine Erschließung des ursprünglich intendierten Sinns des biblischen Wortes; die Übersetzung des überlieferten Glaubensgutes in die Sprache und den Vorstellungshorizont unserer Zeit, mit ihren spezifischen Erfahrungen, Anliegen, Nöten, Erwartungen und Hoffnungen; die Zeichen der Zeit als den Zeitraum Gottes anzunehmen („Weltzeit“ als „Gotteszeit“); das Menschsein als Mitmenschsein zu begreifen; die Wirklichkeit des Lebens als den ersten Ort der Begegnung mit dem Wort Gottes zu verstehen (also nicht einen Sakralraum in einem abgeschirmten Innenraum zu sehen); die Vorbereitung auf eine Verkündigung beginnt bei der Glaubenserfahrung des gelebten Lebens (im Umgang mit Gottes Wort im Kontext des Lebens).

Diese und weitere Ausführungen hatten nicht nur für mich als einen Verkündiger des Wortes Gottes Bedeutung, sondern sie lieferten mir auch eine fundamentaltheologische Relevanz. Wenn im Zusammenhang mit homiletisch-methodischen Empfehlungen zwei

---

<sup>334</sup> F. Wulf, *Verkündigung als geistliches Vorgang*, in: Karljosef Lange (Hrsg.), *Das Wort an die Gemeinde. Markusjahr II, Evangelien*, 8.

Wege genannt werden – der erste Weg führt vom vorgegebenen Wort aus zum Leben hin, und der zweite Weg von der realen Lebenserfahrung aus in das helldunkle Geheimnis Gottes – dann darf ich gestehen, meistens den zweiten Weg gewählt zu haben.<sup>335</sup>

Eine wichtige Bedeutung für mich als jungen Priester hatten die folgenden Ausführungen von Franz Kamphaus zur biblischen Exegese und zu einer Homiliengestaltung: Die Realisation des Gottes Wortes ist nicht ein abstraktes Kerygma, sondern eine Antwort konkreter Menschen in einer bestimmten Zeit (damit hängt die Würde des Hörers als konstitutives Element der Verkündigung zusammen), andererseits jedoch auch die Ablehnung einer bloßen Situationsanalyse ohne Berücksichtigung der aktuellen Herausforderung Gottes; der Verkündiger kann kein Sonderdasein führen, wenn er den realen Hörer wirklich treffen soll; die Anwendung der historisch-kritischen Exegese soll mit den Erkenntnissen der Anthropologie, Psychologie und Soziologie einhergehen; eine Predigt, die aus dem Gespräch erwächst, wird wieder ins Gespräch zurückführen; eine biblizistische Repristinierung bedeutet nicht Treue zum Wort Gottes, sondern Abfall von ihm, aber auch eine bloße Verkleidung des Inhalts in modernes Gewand genügt nicht; der Weg der Vorbereitung schriftgemäßer Verkündigung gleicht der Bahn einer Ellipse, die auf zwei Brennpunkte ausgerichtet ist: auf den Text und auf den Hörer.<sup>336</sup> In ähnlicher Denkweise sehen weitere Betrachtungen dieser Predigthilfereihe die christliche Existenz als eine Existenz des beständigen Hörens auf das Wort Gottes.<sup>337</sup>

Alle diese Erkenntnisse haben mich und einige Freunde stark beeinflusst und neben dem Verkündigungsdienst auch eine unakademische „Landtheologie“ entstehen lassen. Nach all den Jahren denke ich mir, wie oft das Leben die Wahrheit des Evangeliums von dem kleinen Körnchen bestätigt: Was am Anfang ganz klein und gleichsam unauffällig ist, entfaltet sich später wie ein großer Baum. Es ist nur eine Bedingung dazu erforderlich: Das Korn muss lebendig sein, damit es ein Lebensträger werden kann. Ich sehe diese

---

<sup>335</sup> Vgl. A. K. Moravčik, *Vorwort zu der slowakisch-tschechischen Auflage*, in: *Zradené prorocstvo*, 10-17.

<sup>336</sup> Vgl. F. Kamphaus: *Die Predigt und ihre Hörer*, in: *Das Wort an die Gemeinde. Markusjahr I, Evangelien*, 7-12.

<sup>337</sup> Vgl. O. Knoch: *Zur neuen Perikopenordnung*, in: *Das Wort an die Gemeinde. Lukasjahr II, Evangelien*, 18.

Lebendigkeit in allen alternativen Versuchen von Christenheit und Kirchlichkeit, die während der Verfolgung und Isolation meiner Ortskirche von der Weltkirche trotz aller Hindernisse entstanden sind und vom Geist des II. Vatikanums inspiriert wurden. Sie stellen meiner Meinung nach bis heute die alternative Kirchengestalt dar, von der P. M. Zulehner schreibt:

Im Übergang von der einen zur anderen Kirchengestalt wird es geraume Zeit zwei Kirchengestalten nebeneinander geben. [...] Die neue Gestalt ist schon im Werden. Sie ist schon zu erkennen. Daher Jesaja: „Seht her!“ Wir scheinen manchmal zu blind zu sein, um zu sehen, wie sich die neue Gestalt (wie ein Embryo im Mutterleib) unaufhaltsam formt.<sup>338</sup>

Ich möchte aufgrund unserer Erfahrungen während der Totalität hinzufügen, dass diese neuere Kirchengestalt nicht ein Ergebnis „unverantwortlicher“ Experimente zu progressiver Theologen, ungeduldiger Laieninitiativen und Volksbegehren inmitten der westeuropäischen Kirche nach dem Konzil sein wird, sondern es wird sein Ergebnis des Wehens von Gottes Geist sein, der weht, wo er will, vor allem dort, wo die Menschen vom konkreten Leben aus zu Gott rufen, und um des Menschen-Heils willen ihm zuhören und bereit sind, das Risiko eines Widerstand (auch im eigenen Glaubenslager) einzugehen.

## 5. Von der Praxis zur Reflexion

Wenn christliche Theologie Reflexion von Glauben ist, die kritische Behandlung des Wahrgenommenen, Erhörten und Gelebten, bei der außer der Stimme in sich selbst und der Stimmen aus der Welt zugleich auch die Stimme der Offenbarung Gottes erhört und als solches erkannt werden kann, so versuche ich, von der Praxis der Glaubenden, die die Praxis derer Glauben als Tor von Geschlossenheit zu Offenheit erlebt werden konnte, zu einer Reflexion dieser Glaubenspraxis überzugehen.

---

<sup>338</sup> P. M. Zulehner, *Kirchenvisionen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus*, 132.

## 5.1. Von der Praxis zur Reflexion – Kirche

Wenn man an den geschichtlichen Gegebenheiten festhält, kann die Glaubenspraxis während der Totalität in der Nachkriegszeit in zwei Epochen eingeteilt werden: Die erste Epoche darf als Märtyrerzeit bezeichnet werden, wobei das Martyrium (blutiges und unblutiges) von der Treue zum Glauben der Kirche stark geprägt wurde, oder anders gesagt: von einer aufrichtigen vorneuzeitlichen Identifizierung einzeln Glaubender mit der sie tragenden Kirche. Bei dieser Identifizierung handelt es sich nicht notwendig um etwas Passives oder Unwürdiges, weil die Kirche – wie ich schon davor erwähnt habe – unter den Bedingungen der Verfolgung gezwungen wurde, den lobenswerten Weg zur Reduktion auf das Wesentliche einzuschlagen.

Die zweite Epoche (in der ehem. Tschechoslowakei nach dem Jahr 1968) wird politologisch als die Zeit der sog. Normalisierung bezeichnet, die Zeit der Ernüchterung von Idealen, die mit der jeweiligen Politik verbunden werden konnten, und die für manche in der Gesellschaft auch die Zeit eines „godotschen“ Wartens (S. Becket) auf einen Ausweg war. In dieser Epoche bekamen aber etliche Christen auch die Gelegenheit zu einer Verwandlung ihrer Treue dem Glauben und der Kirche gegenüber, indem sie erfahren konnten, dass sie ihre Kirche stärker gestalten und tragen können, als sie von der Kirche getragen werden. „Wir sind Kirche“ muss nicht nur eine katholische Protestbewegung bezeichnen, dieses Schlagwort ist auch die Benennung einer tiefen Erfahrung, zu der manche katholische Christen in der zweiten Phase ihres Lebens unter der Totalität gelangt sind. Die Treue zum Glauben der Kirche hat sich nach und nach zu einer Treue zu dem subjektstiftenden Glauben in der Kirche und mittels der Kirche gewandelt, der auch tauglich ist, diese Kirche zu gestalten und zu erneuern. Der Inhalt so entfalteter Glaubensstreue wurde nicht prioritär kirchenstiftend geprägt, sondern mehr subjektstiftend, dem Evangelium gemäß orientiert und daher humanistisch im Allgemeinen.

Die Aufgabe der Kirche unter diesen Umständen bestand mehr im Dienst an der Humanität, als in der Verantwortung für das Bewahren des traditionellen Kirchenglaubens. Es ist bekannt, dass die Kirche in den kommunistischen Ländern unter diesen Umständen eine Insel des Widerstands gegen die totalitäre Politik wurde, und das auch für diejenigen, die

sich nicht „kirchlich“ mit dem Glauben der Kirche haben identifizieren können. Sie konnten sich dennoch manche Botschaften der Kirche (zumindest teilweise) aneignen.

Es ist nichts verwunderlich, dass die reale Kirchengestalt und das reale Kirchenerleben von dieser Rollen- und Aufgabenverwandlung (inklusive des Widerstandsfaktors der Kirche) bestimmt wurden. Ich finde es wichtig, in diesem Prozess die praktizierten Merkmale wahrzunehmen, die K. Rahner einst in seinen Visionen von der Kirche und ihrem Strukturwandel benannt hat. In etlichen Fällen kann man bei diesen Merkmalen auch eine Nähe zu Ansätzen der Neuen politischen Theologie (J. B. Metz) sehen, die gewissermaßen als eine seltsame Entfaltung des rahnerschen Ansatzes verstanden werden kann.

In seinem Buch *Strukturwandel der Kirche* widmet sich K. Rahner verstärkt der Situationsbewertung der Kirche, wenn er vom Übergang von einer Volkskirche zu einer Kirche der mündigen, kritischen und verantwortlichen Christen spricht.<sup>339</sup> Folgende Themenbereichen warten laut Rahner auf eine Lösung in der Kirche: Die Demokratisierung und die Entklerikalisierung der Kirche; die Gewissensfreiheit in der Kirche und die Überwindung einer Übermoralisierung des kirchlichen Lebens; die Vermeidung einer Sektenmentalität in der Kirche und die Wendung zu einer alle Menschen dienenden Kirche; die Verkündigung der wirklichen Spiritualität und insgesamt eine größere Offenheit der Kirche.

Bei meinem kurzen Exkurs in die Geschichte der Kirche in der ehemaligen Tschechoslowakei unter den totalitären Bedingungen und bei der Berücksichtigung der damaligen Umstände habe ich mich bemüht, mehrere Merkmale und Erscheinungen zu benennen, die in manchem den Erwartungen von K. Rahner entsprechen. Lange hat die geschwächte kirchliche Leitung sich mehr oder weniger der jeweiligen Lage passiv angepasst, haben die dazu berufenen Priester und Laien das Verschwinden der Volkskirche unter dem Zwang der kommunistischen Verfolgung als Faktum wahrgenommen und nur zaghaft selbstständig begonnen, den Übergang zu einem anderen Kirchenmodell zu suchen und zu entwerfen. Freilich, manches war zunächst nicht willkommen und wurde mit großen Befürchtungen begleitet. Die atheistische Macht hatte letztlich auch bei der Urbanisation

---

<sup>339</sup> K. Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, 35-36.

und Industrialisierung des Landes neben wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zielen bewusst die Atheisierung der Bevölkerung geplant. Während der Industrialisierung wurden viele tausende Bewohner vom Land (vor allem in der religiöseren Slowakei) in sog. Blockhäuser in neue Stadtrandbauten übersiedelt. In diesen Satellitenstädten wurde ab dem Jahr 1950 bis zum Jahr 1990 kein neues Kirchengebäude aufgebaut und keine neue Pfarrgemeinde errichtet.

Dieser Prozess hat verschiedene Ergebnisse mit sich gebracht; eines davon ist der Niedergang des traditionellen Religionsverständnisses durch die langjährige Wirkung der primitiven politischen Macht, was ich einmal als ein Primitivwerden der Kirche in der Slowakei benannt habe. Die Folgen haben sich nach dem Jahre 1989 gezeigt in Verbindung mit der Abnahme des Einflusses des II. Vatikanums in der Weltkirche (in Rom), als nicht die progressiveren, sondern konservativeren bischöflichen Vertreter für die Ortskirchen im ehemaligen Ostblock von Rom bestellt wurden. Viele dieser Menschen haben ihr Amt angetreten mit der Illusion, in eine Gesellschaft zurück zu kehren, die vor dem Jahr 1948 bestand, bevor die Kommunisten die Macht übernahmen, was völlig realitätsfern war.

Von offiziellen kirchlichen Stellen wurde nicht berücksichtigt (und geschätzt!), dass es neben den unangenehmen Folgen für unsere Ortskirchen auch zu sehr positiven Äußerungen gekommen ist. Während der 40 Jahre der Verfolgung hatte die Kirche zwar eine sehr beschränkte Hierarchie (was die Wirkungsmöglichkeiten und auch die Anzahl der Bischöfe z. B. betrifft),<sup>340</sup> was aber andererseits zu einem Anwachsen von mündigen, kritischen und verantwortlichen Christen geführt hat. Diese Christen mussten sich daran gewöhnen, ohne Ratschläge von „oben“ zu leben, sie wurden selbständig und haben alternative Gruppierungen (nah an den Basisgemeinden) mit heimlichen/halbheimlichen Priestern oder auch Laien an ihrer Spitze geschaffen. Neben den offiziellen Kirchenstrukturen, die durch die Kommunisten an ein kirchliches Handlungs-Gerüst<sup>341</sup>

---

<sup>340</sup> Kurz danach, als ich im Jahre 1970 als 18-jähriger Student ins Priesterseminar in Bratislava eingetreten bin, konnte kein Bischof aus der Slowakei unsere Priesterkandidaten weihen, weil alle offiziellen slowakischen Bischöfe gerade gestorben waren.

<sup>341</sup> Unter dem kirchlichen Gerüst meine ich das Netz von Pfarrgemeinden, die sich um die grundlegenden Wirtschaftsangelegenheiten und regelmäßigen Gottesdienste sorgten. Die Priester waren offiziell die

beschränkt waren, gab es auch alternative Strukturen, die nicht nur außerhalb einer staatlichen Kontrolle waren, sondern lange Zeit auch ohne eine wirkliche hierarchische Betreuung blieben. Ein Priester oder ein Laie konnte in diesen alternativen Strukturen seine Autorität nur mittels Bewährung in der Praxis gewinnen, nicht aufgrund einer rein kirchenrechtlichen Maßnahme. Diese alternativen Strukturen waren dabei nicht streng von den offiziellen getrennt, sondern kooperierten nach Möglichkeiten auf der Ebene des gegenseitigen Vertrauens. In diesen Strukturen war es möglich, all das in der Kirche zu erleben, wovon K. Rahner in seinem Buch geschrieben hat: Demokratisierung, Entklerikalisierung, Gewissensfreiheit, Überwindung der Übermoralisierung, Zusammenarbeit mit den Menschen außerhalb der Kirche (z. B. beim Thema der Menschenrechte) und somit die Offenheit der Kirche für die eigenen und auch für die anders Glaubenden.

Freilich, unter den alternativen Gruppierungen gab es verschiedene Tendenzen, mehr oder weniger konservativ usw. Und die Realität der verfolgten Kirche hat auch zur Folge gehabt, dass die Kirche auf alle äußerlichen Stützen verzichten hat müssen und sich in ihren Strukturen auf eigene, innerliche Säulen hat stützen müssen, die vom Wesen des Glaubens gestammt haben. Dadurch wurde die Kirche fühlbar mehr vom Geist Gottes als von einem Amt geführt und sie konnte oft nicht anders als demokratisch, entklerikalisiert, unmoralistisch und grundsätzlich offen sein. Die Kirche, die auf ihr eigenes Wesen reduziert wurde, hat zumindest in Ansätzen die rahnerschen Visionen in ihrer Praxis behauptet.

## 5.2. Von der Praxis zur Reflexion – Gesellschaft

Ich möchte noch auf einige Merkmale aus der Praxis der verfolgten Kirche (und deren alternativen Strömungen) hinweisen, die sich nicht nur den Visionen K. Rahners annäherten, sondern auch den Ansätzen von der Neuen Politischen Theologie (J. B. Metz) nahe standen. So wie J. B. Metz auf eigene Art und Weise eine rahnersche Schule

---

Angestellten bei der Kreis- oder Bezirksverwaltung, und neben der Genehmigung von einem Ordinär vor Ort brauchten sie auch eine staatliche Zustimmung für ihre Tätigkeit (bei jeder Versetzung immer aufs Neue).

entwickelt hat, so hat auch die Praxis der kirchlichen Alternative mehrere Wesensmerkmale der politischen Theologie bezeugt.

Anzuführen ist hier vor allem die Nähe der Religion zu Politik, bei der die Kirche endlich nicht auf der Seite der Reichen und Mächtigen stand, sondern auf der Seite der Zukurzgekommenen, Marginalisierten, der Randgruppen (und das nicht nur wegen ihrer eigenen Marginalisierung); damit ging einher eine stärkere Wahrnehmung der Kirchenbasis, eine Kirche „von unten“, deren befreienden Aufgabe auch mit dem Diesseits zusammenhängt; weiters das Wissen über die Stummheit der neoscholastischen Theologie gegenüber der Gewalt praktizierender Mächte und letztlich deren Ersetzung durch das Leidensapriori des glaubenden Denkens und durch die „neuen“ theologischen Kategorien von Erzählung, Solidarität und Erinnerung.

Ich benutze den Begriff Kirchenbasis dem Verstehen nah, den ihn die Befreiungstheologie verliehen hat, wobei nicht eine Entsprechung zur hierarchischen Kirche akzentuiert wird, sondern primäres Verstehen von Kirche als *Communio* und Volk Gottes, bei der das Kirchenamt nicht über das Volk gestellt, sondern Teil des Volkes ist. Wie schon erwähnt wurde, ermöglichte die praktische Inexistenz der offiziellen kirchlichen Hierarchie während der längeren Epoche der Verfolgung das natürliche Entstehen der selbstständigen Gemeinschaften. Man kann konstatieren (ohne sich in große Diskussionen über die Subjekte der Kirche verwickeln zu lassen), dass die traditionellen Leitungssubjekte der Kirche durch neue Subjekte ergänzt/ersetzt wurden: Es gab natürliche spirituelle Führer, freiwillige „amateurhafte“ Religionslehrer, heimliche Priester verschiedener Art (Arbeiterpriester, Intellektuellenpriester, Künstlerpriester, Familienväter-Priester, heimliche Ordenspriester- und Brüder usw.), die offiziellen Priester, die neben ihrer „normalen“ Tätigkeit mit den Alternativen zusammenarbeiteten, die Frauen und Männer, die in den eigenen Privaträumen die Kontakte, die Organisation und eine Verbindung untereinander sicherten, und etwa die Theologen, die mehr Propheten als Lehrer waren (was keinesfalls als Fehler ausgelegt werden sollte).

Ähnlich wie im ehemaligen politischen Westen kann man unter diesen Umständen im Sinne der politischen Theologie auch zwischen einer sog. bürgerlich privatisierten und einer verantwortlich offenen Religion unterscheiden. Die Bewohner der ehemaligen Tschechoslowakei haben nicht als Konsumenten des Wohlstands eine Privatreligion

betrieben, sondern sie hatten eine Neigung unter dem totalitären Zwang, mit der Religion nur in der Privatsphäre zu bleiben. Wie bei den anderen Merkmalen des Kirchenlebens unter der Totalität, war der Druck des kommunistischen Staates auch in diesem Fall ambivalent. Auch wenn die offiziellen höheren kirchlichen Vorstände der Öffentlichkeit eine sog. Friedenspolitik (vordergründig ging es um Unterstützung der kommunistischen Politik, um den „Kampf für Frieden“) vorgespielt haben, so stellte sich doch die Kirchenalternative bewusst und auf unterschiedliche Weise gegen diese vernebelnde Politik.

Etliche alternative Basisgruppen haben die politische Dimension des Glaubens nur im Horizont einer Konfrontation mit dem totalitären Regime wahrgenommen, aber die Basisgruppen, die nicht nur von der Treue zur kirchlichen Tradition und dem Wunsch nach Überleben der Kirche getrieben wurden, haben sich mehr zu den demokratischen und humanistischen Idealen bekannt, haben die politische Dimension auch als „locus theologicus“ angefangen zu verstehen. Die Wahrnehmung von der befreienden Aufgabe der Kirche hängt damit eng zusammen. Die Kirche soll sich treu dem eigenen Kerygma vor allen Menschen sein, gleich ob sie Glaubende oder Nichtglaubende sind, ohne Wahrheit- und Machtanspruch in der Gesellschaft als eine Asylstätte sich bezeugen, in der die Kultur der Freiheit gelebt wird, ein Freiheitsraum besonders in einer Gesellschaft, in der die Menschen aller Freiheiten beraubt werden. Die Kirche hat sich damit nachdrücklich als „Institution der kritischen Freiheit des Glaubens“<sup>342</sup> bezeugt.

Zu diesen Erfahrungen und Wahrnehmungen gehört das zentrale Thema der politischen Theologie – das Thema des Leidensapriori. „Wenn das Unterscheidende des Christentums das Kreuz ist“, und „die gefährliche Erinnerung an den gekreuzigten Christus die Christen zwingt, sich eine kritische politische Theologie zu geben“,<sup>343</sup> ist die langjährige Situation der Christen unter totalitären Regimen – nach Auschwitz und nach (in) den Gulags – ein natürlicher Raum für die Entstehung einer solcher Theologie geworden, ja mehr als ein Raum für Theologie, nämlich ein Raum für praktisches Tun im Sinne dieser Theologie.

---

<sup>342</sup> J. B. Metz: *Zur Theologie der Welt*, 108.

<sup>343</sup> J. Moltmann: „Politische Theologie“, in: *Umkehr zur Zukunft*, 168–187, in: R. Gibellini: *Handbuch der Theologie*, 302.

Was literarisch z. B. von G. Orwell in seinem Werk *1984* bearbeitet wurde oder von Čingiz Ajtmatov im Roman *Ein Tag länger als ein ganzes menschliches Alter*, nämlich dass das Gedächtnis die letzte Garantie für die Bewahrung der Freiheit sein könne, wurde jeden Tag mehrfach und unterschiedlich erfahren, erlebt und ab und zu auch einer Reflexion unterstellt. Die Opfer haben aus nächster Nähe „das öffentliche theatrum mundi schauen können“.<sup>344</sup>

Zuletzt (wohl unerwartet) haben sich die bekannten Kategorien der politischen Theologie in konkreten Umständen bezeugt (Erzählung, Erinnerung, Solidarität). Eine Kultur von Erzählungen hat sich aus der Not und dem Elend der geschlossenen Gesellschaft (die keine logische Argumentation braucht und zulässt) entwickelt. Zum Inhalt der Erzählungen haben primär nicht die Erinnerungen an „die goldenen alten Zeiten“ gehört, sondern an die erduldeten Leidenserlebnisse im Kampf um die eigene Menschenidentitätsbewahrung in einem konkreten Zeitraum (zu diesen Erlebnissen sind sowohl die sog. Märtyrergeschichten, als auch die Geschichten der sog. kleinen Leute zu rechnen). Eine solche Erinnerung, von der politischen Theologie als die gefährliche Erinnerung aufgefasst, ist wirklich eine kraftschaffende Erinnerung geworden, eine tragende Kraft zu einem Widerstand und einem Protest, aber auch zu dem vertieften Glauben und zur vertieften Liebe und Hoffnung, und die alles inmitten einer beständigen Lebensbedrohung. Die dritte Kategorie der Politischen Theologie ist die Solidarität. Sie ist zu einem berühmten Schlagwort aufgestiegen, besonders seit den polnischen Streiks im Jahre 1980, die von der politischen Basis ausgingen und die nicht zufällig unter dem Namen „Solidarität“ geführt wurden. Bei dieser polnischen Arbeiterbewegung war (ohne die folgende Verknüpfung überschätzen zu wollen) die Verbindung der traditionellen Religiosität und ihrer festen Anknüpfung an die Kirche (bis zum Martyrium des polnischen Priesters und „Arbeiterfreunds“ Jerzy Popielusko) mit der politischen Dimension und ihren eigenen Ansprüchen und Erwartungen bemerkenswert.

Wenn man in letzten Jahren immer wieder von der ausbleibenden Kirchenreform spricht, so kann man im Rückblick auf das Erlebte sagen: Nicht nur eine Reform, sondern jede verbindliche Entscheidung wird in der Kirche immer zunächst gelebt, dann erzählt und

---

<sup>344</sup> J. B. Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 92.

gelegentlich gefeiert, und möglicherweise erst später als eine verbindliche Norm gesetzt. In den erlebten Geschichten der alternativen kirchlichen Gemeinschaften sehe ich eine antizipierte Bestätigung und Testierung der besten nachkonziliaren theologischen Ideen, die unerwartet diesen Geschichten zustimmen. Die Kirche, die sich nach vorne bewegen soll, muss nicht nur theoretisch nach möglichen Reformen Ausschau halten, sie braucht lediglich aufmerksamer von Zeit zu Zeit in den Spiegel ihrer eigenen (näheren) Geschichte zu blicken.

## 6. Die Fragwürdigkeit der Lösung durch die Kirche

Das Erleben der Kirche als ein Freiheitsraum – mit K. Rahner gesprochen: *als die Vorkämpferin der Freiheit* aus dem Geist Gottes, oder mit J. B. Metz gesagt: die Kirche als *memoria*, als der Tradent von der Erinnerung Christi und zugleich die Sache aller Besiegten und Opfer – ist eine Möglichkeit der Kirchenverwirklichung und die ganz dem Evangelium und dem Glauben der Kirche gemäß. Doch bleibt diese Möglichkeit oft nur im Entwurf bestehen und kann vielleicht nie vollkommen verwirklicht werden. Im Verlauf der letzten 100 Jahre gab es viele misslungene Anpassungen der Kirche an ihre politisch-kulturelle Umwelt, denen es an einer Bereitschaft zum Widerstand und an einer heilsamen Kritik mangelte. Umgekehrt zeigt sich in der Kirche wiederholt ein unheiliges Zögern vor der Welt, wenn eine Resonanzfähigkeit<sup>345</sup> mit der Welt fehlt, damit die Kirche „ein Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit mit der ganzen Menschheit“<sup>346</sup> sein kann.

---

<sup>345</sup> Vgl. H.-J. Höhn, *Fremde Heimat Kirche*, 42. Höhn schreibt: „Sein Tenor ist nicht die Anpassung, sondern die Resonanzfähigkeit der Kirche für eine sich dramatisch verändernde Welt. Nicht die Errichtung einer Gegenwelt, sondern die Solidarität mit der Welt ist ihr Thema. Nicht ein Bruch mit allen Traditionen, sondern ihre Erneuerung durch die Rückbindung an die Dynamik des Ursprungs prägen die konziliaren Reformimpulse auch in den anderen Konzilstexten.“

<sup>346</sup> Vgl. Vaticanum II., *Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, Nr. 1.

In solchen Fällen gilt es, über die geschlossene Kirche (vor Gott, den Menschen und der Welt) zu sprechen und diesen Tendenzen zu widerstehen. Ich unterziehe diese Möglichkeit einer geschlossenen Kirche noch einer kritischen Betrachtung.

### 6.1. Die Erfahrung einer geschlossenen Kirche in einem geschlossenen Gesellschaftssystem

Eine Geschlossenheit der Kirche kann verschiedenartige Erscheinungsformen haben. Meistens geht es um eine Kombination von politischer mit theologischer Geschlossenheit. K. Barth hatte einmal mit Blick auf seine theologisch-politische Entwicklung geschrieben, wie die konkrete Erfahrung mit den Autoritäten der Theologie und der Kirche bei ihm eine große Enttäuschung auslöste:

Mir persönlich hat sich ein Tag am Anfang des Augusts jenes Jahres als der *dies ater* eingepägt, an welchem 93 deutsche Intellektuellen mit einem Bekenntnis zur Kriegspolitik Kaiser Wilhelms II. und seiner Ratgeber an die Öffentlichkeit traten, unter denen ich zu meinem Entsetzen auch die Namen so ziemlich aller meiner bis dahin gläubig verehrten theologischen Lehrer wahrnehmen musste. Irre geworden an ihrem Ethos, bemerkte ich, dass die Theologie des 19. Jahrhunderts jedenfalls für mich keine Zukunft mehr hatte.<sup>347</sup>

Ich kann mit K. Barth paraphrasierend sagen: Als ich (respektive meine Generation) am Ethos meiner katholischen Lehrer irre geworden bin, die sich auf verschiedene Weise in der engen Mitarbeit mit dem totalitären Regime kompromittiert hatten, haben wir bemerkt, dass die Theologie des 19. Jahrhunderts, die sie uns vorgetragen hatten (die bekannte Neuscholastik, die in Mitteleuropa hinter dem kommunistischen Eisernen Vorhang in Ruhe gelassen wurde und auch das II. Vatikanum überlebt hat), für uns keine Zukunft mehr hat. Diese Erfahrung, ähnlich wie einst bei K. Barth, hat eine zweifache Enttäuschung gebracht: eine theologische und eine politische.

Das Theologisieren auf neuscholastische Art hat neben einem Relevanzverlust für das Leben im allgemeinen und dem Fluchtversuch vor der Geschichte in einen Kirchturm auch keine politische Relevanz und Verantwortung nach sich gezogen, es hat sich sogar in einem

---

<sup>347</sup> H. G. Pöhlmann: *Gottes Denker*, 27-28.

großen Maß der Konformität untergeordnet. Solche Erfahrung kann nicht nur auf eine totalitäre Epoche begrenzt werden. Die Erfahrung mit der Kirche in totalitären Zeiten hatte für meine Generation eine sehr ambivalente Aussagefähigkeit, die mich auch zu einer fundamentaltheologischen Fragestellung an die Kirche geführt hat:

Ist die Erfahrung der Kirchenbasis, der Kirche „von unten“, nur eine provisorische Erfahrung unter den Umständen des Dissenses oder ist sie auch eine wahrhaftige, dem Evangelium und der Verkündigung der Kirche entsprechende Möglichkeit? Nach welchen Kriterien sind die einzelnen theologischen Strömungen der jeweiligen Zeit zu bewerten und zu beurteilen? Sind das lediglich die sog. lehramtlichen Kriterien der „Reinheit des Glaubens“, oder auch und vor allem das Kriterium von der Fähigkeit, in Zeit und Raum ein Glaubenszeugnis abzulegen? Wann oder unter welchen Kriterien gewinnt oder verliert eine religiöse Institution (Kirche) ihre Glaubenswürdigkeit und ihren Sinn?

Ungefähr 10 Jahre vor dem Zusammenbruch der kommunistischen Totalität hat sich einer unserer Priester skeptisch ausgedrückt: „Freunde, freut euch nicht auf die Freiheit! Die Kommunisten werden fallen, die Leute werden wieder in die Kirchen kommen, sie kommen einmal, sie kommen zweimal, sie werden zuhören und niemals mehr zurückkehren. Die Leute werden erkennen, dass wir nackt sind!“

Die Enttäuschung von der Kirchenrealität (in beiden traditionellen Kirchen – katholischer und evangelischer) hat auf der protestantischen Seite in unserem Land am ausdrucksvollsten und schärfsten einmal der Theologe Karol Nandrásky ausgesprochen. Er datiert in seinen Veröffentlichungen den Beginn der Kirchenkrise weit in die Vergangenheit, auch weit vor dem kommunistischen Machtantritt, und er sieht die Krisenursache in der Degeneration des Christentums während des ganzen Jahrtausends. Er vergleicht das Leben der Kirche unter dem Kommunismus mit der biblischen Geschichte vom Propheten Jona; die Kirche sei ähnlich wie Jona in eine umgekehrte Richtung geflohen, aus dem Schiff der europäischen Kultur sei sie in die kalten Meereswellen hinausgetrieben worden, wo der „große Fisch“ des kommunistischen Ungeheuers sie geschluckt hätte.

In dieser Situation zwischen Leben und Tod haben die traditionellen Kirchen nach K. Nandrásky zu wenig gelernt, vielmehr kehrten sie meist zu den alten Strukturen und

Lebensweisen zurück, die vom Kommunismus nur scheinbar unterbrochen wurden. Interessanterweise beruft sich K. Nandrásky auf F. M. Dostojewski, wenn er schreibt:

Als F. M. Dostojewski im Roman *Die Dämonen* mittels des Evangeliums seine Erfahrungen mit der bolschewistischen Bewegung in Russland interpretiert und sie in dichterischer Abkürzung mit der besessenen Schweineherde von Dämonen des Lukasevangeliums verglichen hatte, hat er auch eine Weissagung gemacht: „Es komme ein Tag, an dem er von den Dämonen Besessene gesund wird und zu den Füßen Jesus sitzt.“ Seit dieser Zeit hatte der Wind sich wirklich gedreht, der bolschewistische Geist hatte die Scharen verlassen, aber sie finden keinen Weg zu den Füßen Jesus, und das vor allem deshalb, weil seine Repräsentation in den Kirchen sie mehr abstößt als anzieht.<sup>348</sup>

Und K. Nandrásky schließt ab:

Die Ursache des Niedergangs und tausendjährigen Sterbens, dessen wir in der Gegenwart Zeugen sind, sehe ich in der thomistischen metaphysisch-realistischen Interpretation des Christentums, die die offizielle Lehre der katholischen Kirche geworden ist.<sup>349</sup> [...] Solange die Schriftsteller, Philosophen und Soziologen über Krise sprechen, aber Gott verschweigen, sprechen die Kirchenprediger über Gott, verschweigen aber das Gericht.<sup>350</sup>

In diesen Sätzen klingt etwas Ähnliches an, wie in einigen Ansätzen der politischen Theologie: Das Urteil über Metaphysik und eschatologische Aufregung. Ich erinnere an diese qualvollen Aufschreie und kritischen Einsichten, um die ambivalente Erfahrung mit der Kirche im Leben des (post-) modernen Menschen zu dokumentieren.

---

<sup>348</sup> K. Nandrásky / I. Sklenka: *O kresťanstve a dnešku* (Das Gespräch über das Christentum und das Heute), in: *Filozofia* 5/1992, 304–309.

<sup>349</sup> K. Nandrásky / I. Sklenka: *O kresťanstve a dnešku*, in: *Filozofia* 5/1992, 304 – 309.

<sup>350</sup> K. Nandrásky: *Na prelome vekov?* (In Umbruch der Epochen?), in: *Slovenské pohľady* 1994/10, 5-9.

## 7. Die Konfrontation zwischen offener Kirche und geschlossener Kirche<sup>351</sup>

Was charakterisiert eine geschlossene Kirche? Ich führe die Angst vor allen anderen möglichen Konnotationen als typisches Krisenzeichen an. Diese Angst ist typisch vor allem in der Haltung der Öffentlichkeit gegenüber, die zu dem Syndrom der integralistischen „Rundverteidigung“ führt. Dieses Erbe der Kirchenpolitik des 19. Jahrhunderts hat zu weitgefächerten Konsequenzen geführt – von dem Rückzug aus der konkreten Politik in Italien nach dem Papstdekret *Non expedit* (1874)<sup>352</sup> bis zu einem undifferenzierten Verurteilen des Liberalismus nach der politischen Wende (1989) durch die neueingesetzte Hierarchie in den Ländern des ehemaligen Ostblocks.<sup>353</sup> Bei diesen Verurteilungen werden eigene Probleme und Mängel auf Außenstehende (früher Kommunisten, jetzt Liberale) projiziert, denen schlechte Absichten zur Last gelegt werden.

In der nach innen gerichteten geschlossenen Kirche wird das Augenmerk auf die monokratische Struktur gelenkt. Die Monokratie hat sich zugleich mit dem hierarchischen Prinzip abgewechselt, wobei „erfolgreich“ in Vergessenheit gerät, dass beim hierarchischen Prinzip der eschatologische Vorbehalt (Gottes) ursprünglich angesagt wurde. Hinter diesem Ansatz steckt wiederum die Angst, diesmal vor den Initiativen von innen (von unten) und vor der Notwendigkeit, die praktische Machtausübung nach dem Subsidiaritätsprinzip zu delegieren.

---

<sup>351</sup> Ich benutze die Begriffe von offener und geschlossener Kirche, obwohl häufiger Begriffe wie fundamentalistisch, liberal, traditionell u. ä. benutzt werden. Damit will ich andeuten, dass es mir um eine globale Erfahrung geht, in deren Rahmen sich die Kirche als ein Teil dieser Erfahrung befindet.

<sup>352</sup> A. Franzen: *Kleine Kirchengeschichte* (tschechische Ausgabe), 248.

<sup>353</sup> Der häufigste Vorwurf der slowakischen Bischöfe nach dem Jahre 1989 gegen einen Priester oder Priesterkandidaten war der des Liberalismus. Diese Beschuldigung war mit keiner Begründung untermauert, doch wurde sie sehr häufig angewendet. Der ehemalige Erzbischof Ján Sokol von Trnava äußerte sich z. B. in einer Sitzung mit Vertretern der theologischen Fakultät an der Comenius-Universität in Bratislava im Mai 1997 begeistert: „Es ist uns gelungen, das Eindringen der westlichen liberalen Theologie zu stoppen!“

Im theologischen Bereich wurde daher das Zentrum der Aufmerksamkeit auf die ideologisierten<sup>354</sup> Standpunkte gelegt, zum Schaden der praktischen theologischen Relevanz. Die theologische Kirchengeschlossenheit hat eine bekannte lange Geschichte hinter sich, bei der in der neueren Epoche z. B. das Dekret Lamentabili oder die Enzyklika Pascendi (1907) eine Schlüsselrolle gespielt haben, und nach dem Konzil bezeugen dies auch bestimmte Anläufe des neuen Weltkatechismus<sup>355</sup>, ganz zu schweigen von den zahlreichen Maßnahmen gegen offenere Theologen in letzten 30 Jahren.

Im Gegensatz zur geschlossenen Kirche ist die offene Kirche durch das Vertrauen charakterisiert. Dieses Vertrauen hat etwas mit dem zu tun, was man aus dem Gleichnis von den Talenten im Matthäusevangelium (Mt 25,14-30) kennt und sich auch mit Mut und fruchtbarer Phantasie verbindet. Der Vertrauensträger weiß, dass der Herr nicht „ein harter Mann“ und die Welt nicht einfach ein feindliches Feld ist, sondern die Welt wartet auf schöpferische Initiativen und einen guten Gewinn bringende Visionen.

Die offene Kirche ist daher in ihrem Verhältnis zur „Außenwelt“ mehr offensiv als defensiv. Dabei geht es nicht vor allem um den bloßen Missionseifer, sondern um gemeinsame Auseinandersetzungen in stetigen Lehr- und Lernprozessen, aber auch um Konfrontation und Kritik. Das bekannte Schlagwort „aggiornamento“ ist nicht zufällig eine Bezeichnung dieses Kirchenzugangs geworden.

Nach innen ist die offene Kirche von der Vertrauenskultur geführt, was es möglich macht, dem klassischen Antagonismus in der Wahrnehmung des Verhältnisses Hierarchie –

---

<sup>354</sup> Die Worte Ideologie, ideologisiert, benutze ich hier im Sinne, wie sie anfänglich von F. Bacon in das philosophische Denken eingeführt wurden, daher versteht man unter dem ideologisierten Denken ein von den gesellschaftlichen Vorurteilen bestimmtes falsches Bewusstsein.

<sup>355</sup> Vgl. z. B. H. Verweyen: *Der Weltkatechismus, Therapie oder Symptom einer kranken Kirche*. H. Verweyen schreibt zum Abschluss: „Wären nicht doch einmal Schritte in einer Richtung denkbar, wo Communio nicht nur proklamiert, sondern auch praktiziert wird; wo die Beteiligung der Gesamtkirche an Entscheidungsprozessen nicht nach einer von Rom aus vorgenommenen Blütenlese erfolgt, sondern kompetente Frauen und Männer, von der Basis her ausgewiesen, dazu ermutigt werden; wo nicht die Angst des Hirten vor reißenden Wölfen regiert, sondern das Vertrauen in Töchter und Söhne der Kirche, die Konflikte zu bewältigen gelernt haben, weil ihnen Spielräume zum Erwachsenwerden offenstanden?“ In: H. Verweyen: *Der Weltkatechismus*, 138.

Demokratie auszuweichen. Es kann dabei das wahr verstandene hierarchische Prinzip außer Diskussion bleiben, das einerseits Möglichkeit der Wahrheitwahl und Wahrheitssicherung durch einen Majoritätsmechanismus ausschließt, aber andererseits eine Beteiligung der Kirchenmenschen „von unten“ am Entdecken der Wahrheiten in der Kirche zulässt.

Im theologischen Bereich ist für die offene Kirche die anthropologische Wende charakteristisch, sowohl in ihrem am neuzeitlichen Subjekt orientierten Theologisieren, als auch in ihrem theologischen Ansatz, der das Subjekt vor dem Antlitz des Anderen berücksichtigt. Der theologische Ort dieser Theologie ist nicht nur im direkten Kirchenbereich zu suchen (genau wie im Fall der Bibel, die das Wort Gottes nicht in einer abgetrennten, sakralen Welt ergreift, sondern mitten in der einen einzigen Welt), sondern in der Welt – oder mit J. B. Metz formuliert: „in der Geschichte und Gesellschaft“. Diese theologische Art und Weise ist die wahre Variante zur befürchteten fundamentalistischen und auch zur kulturell-humanistischen funktionalistischen Verengung. Diese theologische Variante der offenen Kirche nenne ich die christlich-katholische Orientierung, weil sie das universalistische Verstehen des Menschen in allen seinen möglichen Welt-, Gott- und Mensch- Dimensionen berücksichtigt und die Voraussetzungen dafür schafft.

### 7.1. Die Überprüfung der praktischen Relevanz von ekklesiologischen Ansätzen

Zum Abschluss meiner Überlegungen zur Problematik von geschlossener und offener Kirche möchte ich die praktische Relevanz der grundlegenden ekklesiologischen Ansätze einer Prüfung unterziehen. Unter praktischer Relevanz meine ich die Relevanz der Ekklesiologie für eine Humanitätsrettung. Für die Überprüfung nehme ich den christologischen, pneumatologischen und den eschatologischen Ansatz in Betracht, wobei ich mich auf einen Text von J. Reikerstorfer stütze.<sup>356</sup>

Der christologische Ansatz steht unter dem „Leib-Christi-Motiv“. In der Haltung zur Außenwelt, zur Welt der Politik und zur außerreligiösen Kultur, zu den anderen Kirchen

---

<sup>356</sup> J. Reikerstorfer: *Thesenblatt (Studienunterlagen)*, § 1 *Zum Fundamentaltheologischen Anspruch der Ekklesiologie*.

und Religionen ist notwendigerweise dieser ekklesiologische Ansatz in ein Abseits gekommen, weil er die ganze Außenwelt ungenügend in seinem Gesichtsfeld hat, man kann sogar sagen, er nehme diese Welt gewissermaßen nur unter dem Schlagwort „entweder-oder“ an. Entweder die Welt akzeptiert die richtende Kirchenmacht oder diese wird die Welt als einen Raum der Fremden, gegebenenfalls der Feindlichen ignorieren. In der Kirche selbst legt man bei diesem ekklesiologischen Ansatz großen Nachdruck auf die Verfestigung ihres pyramidalen Amtsverständnisses, wobei die Amtsträger ihren hierarchischen Rollen eine überzeitliche und übergeschichtliche Bedeutung zusprechen.

Diese Haltungen nach außen und nach innen sind dabei eine gesetzmäßige Konsequenz einer theologischen Ausrichtung, die vor allem die Differenz von Kirche und dem Reich Gottes ausblendet, und ohne weiteres die Christuspräsenz aus den eschatologischen Zusammenhängen in die geschichtliche Kirchenpräsenz überträgt. Es steht sicher außer Diskussion, dass die Kirche in ihrer Unterstellung Christus verbunden bleiben muss, und dass diese Christusverbundenheit ihre sakramentale Struktur bestimmt, dennoch kann man nicht ohne schwere Folgen eine Tendenz zur sakramentalen Objektivierung übersehen.

Hinsichtlich der praktischen Relevanz dieses ekklesiologischen Ansatzes muss man leider sagen, dass dieser Ansatz zu leichtfertig von den konkreten Problemen zu einer im Ewigen ruhenden Lösung übergeht, womit sich die Kirche selbst aus dem Kampf um Humanität und letzten Endes um eine ganze Weltgestaltung ausschließt (es können dazu mehrere historische Daten zu Verfügung gestellt werden), eine unerwünschte Barriere zwischen der Welt und der Kirche aufbaut und die eigenen Glaubenden in mehrfache Form in die Unmündigkeit leitet. Das „Leib-Christi-Bild“ kann sinnvoll nur bei dem Bewusstsein funktionieren, dass die Kirche mit Christus durch den Glauben der einzelnen Menschen verbunden ist, und dass dieser Glaube die Antwort auf das Wort und die Herausforderung Christi unter den sich immer ändernden existentialen und politischen Umständen ist.

Der pneumatologische Ansatz sieht die Kirche nach dem Prinzip des Communio-Modells. In seiner Stellung nach außen, zu den anderen, ist er nicht so vorbereitet wie der christologische Ansatz, um sofort ins Kampffeld zu ziehen oder zu einer apologetischen Verteidigung anzusetzen, vielmehr kann man sagen, er lasse unter bestimmten Umständen die nicht Sympatisierenden und Ungläubigen außerhalb seines Interesses und Blickwinkels. Das ergibt sich bei diesem denkerischen Modell aus der Beschäftigung der Kirche mit sich

selbst, zumal sie sich als Teilhaberin und irgendwie auch als eine einzigartige „Inhaberin“ des Geistes Gottes interpretiert. Das Communio-Motiv ist zur Zeit des Konzils für viele eine sehr ermutigende Idee gewesen, zuerst im Vergleich mit dem inzwischen obsolet gewordenen hierarchischen Modell in seiner geerbten Gestalt aus der patriarchalischen Gesellschaft. Wie es empirisch erkennbar geworden ist, kann jedoch das Sprechen von der Teilhabe an der Gabe des Geistes Gottes wiederum zu einer Verengung führen, wenn es den Geschichtsverlust begleitet. In diesem Fall mündet der Glaube häufig in eine fromme Psychologie.

Am merkbarsten hat sich das Communio-Modell im Inneren der Kirche artikuliert, was man an der Entstehung und Entfaltung der verschiedenen „neuen Bewegungen“ beobachten kann. Sie alle melden sich zum Programm einer Erneuerung der Kirche, zu einer neuen Evangelisation der Welt, so dass sie große Hoffnungen geweckt haben. Es ist meiner Meinung nach deshalb keine große Praxis aus diesen großen Ideen erwachsen (z. B. im Vergleich zu den bekannten Initiativen der großen Ordensgründer der Vergangenheit), weil die neue charismatischen Initiatoren und Initiatorinnen im Unterschied zu den Ordensangehörigen, die sich „aus der Welt um der Welt willen“ zurückgezogen hatten, „in der Welt“ bleiben wollen und sich bemühen, so etwas wie einen frommen idealen Garten mitten in der Welt zu errichten.

Wenn das Pneuma nicht in der Welt „um der Welt willen“ ist, ist es folgerichtig, dass die „geistliche“ Initiative zu einem Weggang aus der Welt führen muss, zur Resignation an der Geschichte, und konsequenterweise zu einem Vergessen des konkreten realen Menschen. Das Selbstverständnis der Orden zielte darauf ab, das Reichs Gottes in (und mit) der Welt zu erschaffen, es zielte also auf die Arbeit an einer Verwandlung der Welt ab, wohingegen das Interesse der neuen Bewegungen zu sein scheint, eine Gottesinsel inmitten der Welt (oder auch außerhalb der Welt) darzustellen. Es mag sein, dass das Communio-Modell zumindest für die Dezentralisierung der Kirche etwas Positives gebracht hat (Teilkirchen, Ortskirchen). Nach meiner Erfahrung wird in den Neuen Bewegungen zu häufig eine berechtigte Kritik an den Mächtigen in der Gesellschaft und der Kirche vermieden, was zu einer Isolation von aktuellen Zeitfragen, von der säkularen Außenwelt und auch von der universalen Weltkirche führen kann.

Theologisch ist diese Konzeption von der Vorstellung der Kirche als Raum der Begabung Gottes untermauert ("Sakrament des Geistes"), dennoch vergaß sie in der Vergangenheit zu leicht, zwischen der Verheißung und der (endzeitlichen) Erfüllung zu unterscheiden, wodurch sie schnell das Gespür für die unerfüllten Sehnsüchte und unversöhnten Leiden der Menschen verliert. Zur praktischen Relevanz kann man deshalb sagen, dass der pneumatologische Ansatz sich in Gefahr befindet, gegen die Anderen, Fremden, Außerstehenden sündig zu werden, wenn es in seinem Rahmen sehr schwierig ist, die Gaben Gottes auch dem „Außengebiet“ zuzuerkennen.

Der eschatologische und gesellschaftskritische Ansatz stellt die Kirche als "Volk Gottes" dar. Seine theologische Wurzeln liegen in der biblischen Erfahrung, oder anders gesagt – in der geschichtlichen Erfahrung. Die Grundlegung und Begründung dieses Ansatzes beginnt nicht in einer, möglicherweise schön gedachten Konstruktion, sondern in der Praxis des Exodus und der Nachfolge. Es ist dort nicht gemeldet, was sein sollte, sondern das, was geworden ist: Das Volk auf seinem Wege erlangt zur Erfüllung seiner Hoffnungen. Grundlegend wird die Kirche da nach dem Modus Israels wahrgenommen, das auf seinem Wege „geboren worden ist“; die Kirchenstrukturen und andere ihrer vorläufigen Erscheinungsformen werden als relative Werte gesehen und das ganze Kirchenverständnis ist subjektorientiert (die Kirche entsteht von den Subjekten her, die der Glaubensgabe sich geöffnet haben).

Die Haltung der Kirche nach außen ist nach diesem Konzept kritisch, nicht ängstlich, vielmehr offen für eine mögliche Zusammenarbeit mit den Anderen und offen für eine gegenseitige Bereicherung. Die Anwesenheit des Geistes Gottes wird als eine dauernde Herausforderung zu Metanoia und Exodus verstanden, nicht als ein ausschließliches Eigentum der Kirchengetreuen.

In der Haltung nach innen sind die Subjekte des Glaubens vorrangig, aus ihnen steigt die Kirche auf. Alle anderen Formen der Kirchenexistenz werden abgeleitet (kategorial, vermittelnd, dienstlich), weil „je mehr das Christentum sich als praktisches Nachfolgechristentum in der Gesellschaft verstehen muss, desto unverzichtbar wird (in

praktischer Hinsicht) die Kirche als Institution“.<sup>357</sup> Die Subjekte des Glaubens beruhen nach dem Modus der biblischen Verheißung (vom biblischen Inhalt her) auf einer Gemeinschaftlichkeit: „Nur im Modus der ‚Selbstentgrenzung‘ auf die anderen hin, bleibt die Kirche in der messianischen Spur und kann so die Weggemeinschaft der Hoffnung mit und unter Menschen sein.“<sup>358</sup>

In Hinsicht auf die praktische Relevanz des eschatologischen Ansatzes gewährt er weder eine dauerhafte Selbstsicherheit noch einen frommen Trost, sondern eine große Chance für die Menschengeburt als eines Subjekts und zugleich als eines Subjekts der Glaubensgabe mit und vor den „Anderen“. Von der biblischen Tradition her geht es beim Werden des Volkes Gottes um ein Volk, das alle menschlichen Dimensionen (politische, moralische und existentielle Identität) so realisiert, dass es eine mögliche „rein“ religiöse Kurzschließung zu vermeiden weiß. Damit verrät das eschatologische Leitbild der Kirche nicht den Menschen, weil es vom ihm ausgeht und sich in seinem Namen offenen Fragen von der Welt und Herausforderungen Gottes in der Gegenwart ohne Angst stellt.

All dieser Gründe wegen kann ich sagen, dass gerade der eschatologische Ansatz von der Kirche, der an das biblische Bild vom Volk Gottes anknüpft, mir der nächste ist, nicht nur aufgrund einer Reflexion, sondern auch aufgrund der praktischen Erfahrungen.<sup>359</sup>

---

<sup>357</sup> Vgl. J. Reikerstorfer: *Thesenblatt, § 1 Zum Fundamentaltheologischen Anspruch der Ekklesiologie*.

<sup>358</sup> Vgl. J. Reikerstorfer: *Thesenblatt, § 1 Zum Fundamentaltheologischen Anspruch der Ekklesiologie*.

<sup>359</sup> Während der 50 Jahre seit der Entstehung der Konzilskonstitution *Lumen gentium* ist dieser Text durch eine mannigfaltige Rezeption in der Kirche gegangen. Ch. Theobald bemerkt, dass der Verdienst der deutschen Theologen am Konzil v. a. jener war, dass die bibeltheologischen Quellen der Ekklesiologie in diesen Text stärker berücksichtigt worden sind. Das Bewusstsein von der historischen Pluralität neutestamentlicher Ekklesiologie half die vor dem II. Vatikanum herrschende Dominanz der Leib-Christi-Ekklesiologie zu überwinden. Den Begriff des *Gottes Volkes* bezeichnete Kardinal Julius Döpfner im Jahre 1962 zum ersten Mal als *idea fundamentalis* der künftigen Konzilskonstitution. Später fiel diese Idee vom Volk Gottes nach Ch. Theobald der Interpretation des neuen kirchlichen Kontextes zum Opfer. Die Volk-Gottes-Ekklesiologie wurde von einer einseitigen soziologischen Konzeption beschuldigt und in diesem Zusammenhang war die historische Dimension der Kirche in den Hintergrund zurückgetreten. Vgl. Ch. Theobald, *Die Kirchenkonstitution Lumen gentium*, in: J-H. Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite vatikanische Konzil, 208-209*.

## 8. Die Kirche als Freiheitsraum und Institution zur Rettung der Humanität

In meiner Arbeit geht es um den Kirchenbegriff bei K. Rahner und die sich daraus ergebende Vision von Kirche in einer krisenhaften Zeit, die von der Spaltung zwischen den Entwicklungen der Neuzeit und der (kath.) Kirche geprägt wird. Unter der Krise der Zeit meine ich vor allem das fortschreitende Verschwinden des humanistischen Erbes inmitten der europäischen Kultur, womit zusammenhängt, dass die säkulare Gesellschaft von heute immer weniger vom christlichen Glauben und besonders von den christlichen Kirchen erwartet.

Einen Grund für diese Krise und für das Verschwinden des Humanismus sehe ich freilich auch in den Handlungen der (kath.) Kirche selbst, in der es neben anderen Verweigerungen (nicht nur in den letzten 50 Jahren) auch jene hinsichtlich des II. Vatikanums gibt, was zur Folge hat, dass noch immer um die humanistischen Anlässe des Konzils gerungen werden muss. Die Auffassung Karl Rahners von der Kirche als *Vorkämpferin der Freiheit* halte ich nach wie vor für eine mögliche Basis in Hinblick auf die Überwindung dieser Spaltung und für die Entfaltung des Freiheit gebenden, rettenden Potentials des Christlichen in der Kirche und durch die Kirche.

Die Auffassung Karl Rahners von Kirche betont das Wirken des Pneumas, das immer größer und unvorstellbarer ist, als dies in seiner „kirchlichen Zählung“ in unserer geschichtlichen Erfahrung angeboten werden kann; Rahner kennt gleichzeitig das Kirchliche in der geschichtlichen Vergegenwärtigung Jesu Christi, dessen Präsenz in Raum und Zeit des Menschlichen das Institutionelle und Rechtliche erfordert und mitträgt. Deshalb ist die Kirche für mich nicht nur eine in der menschlichen Geschichte schwebende Idee/Botschaft Jesu Christi, die mehr oder weniger gelungen versucht, eine Gemeinschaft der Nachfolger/-innen Christi zu verwirklichen, sondern auch die Institution.<sup>360</sup>

---

<sup>360</sup> Der Begriff „Institution“ besitzt freilich verschiedene Bedeutungen. Im Verständnis der Sozialwissenschaften bezeichnet der Begriff Institution eine feste soziale Einrichtung, die das Zusammenleben der Menschen dauerhaft regelt und die verschiedenen Bedürfnisse ausgleicht.

Die Kirche als Institution ist einerseits Objekt einer oft berechtigten Kritik und ein Stolperstein für manche Menschen, aber sie ist als Institution auch die Partnerin für alles Menschliche in der Welt und somit eine wirklich wirksame Kraft in der Geschichte. Die ständige Frage bleibt, wann und wie die Kirche eine humanitätsrettende Institution werden kann, durch die die Identitätswahrung, die Integration verschiedener Glaubenserfahrungen, die Einheitsstiftung und Ermöglichung konkreter Freiheit in der Kirche in den Vordergrund treten kann.<sup>361</sup>

Die Problematik vom bedrohten Humanum und deren möglichen Auflösung (Projekt eines *Neuen Humanismus*) gehört zu den Leitthemen der fundamentaltheologischen Forschung am Institut der Theologischen Grundlagenforschung an der Wiener Universität. Kurt Appel als sein Vorstand rechnet zu den Gründen der humanistischen Krise, durch die die Menschheit heute insgesamt auf dem Spiel steht, vor allem einen positivistischen Zugriff auf unsere Welt, weiters die allgegenwärtigen narzisstischen Selbstprojektionen des Menschen und die Virtualisierungen aller Lebensbereiche. Mit dem Verlust einer Erfahrung der transzendenten Dimension des menschlichen Leibes geht eine Zeiterfahrung einher, in der Zeit entweder ein Zulaufen auf ein alles annihilierendes Nichts bedeutet oder in virtueller Richtungslosigkeit endet.

Nach K. Appel braucht man zum Aufbau eines Neuen Humanismus den Blick für die Verletzlichkeit, Berührbarkeit und Kontingenz des Lebendigen, worin er eine Möglichkeit der Begegnung mit Gott und der verlorenen Transzendenz sieht. Dieser Ansatz bringt eine neue Zeit- und Geschichtskonzeption mit sich, in der die Zeit als eine Art „zweiter Haut“ des Menschen im Sinne eines Geflechtes vergangener und zukünftiger Verletzungen, Berührungen und Berührungsmöglichkeiten durch den Anderen verstanden wird. Eine besondere Ausdrucksform dieser „Haut“, dieser Zeit mit Inhalt, bildet dabei die Bibel, die gewissermaßen als kollektiver sensibler Körper der Menschheitsgeschichte betrachtet

---

<sup>361</sup> Im Fall der Kirche hat der Begriff Institution oft negative Konnotationen, aber wenn „in der Kirche die Vermittlung zwischen Institution und Charisma gelingt, kann sie ihrem Auftrag gerecht werden, sichtbares, sinnenfälliges und wirksames ‚Zeichen der Nähe und Liebe Gottes‘ (Gemeinsame Synode, 241) zur Erlösung und Vollendung seiner Schöpfung in Jesus Christus zu sein.“ In: A. Franz, W. Baum, K. Kreuzer (Hg.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Institution*, 210.

werden kann, deren letzte Dimension das Fest des „siebenten Tages“ ist, in der die Verletzbarkeit und Berührbarkeit des Menschen als Bedingung der Möglichkeit von Gottesbegegnung gefeiert wird.<sup>362</sup>

K. Appel spricht in diesem Zusammenhang von der Kirche als von einem Netzwerk oder einer Textur solcher Berührbarkeit, mehrmalig von einer „zweiten Haut“,<sup>363</sup> weshalb man von einer Institution sprechen darf, die in einer ergreifbaren Fortschreibung der biblischen Botschaft durch Worten und Taten weitergeht und so durch diese Gravur ihre Aufgabe in der Zeit und in der Geschichte mit einem menschenschützenden Inhalt erfüllt.

K. Rahner wurde mehrmals vorgeworfen, dass er die Geschichte (bzw. die Berührbarkeit von ihr) in seinem theologischen Ansatz ungenügend bzw. gar nicht berücksichtige. Andererseits hat Rahner eindeutig die anthropologische Dimension der Theologie wahrgenommen, gelebt und reflektiert. Es ist richtig, wiederholt daran zu erinnern, dass das allgemein Menschliche bei ihm immer dem präzise Kirchlichen oder Katholischen vorangegangen ist, und wenn die geschichtliche Dimension des christlichen Glaubens irgendwo berücksichtigt werden musste, so gerade beim Thema der Kirche. Die Kirche ist doch nach K. Rahner die geschichtliche Vergegenwärtigung Jesu Christi, dessen Präsenz in Raum und Zeit des Menschlichen, und folglich auch das Ursakrament, und in diesem Sinne

---

<sup>362</sup> Vgl. mehr in: K. Appel, *Christentum als Sicht eines Neuen Humanismus. Geschichtstheologisch-Geschichtsphilosophische Erwägungen im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil* (Antrittsvorlesung von K. Appel an der Wiener Universität, 21.6.2012); auch die Webseite von K. Appel – Forschungsschwerpunkte: <http://www.kurt-appel.at>

<sup>363</sup> „Gott manifestiert sich in den Schrift gewordenen Berührungspunkten unserer Existenz. Diese Schrift hat ebenso die Gestalt eines universalen Kanons solcher Berührungserzählungen als ‚aufgehobener Geschichte wie die unendliche Varietät partikularer und persönlicher Fortschreibungen. Heute, so scheint es, ist der Blick für den damit gezeichneten Körper, in dem unsere Verletzungen, Feste und Geschichten eingraviert sind, verlorengegangen – kaum jemand käme auf die Idee, dass die Kirche im tiefsten Sinne vielleicht darin ihre genuine Existenzform hätte... Was hätte Kirche heute für eine Bestimmung, wenn nicht diese, Netzwerk oder Textur solcher Berührbarkeit, universale ‚zweite Haut zu sein. In: K. Appel, *Christentum als Sicht eines Neuen Humanismus*, 19, 24.

auch die eschatologische Präsenz oder Antizipation „des Festes, das als Epilog der Schöpfung gefeiert wird, das Fest, welches durch Ihn, den Christus bereitet ist“<sup>364</sup>.

Karl Rahner ist freilich nicht von den Kategorien Zeit und Geschichte bei seinem Denken ausgegangen, in seinem transzendentalanthropologischen Denken verweist er aber immer an die Einheit der Menschennatur, die allerdings nicht als eine gedankliche Summation aller Menschen gedacht war, sondern als ein menschliches Wesen, eine grundlegende Berufung zum Menschwerden. Freilich, er hätte nicht von einer Verletzlichkeit oder Berührbarkeit direkt gesprochen, aber sicher von einer Ansprechbarkeit des Menschen und zugleich von dessen Fähigkeit zum Hören und Antworten, was dem Menschen seine Entwicklung von der Ansprechbarkeit an zum wahren Menschsein ermöglicht. Und das war wieder als eine Ansprechbarkeit von Gott gemeint, oder ganz grundsätzlich als ein Angesprochen sein von Fragen, Aporien und Herausforderungen, die zum Menschen als Geheimnis angehören, was nicht zu weit von der erwähnten Verletzlichkeit entfernt ist.

Theologisch hat Rahner die Einheit der Menschheit durch den Sichtpunkt der Menschwerdung des Wortes Gottes betrachtet, wobei nach ihm dank dieser Menschwerdung eine Berufung zur übernatürlichen Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes für jeden Menschen, nicht nur für den explizit getauften Christen, bereits gegeben ist. Rahner hat damit eine real-ontologische Bestimmung des Wesens eines jeden Menschen formuliert, zugleich hat er in der Verknüpfung an die Fleischwerdung des Wortes Gottes die Angehörigkeit der Dimension vom Geschichtlichen und Sichtbaren betont.<sup>365</sup>

In der Entfaltung dieser Überlegung ist es folglich zu der bekannten Theorie des „anonymen Christen“ gekommen. Es ist Rahner letztlich um die ganz konkrete Einheit der Menschen gegangen, um ein Herausstellen, dass es zwischen den Menschen und den Christen keinen *Eisenvorhang* gibt, dass vor Gott in einem grundlegenden Sinn alle Menschen die Kinder Gottes sind. Deshalb hat Rahner seine Überlegungen so entfaltet und sagen konnte:

---

<sup>364</sup> K. Appel, *Christentum als Sicht eines Neuen Humanismus*, 24.

<sup>365</sup> Vgl. A. Raffelt / H. Verweyen, *Karl Rahner*, 75-81.

Vollzieht somit der Mensch als geistige Person in der totalen Entscheidung über sich selbst seine „Natur“, so ist diese personale Entscheidung konkret auch unvermeidlich eine Stellungnahme für oder gegen die übernatürliche Berufung des Menschen zur Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes.<sup>366</sup>

Zu dieser Lage der totalen Entscheidung, die immer auch grundlegendes Existenzrisiko (oder verletzliche Existenz) bedeutet, fügte Rahner in einer Bemerkung an:

...dass jede Freiheitsentscheidung nicht nur faktisch im Alltag, sondern wesentlich immer und aus dem Wesen einer endlichen, am einzelnen Gegenstand sich realisierenden Freiheit heraus Tat ins Unübersehbare, Übergabe oder Selbstverweigerung vor dem Unbeherrschbaren und Unüberschaubaren, (blinder) Gehorsam oder Ungehorsam, Bereitschaft oder Verweigerung ist, über sich vom unbekanntem Größeren her verfügen zu lassen.<sup>367</sup>

In meinem Verständnis ist die Kirche folglich in diesem rahnerschen Zusammenhang das gemeinsame Voranschreiten der einzelnen menschlichen Existenzen, die das Risiko des Gehorsams dem in Christo mindestens teilweise bekannten Größeren gegenüber aufnehmen und aus diesem Risiko hoffnungsvoll ihre Lebensgeschichten zu Heilsgeschichten verwandeln, gestalten und realisieren. Durch dieses gemeinsame Voranschreiten (in den Worten von K. Appel im Netzwerk und in der Textur der Berührbarkeit mitten in dem Risiko der Nachfolge), kann die Bestimmung der Kirche auch als Institution wieder entdeckt werden.

Vor dem Hintergrund der postkommunistischen und postmodernen Zeit empfiehlt Hans-Joachim Höhn der Kirche, eine „kritische Zeitgenossenschaft“ zu betreiben. Diese Bestimmung kann mit Blick auf eine Aussage von J. Werbick scheinbar widerlegt werden, wenn er von der Kirche als Antiinstitution schreibt, die „sich gegen die Logik der gegenwärtigen Selbstbehauptung und Aneignung stellen werde“<sup>368</sup>. Letztlich ist eine

---

<sup>366</sup> K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“*, in: *Schriften zur Theologie II*, 88.

<sup>367</sup> K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“*, 88.

<sup>368</sup> Mehr im I. Teil dieser Arbeit, im Kapitel: *Die Kritik an der Kirche als „unmöglicher Institution“*, 31ff.

Antiinstitution auch eine Institution, nur – und das sollte der Typus der Kirche sein – dass dieses Institutionelle im Vollzug der Kirche dem Reich Gottes verbunden ist, nicht dem Antireich von gegenmenschlichen Machtinteressen. In diesem Sinne spricht H-J. Höhn berechtigt davon, dass die Kirche keine Gegenwelt errichtet, sondern die *kritische* Zeitgenossenschaft pflegt.

Damit ist eine Präsenz der Kirche in der Welt gemeint, die ebenso einem „aggiornamento“ wie einem „ressourcement“, d. h. einer Erneuerung aus den Quellen des Christseins entstammt. Sein Tenor ist nicht die Anpassung, sondern die Resonanzfähigkeit der Kirche für eine sich dramatisch verändernde Welt. Nicht die Errichtung einer Gegenwelt, sondern Solidarität mit der Welt ist ihr Thema. Nicht ein Bruch mit allen Traditionen, sondern ihre Erneuerung durch die Rückbindung an die Dynamik des Ursprungs prägen die konziliaren Reformimpulse. Das Konzil forderte auch die Theologie und die Kirche dazu auf, ihre Lesart der Zeit und ihrer Zeichen nicht allein aus der Gegenwart, die sie deuten will, zu beziehen, sondern vom Evangelium her. Insofern ist damit eine „produktive Ungleichzeitigkeit“ gewährleistet.<sup>369</sup>

Vom Evangelium oder der Bibel insgesamt her und zugleich im Strom der Zeit sucht K. Appel die Berührbarkeit des Menschen und eine neue Schutzschicht, eine „zweite Haut“ für den Menschen von heute. Von der Menschwerdung des Wortes Gottes aus entwarf K. Rahner seine Theologie für den Alltagsmenschen. Von diesen Versuchen ausgehend eine Humanitätsrettung zu entwerfen, habe auch ich versucht, den Entwurf von der Kirche als Freiheitsraum und Institution dieser Humanitätsrettung für die Menschen von heute herauszustellen und zu bezeugen.

---

<sup>369</sup> Vgl. H.-J. Höhn, *Fremde Heimat Kirche/ Glauben in der Welt von heute*, 42-43.



## **Zusammenfassung**

Die Ortskirchen im ehemaligen (kommunistischen) Ostblock haben nach dem zweiten Weltkrieg eine außerordentlich interessante Epoche erlebt. Diese Epoche war nicht nur eine Zeit der Verfolgung der Kirche, sondern auch eine Gelegenheit zu einer Überprüfung und Unterscheidung, was an der Kirche zeitspezifisch oder sogar historisch hemmend entstanden ist und was zum wirklichen Wesen der Kirche gehört. Während der Auseinandersetzung der Kirche mit den ihr feindlichen Mächten hat sie sich als eine menschenwürdige Alternative präsentiert und die Erwartungen erweckt, dass die positive Erfahrung mit der Kirche in ein Zeugnis einer den Neuen Humanismus stiftenden Alternative für die Gesellschaft verwandelt werden kann.

Ich finde, dass die Erfahrungen, die in und mit der Kirche während der Verfolgungszeit gemacht wurden, nicht nur zeit- und regionalbeschränkte Erscheinungen sind, sondern allgemeine und wertvolle Erfahrungen darstellen, die ein wichtiges Zeugnis für die ganze Kirche in der Welt ablegen. Wie bekannt ist, besteht die katholische Kirche im Norden (vor allem in Europa) seit den Anfängen der Neuzeit in wachsender massiver Entfremdung von der neuzeitlichen Politik und Kultur. Und aufgrund mannigfaltiger Gründe verliert sie sowohl dauerhaft ihre Mitglieder/-innen, als auch ihre realgesellschaftliche Relevanz. Im Süden wiederum steht die Kirche vor den Herausforderungen, die mit der belastenden sozialen Situation zusammenhängen. Es ist dabei klar, dass für die deprimierende soziale Situation von Millionen Menschen in einem hohen Maß die Menschen aus dem ehemaligen christlichen Norden verantwortlich sind, weil die Kolonisierung und die daraus folgende Ausbeutung der Menschen- und Naturressourcen in der sog. Dritten Welt gleichzeitig mit der christlichen Mission geschehen war.

Die Ortskirchen des heutigen Mittel- und Osteuropas gehören nicht zu den Kirchen, die im Rahmen der Weltkirche die Tendenzen prägen, dennoch gewannen sie in den Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg wertvolle Erfahrungen, die sowohl entscheidend zur Überwindung der Entfremdung zwischen Kirche und Gesellschaft in dem heutigen säkularen Europa beitragen können, als auch zur Überwindung der Ungerechtigkeiten, die (auch) durch die Christen aus dem ehemaligen christlichen Europa im Süden bewirkt

wurden. Die Ortskirchen von Mittel- und Osteuropa wurden unter dem Druck der totalitären kommunistischen Regime auf ihr bloßes Wesen reduziert, wodurch das befreiende und humanitätsrettende Potential der Kirche aufs Neue entdeckt werden konnte. Mit diesem befreienden Potential der Kirche beschäftigt sich die vorliegende Arbeit, die die Ambition hat, die Kirche sowohl in ihrer Botschaft, als auch in ihrer institutionellen Praxis als ein Freiheitsraum zu bezeugen und fundamentaltheologisch dieses Zeugnis zu überprüfen, wobei die Tragweite dieser Erfahrungen mit der Hilfe von Karl Rahner untersucht und bestätigt wird.

Aufgrund der Erfahrungen aus der Verfolgungszeit wird die Kirche nicht als eine zeitweilige oder zufällige Trägerin der befreienden Hoffnungen und Erwartungen dargestellt, sondern von ihrem Wesen her aus dem Evangelium als Raum der Freude und Freiheit und Institution der Humanitätsrettung. Karl Rahner hat dabei die Rolle des theologischen Begleiters, und die Erfahrungen in und mit der Kirche vor dem Hintergrund der kommunistischen und postkommunistischen Gesellschaft schaffen eine Referenzbasis. Die theologische Ansätze Rahners zu kirchlichen Fragen und Themen dienen der Erklärung, wie das Wesen der Kirche aufzufassen ist, woher die Freiheit in der Kirche und von der Kirche eigentlich stammt und wo sie auffindbar ist. Unter den Texten Rahners zur ekklesiologischen Thematik sind diejenigen Aussagen für die vorliegende Arbeit besonders wertvoll, bei denen der Kirchenbegriff bei Karl Rahner erkennbar ist, und was die Darstellung des Freiheitscharakters der Kirche selbst betrifft, ist besonders die Kirchenvision Rahners von Interesse, wie er sie in seinem Text zur Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands in den Jahren 1971-1975 (die die Ergebnisse des II. Vatikanums in die Bedingungen der Kirche in der BRD übertragen sollte) präsentierte.

Die Reflexion der Erfahrungen in und mit der Kirche vor dem Hintergrund der kommunistischen und postkommunistischen Gesellschaft (vor allem in der Slowakei) wird in der vorliegenden Arbeit als Zeugnis verstanden, dass viele Kirchenvisionen Rahners (und letztlich die offeneren Ansätze des II. Vatikanums) unter den schwierigen Bedingungen der verfolgten Kirche überprüft und mannigfaltig realisiert wurden, einer Kirche, die sich vielerlei Hinsicht den Erfahrungen des Kirchenteils in Lateinamerika nähert, der auf der Seite der Ausgeschlossenen steht und als Zeichen der Befreiung wahrgenommen wird.

Bezüglich der Auffassung von der Kirche entstand seit Beginn der Neuzeit und der Reformation ein Streit, der aus mehreren Gründen bis heute andauert. Während der theologischen und machtpolitischen Kämpfe um die Frage, wo die echte Kirche Christi auffindbar ist, kam es zu einer gegenseitigen Entfremdung zwischen der Kirche und dem neuzeitlichen Menschen (vor allem in Europa). Am Anfang dieser gegenseitigen Entfremdung standen verschärfte Krisenerfahrungen des Menschen, die mit dramatischen politisch-sozialen und religiös-kirchlichen Veränderungen und einer damit verbundenen Relativierung der traditionellen Vorstellungen von der festen kosmischen und irdischen Ordnung zusammenhingen. Der neuzeitliche Mensch entdeckte in einer Reaktion auf diese Krisenerfahrungen unter dem Namen der subjekthaften Freiheit in sich selbst eine unbedingte Instanz – eine autonome Vernunft, die als ursprüngliche Instanz wahrer Einsicht, Prüferin aller Wahrheitsansprüche und Geltungsgrund der Wahrheit angenommen werden will.

Viele neuzeitliche Denker begrüßten die neu geborene Autonomie des Menschen und die Freiheit der Subjektivität; die entscheidenden Kreise der Kirche teilten jedoch aus mehreren Gründen diese optimistische Meinung nicht. Es war klar, dass die neuzeitlichen Schlüsselbegriffe von Subjektivität, Freiheit, Vernunft und Autonomie nicht als ganz fremd für die christliche Botschaft und die christliche Kirche beurteilt werden dürfen, dennoch schien es vielen so zu sein, dass sich diese Begriffe in ihrer neuen Wahrnehmung nicht nur in einer Spannung, sondern im Gegensatz zur christlichen Auffassung befinden (Autonomie gegen Theonomie). Demzufolge wird die Existenz der Kirche als Institution für den neuzeitlichen Menschen bei seinem Misstrauen jeder Institution gegenüber zu einem „Anstoßstein“.

Im Unterschied zu vielen anderen in der katholischen Kirche gehört Karl Rahner zu den Denkern, die die von neuzeitlicher Philosophie gestellten Aufgaben für das Reflexionsniveau ihrer Theologie angenommen haben und neben aller notwendigen Kritik die neuzeitliche Anthropozentrik auch positiv bewerteten. Die Ekklesiologie Rahners entwickelte sich parallel konsequent vor dem Horizont der aktuellen Fragestellungen und Herausforderungen, die die moderne Geschichte erregten.

In allen von einer Form der Totalität, Diktatur oder Verfolgung heimgesuchten Ländern gibt es gemeinsame wertvolle Erfahrungen mit der Kirche. Die Kirche wurde unter den

belastenden Bedingungen ein Freiheitsraum für Unterdrückte und Marginalisierte, Raum nicht nur für das geistige Überleben der Einzelnen, sondern auch Raum, in dessen Rahmen konkrete Schritte zu einer Überwindung der gesellschaftlichen und kulturellen Geschlossenheit unternommen werden konnten. Das Bezeugen der Kirche als Freiheitsraum beinhaltet in sich selbst die notwendige Frage, ob die Kirche ein Freiheitsraum nur unter einem äußerlichen Druck wird (im Interesse des eigenen Überlebens), oder ob sie unter dem Druck zu ihrem Wesen nur rascher verschoben wird und so ihre eigenste Rolle leichter annehmen kann.

In Anlehnung an Rahner gilt es, die Kirche als Freiheitsraum so darzustellen, dass sie dank der Erfahrungen mit der Begabung vom Hl. Geist lebt (der die Freiheit selbst ist), in den Vordergrund nicht sich selbst, sondern Gott stellt. Sie ist bewusst das Zeichen der Fortsetzung des Ursakramentes, des Christus, und so die Greifbarkeit, das ursprüngliche sakramentale Zeichen des Pneumas, der Freiheit unserer Freiheit. Und diese im Glauben angenommene Wirklichkeit wird dann der Grund für die Aufnahme der Aufgabe, die Kirche als notwendige Vorkämpferin wahrer Freiheit mitten in der heutigen Welt anzuschauen und zu gestalten.

Die freiheitlichere Auffassung Rahners von der Kirche verdankt sich seines transzendental-anthropologischen Ansatzes und seiner theologischen Reflexion, die das moderne Selbst- und Weltverständnis des Menschen ernst nimmt. Rahner nahm den Menschen in seinem unmittelbaren Verhältnis zu Gott wahr und zugleich ergriff er dieses Gott-Mensch-Verhältnis in seiner grundsätzlichen Geschichtlichkeit. Die Kirche nach Karl Rahner ist dann vor allem nicht eine Institution mit göttlichem Recht, sondern die Frucht der Gnade Gottes (der Selbstmitteilung Gottes), nicht eine eindeutig historisch erfassbare Stiftung Jesu Christi, sondern vielmehr ein Ergebnis seines Lebens, Todes und seiner Erhöhung zum Vater und daher die bleibende Gegenwart Christi in der Geschichte, das Grund- oder Ursakrament, das wieder vor allem im Akt des Glaubenswerdens von unten, – an der Basis, in den Ortskirchen zustande kommt.

Diese Auffassung Rahners führt zum Verständnis mit der neuzeitlichen Gesellschaft, in keinem Fall aber zu einer Anpassung, in der Sinn und Sendung der Kirche verloren gehen würden. Der Akzent Rahners auf einen persönlichen, freien Glaubensentschluss hilft gerade einem glaubenden Christen zu einem kritischen Verhältnis der Gesellschaft gegenüber und

zu den sie beherrschenden Mächten. Die Bearbeitung der bei Rahner typischen theologischen Themen wie Gnade, Selbstmitteilung Gottes, der universale Heilswille Gottes und Christologie führt letztlich zu einer solchen Relevanz der Kirche, die als „relative Relevanz“ benannt werden darf, da alle kategorialen Momente an der Kirche relativiert sind, um die freiheitlichere Auffassung der Kirche (das Wirken des Pneumas) in den Vordergrund stellen zu können.

Für einen christlichen Menschen, der einen Ausweg aus der privaten, gesellschaftlichen und auch kirchlichen Geschlossenheit sucht, ist es wertvoll, dass das transzendental-anthropologische Denken Rahners nicht in einer Spekulation verharret, sondern zu einer ganz konkreten Kirchengenese führt. Diese Vorstellungen und Visionen Rahners von der Kirche zu ihrer Selbst-Auffassung und ihrem Dienst für die Welt befinden sich zusammenfassend vor allem im Buch Rahners, das unter dem Titel *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* am Anfang der 70-er Jahre des 20. Jhs. anlässlich der Synode der deutschen Bistümer veröffentlicht wurde und als Ziel hatte, die Ergebnisse des II. Vatikanums für die Umstände der katholischen Kirche in Deutschland zu überdenken und möglichst auch auf sie zu übertragen.

Die Kirchengenese Rahners äußert und bestätigt, dass sein philosophisch-dogmatischer Kirchenbegriff das Konzept der Kirche als ein Freiheitsraum unterstützt. Karl Rahner hatte keine Angst vor einer fließenden Grenze zwischen „echten“ Christen (Kirchenangehörigen) und den dem Kirchenglauben Fernstehenden und blieb bei allem transzendental beeinflussten Denken ganz im Bild der Weltrealität, so dass er ohne irgendeine Engherzigkeit für eine Änderung der in der Welt herrschenden Umstände plädieren konnte. K. Rahner legte den Akzent auf die Offenheit in der Kirche und brachte vor allem gegen eine mögliche Getto- und Sektenmentalität zum Ausdruck: „Wenn und insofern die Kirche keine solche Sekte sein oder werden darf, muss sie eine offene Kirche wehren und bleiben“.

Die Kirche der offenen Türen ist nach Rahner eine Kirche, die zulässt, dass es Menschen gibt, die aus intellektuellen oder moralischen Gründen nicht ganz in dem einen oder anderen Punkt mit der offiziellen Kirchenlehre einverstanden sind, was aber nicht bedeutet, dass diese Menschen als sog. verlorene Schafe behandelt werden müssen. Schon aufgrund der Nächstenliebe ist es gestattet diese Menschen als Brüder zu betrachten, möglicherweise als Randsiedler, die gern im weiteren Umkreis der Kirche geistig und moralisch angesiedelt

sind. K. Rahner bemerkt dazu, er versuche nicht gleich mit konkreten pastoralen Anweisungen zu kommen, er wollte dafür nur theologische Koordinaten andeuten.

Solchen Aussagen gemäß für eine größere Offenheit der Kirche, ist es nach Rahner auch nötig, das Thema der Orthodoxie im Glauben zu beantworten. Dazu gibt Rahner nur eine Ausgrenzung: „Wo man nicht dem lebendigen Gott und Jesus als Herrn bekennt, ist man außerhalb der Kirche. Auch eine Kirche der offenen Türen ist kein Jahrmarkt.“ Bei dieser Offenheit kann sich nach Meinung Rahners die katholische Kirche mehr Mut gestatten, als die Kirchen der Reformation, weil die katholische Kirche mit der Existenz des Lehramts rechnet, das allerdings anstatt Verbote und Bedrohungen mehr eine missionarische Taktik einsetzen sollte, um all den Menschen, die sich nur partiell mit der Kirche und ihrem Glauben identifizieren, einmal die volle Selbstidentifikation zu ermöglichen.

Bei seinem Entwurf der Vision von der gesellschaftskritischen Kirche fühlte sich Rahner verpflichtet, zunächst zu dem Vorwurf Stellung zu nehmen, der das Engagement der Kirche im Dienst der Welt aus einem Horizontalismus heraus beschuldigt. Rahner antwortet auf diesen Vorwurf grundsätzlich so, dass Wesen und Sendung der Kirche von einem bloß innerweltlichen Humanismus radikal zu unterscheiden sind, zugleich aber muss man die kirchliche Weltverantwortung als die Aufgabe akzentuieren, die aus dem Wesen der Kirche selbst heraustritt. Gottesliebe und Nächstenliebe bedingen sich gegenseitig, und unter den heute geänderten gesellschaftlichen Umständen gilt es, nicht mehr die christliche Nächstenliebe nur auf die private Sphäre des Einzelnen zu beschränken. Ähnlich geht es nicht an, die menschliche Sünde nur als eine Privatsache zu begreifen, ohne auf die Sündhaftigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse hinzuweisen. Das Christentum soll generell nicht auf ein humanitäres Projekt reduziert werden, aber zugleich ist es notwendig, die Gefahr der rein privaten und zum Inneren eingestellten Auffassung von Christentum zu vermeiden.

Bei dieser Reflexion der rahnerschen Auffassung von der gesellschaftskritischen Kirche treten seine grundlegenden Konstanten wiederholt in den Vordergrund: unabdingbare Verantwortung der Kirche für die Welt; die Kirche muss sich nicht nur für eine Verbesserung, vielmehr um eine Veränderung gesellschaftlicher Umstände bemühen; sie muss ihr Bemühen um die größere Freiheit, Gerechtigkeit usw. in der Gesellschaft mit einem Bemühen um dasselbe im eigenem kirchlichen Raum in Einklang bringen; das

kirchliche Engagement in der Welt (Initiativen einzelner Christen) braucht nicht von vornherein „offiziell“ von einer kirchlichen Instanz gedeckt werden – normalerweise ist die Deckung durch ein christliches Zeugnis inmitten der Kämpfe um die Welt und ihre Humanisierung wirkungsvoller gesichert.

Die Erfahrungen der Ortskirchen Mittel- und Osteuropas aus deren Verfolgungszeit bieten eine Gelegenheit, die rahnersche Kirchengvision zu bezeugen und zu überprüfen. Die massive Verdrängung aller normalen (kategorialen) kirchlichen Strukturen führte nämlich dazu, dass die Kirchenexistenz natürlicherweise zum Wesen selbst reduziert wurde und das Freiheitspotential in der Kirche durch die Visionen und deren Verwirklichung zutage getreten ist. Während der Verfolgungszeit gab es in der Kirche eigentlich keinen Machtapparat, keine Machtstrukturen, keine gut funktionierende kirchliche Bürokratie, mit der ein Kirchenmitglied (oder ein Außenstehender) in einen Konflikt geraten würde. Das, was aus dem kirchlich institutionellen, möglich Machbaren an der Kirche geblieben ist, war nur das Wesentliche: das Evangelium Jesu Christi, als das verkündete und gelebte Vermächtnis, das gelebte Zeugnis seiner Nachfolgenden und ein Netz unterschiedlicher Verbindungen und Gemeinschaften; zu diesem Wesentlichen an der Kirche ist der Kampf hinzuzurechnen – sowohl um den Geist und die Wahrheit seitens der an Jesus als Christus Glaubenden, als auch deren Widersetzen dem Drang der von außen ankommenden antichristlichen Totalität. Dies alles war von Mensch zu Mensch abgestuft, entsprechend seiner persönlichen Möglichkeiten und Lebensumstände, seiner Nähe zur Kirche und zu dem kraftgebenden Eintauchen in die heilbringende Sache Jesu Christi. Grundsätzlich kann man dennoch sagen, dass das Wesen der Kirche zur Zeit ihrer Verfolgung am stärksten in den Vordergrund getreten ist und ausgestrahlt hat.

Diese Situation und die dadurch erweckte Atmosphäre haben Vorstellungen und Realisationen zum Leben gebracht, die in manchen Punkten den nachkonziliaren theologischen Ansätzen entsprechen. Alle diese Versuche um eine alternative Christenheit und Kirchlichkeit entwickelten sich im Bewusstsein und folglich auch in der Praxis stufenweise zu einem neuen Kirchenbild, das am ehesten dem Bild des II. Vatikanums von der Kirche als Volk Gottes entspricht. Dazu trugen mehrere Schichten der Kirche verschiedenartig bei: Priester aus der offiziellen Pastoralität, Angehörige der Verborgenen Kirche, die heftigen Kämpfer gegen Kommunismus und Atheismus, die

katholischen Dissidenten, die sich theologisch zum Geist des II. Vatikanums bekannten, und letztlich auch die Dissidenten, die mit mutigen Experimenten die Grenzen des offiziellen römischen Katholizismus überstiegen. Das alles hat zu einer Kirchenrelativierung geführt, genauer gesagt, zu einer Relativierung der äußerlichen (kategorialen) Kirchenstrukturen und Vorstellungen. Interessant ist dabei, dass alle erwähnten Initiativen und Projekte ohne genaueres Wissen der neueren theologischen Erkenntnisse, die im Kontext des II. Vatikanums entstanden sind, entwickelt wurden.

Es wurde von offiziellen kirchlichen Stellen bis heute nicht berücksichtigt, dass es neben unangenehmen Auswirkungen in den verfolgten Ortskirchen auch zu sehr positiven Äußerungen gekommen ist. Während der ca. vierzigjährigen Verfolgung hatte die Kirche eine sehr beschränkte Hierarchie, was andererseits zu einem Entstehen von mündigen, kritischen und verantwortlichen Christen geführt hatte. Diese Christen mussten sich daran gewöhnen, ohne Ratschläge von „oben“ zu existieren, sie wurden selbstständig und schufen alternative Gruppierungen (nah an den Basisgemeinden) mit heimlichen/halbheimlichen Priestern oder auch mit Laien in ihrer Leitung. Neben den offiziellen Kirchenstrukturen gab es so auch alternative Strukturen, die nicht nur außerhalb einer staatlichen Kontrolle waren, sondern lange Zeit auch ohne eine wirkliche hierarchische Betreuung. Ein Priester oder ein Laie konnte eine Autorität in diesen alternativen Strukturen nur mittels der Bewährung in der Praxis gewinnen, nicht aufgrund einer rein kirchenrechtlichen Maßnahme. Diese alternativen Strukturen waren dabei nicht streng von den offiziellen getrennt, sondern kooperierten nach Möglichkeiten auf der Ebene des gegenseitigen Vertrauens. In diesen Strukturen war es möglich, all das in der Kirche zu erleben (nicht immer und überall, doch sehr oft), wovon K. Rahner in seinem Buch geschrieben hat: Demokratisierung, Entklerikalisierung, Gewissensfreiheit, Überwindung der Übermoralisierung, auch Zusammenarbeit mit den Menschen außerhalb der Kirche (z. B. beim Thema der Menschenrechte).

Die praktische Inexistenz der offiziellen kirchlichen Hierarchie während der längeren Epoche hat das natürliche Entstehen der selbstständigen Gemeinschaften ermöglicht. Die traditionellen Leitungssubjekte der Kirche wurden durch neue Subjekte ergänzt/ersetzt: Es gab hierbei natürliche spirituelle Führer, freiwillige „amateurhafte“ Religionslehrer, die heimlichen Priester verschiedener Art (Arbeiterpriester, Intellektuellenpriester,

Künstlerpriester, Familienväter-Priester, heimliche Ordenspriester- und Brüder usw.), die offiziellen Priester, die neben ihrer „normalen“ Tätigkeit mit den Alternativen zusammenarbeiteten, die Frauen und Männer, die in den eigenen Privaträumen die Kontakte, die Organisation und eine Verbindung untereinander sicherten, und etwa die Theologen, die mehr Propheten als Lehrer wurden.

Das alles, was als das Wesen der Kirche in der Zeit der Verfolgung klarer präsent und von vielen Menschen so auch wahrgenommen wurde, sollte keinesfalls nur die Sache einer begrenzten Periode bleiben, sondern kann vielmehr die Auffassung der Kirche von Karl Rahner und weiteren progressiveren Theologen bestätigen, die mit der zukunfts-offenen Kirchengvision angetreten sind. Aufgrund dieser Erfahrungen kann man bezeugen, dass die Kirche damals am besten funktioniert hat, als sie auf ihr eigenes Wesen reduziert wurde. Nach der Auffassung K. Rahners beruht dieses Wesen nicht nur auf den unterschiedlichen, geschichtlich gewachsenen Momenten, sondern auch auf ihrem Ursprungspunkt in der Gnadeninitiative Gottes durch Jesus Christus und in der Annahme seiner Gnade, und auch in ihrer Beantwortung seitens des Menschen. Daher bleibt Jesus Christus der Ausgangspunkt und somit das Wesen der Kirche. Gleichzeitig kommt die Akzeptanz Jesu Christi als dem nachzufolgenden Herrn seitens seiner Jünger/-innen zu diesem Wesen hinzu, und das sowohl in der individuellen als auch in der gemeinschaftlichen Dimension dieser Nachfolge. Aus dieser Nachfolge entsteht eine Gemeinschaft der Menschen, die die Glaubensgemeinde, die Gemeinschaft der Nachfolgenden sind, also die Kirche Christi.

Das Bezeugen von der Kirche als Freiheitsraum wird paradoxerweise momentan von den Vorstehern der Kirche in Mittel- und Osteuropa selbst gehemmt, weil sich zurzeit diese Ortskirchen in einer innerlichen Spannung befinden und von verschiedenen Ängsten vor der postmodernen Welt besessen sind. Es war für viele in der Kirche, die die kommunistische Totalität erlebten, diese Veränderung der Kirchenrolle während der totalitären Umstände schwer anzunehmen – die Umkehr von der Kirche als Hüterin der Wahrheit oder Bastion der Sicherheit zur Kirche als ein Weg zur Freiheit oder rahnerisch: zu einer Vorkämpferin für die Freiheit.

Dabei geht es um die beweisbare Realität, dass sich die Kirche (zumindest ein relevanter Teil von ihr) unter der Macht des antichristlichen totalitären Regimes vor der Öffentlichkeit als gesellschaftliche Größe (auch in institutioneller Gestalt) bewährte, die nicht nur um

eigene Interessen kämpft, sondern auf der Seite des Menschen steht und für die Menschlichkeit engagiert ist. Damit brach die Kirche sowohl die äußere als auch die eigene Geschlossenheit auf und begann sogar, die Offenheit selbst zu repräsentieren. Diese Offenheit konnte die Kirche gerade deshalb äußern, da sie unter Druck mehr zum ihrem Wesen hingeführt wurde. Mit Hilfe der offeneren Einstellung zur Reflexion und zu den eigenen Erfahrungen (wie es die Theologie Karl Rahners repräsentiert) könnte die Kirchengvision Rahners als realisierbare Realität demzufolge bestätigt und in die neuen Umstände der postchristlichen/postsäkularen Gesellschaft von heute hilfreich übertragen werden.

Die Erfahrung mit der Kirche als Freiheitsraum, der sich unter den Bedingungen der Praxis und der kritischen Reflexion bewährt hat, liefert auch einen Beitrag zur Auflösung der Problematik vom zurzeit bedrohten Humanum, weil sie den Blick für die Verletzlichkeit, Berührbarkeit und Kontingenz des Lebendigen ermöglicht, worin sich eine Möglichkeit der Begegnung mit Gott und der verlorenen Transzendenz befindet.

Wir können nur dankbar sein, dass diese offenere, die Geschlossenheit des Menschen aufbrechende Auffassung von der Kirche momentan von dem Hauptzeugen der Botschaft Christi in der Kirche unterstützt wird, wenn Papst Franziskus zum Verlassen der kirchlichen Bequemlichkeit und Verschlossenheit auffordert, ohne Angst sich dabei zu verletzen oder zu beschmutzen (vgl. *Evangelii gaudium* 49). Es ist zu hoffen, dass diese Verwandtschaften zwischen der befreienden Erfahrungen von der Kirche aus der Verfolgungszeit und der Kirche, die sich entschieden hat, an die Peripherie der heutigen Welt hinauszugehen, auch ein Zeichen dafür ist, dass der Ansatz von der Kirche als Freiheitsraum und als Institution der Humanitätsrettung nicht in eine Traumleere führt und dort endet, sondern eine Verankerung mitten in der Lebensrealität erreicht.



# Literaturverzeichnis

## Primärliteratur

Karl Rahner:

### Aus den Schriften zur Theologie (ST)

*Die Freiheit in der Kirche*, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie II, Zürich-Einsiedeln-Köln <sup>8</sup>1968, 95-114.

*Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“*, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie II, Zürich-Einsiedeln-Köln <sup>8</sup>1968, 7-94.

*Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen*, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie 13, Zürich-Einsiedeln-Köln 1978, 11-47.

*Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt*, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie 10, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 547-567.

*Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie 14, Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, 73-90.

*Kirche und Parusie Christi*, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln-Zürich-Köln <sup>2</sup>1968, 348-367.

*Priesterliche Existenz*, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie III., Zürich-Einsiedeln-Köln 294, 285-312.

*Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie 15, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, 373-408.

*Theologie und Anthropologie*, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 43-65.

*Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln-Zürich-Köln <sup>5</sup>1967, 51-99.

*Über den Begriff des „Ius divinum“ im kath. Verständnis*, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie V, Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 249-277.

*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie V, Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 115-135.

*Zur Enzyklika „Humanae vitae“*, in: K. Rahner, Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 276-301.

### **Aus den Sämtlichen Werken (SW)**

*In eigener Sache: Zur Kritik an „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ – eine Antwort des Kritisierten an seine Kritiker*, in: Karl Rahner, Sämtliche Werke, Bd. 24/2, Das Konzil in der Ortskirche. Schriften zu Struktur und gesellschaftlichem Auftrag der Kirche, Freiburg im Br. 2011, 580-584.

*Selbstmitteilung Gottes*, in: Sämtliche Werke, Bd. 17/2, Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973, Freiburg im Br. 2002, 1280-1284.

*Das Konzil in der Ortskirche. Schriften zu Struktur und gesellschaftlichem Auftrag der Kirche*, in: Sämtliche Werke 24/1, Freiburg im Br. 2011.

### **Andere Veröffentlichungen**

*Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre*, hrsg. v. G. Sporschill, Wien-München<sup>3</sup>1986.

*Das Konzil – ein neuer Beginn*. Mit einer Hinführung von Karl Kardinal Lehmann, hrsg. von Andreas R. Batlogg und Albert Raffelt, Freiburg im Br. 2012.

*De Gratia Christi, Oenipotente* (Innsbruck). Ts. <sup>5</sup>1959/60 (<sup>1</sup>1937/38).

*Ekklesiologische Grundlegung*, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. I, Freiburg-Basel-Wien 1964, 117-148.

*Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München<sup>2</sup>1957 (im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz).

*Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlass seines 70. Geburtstages*, in: Herder-Korrespondenz, Nr. 28/1974.

*Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg im Breisgau<sup>5</sup>1984.

*Herders Theologisches Taschenlexikon*, Band 4, hrsg. von Karl Rahner, Freiburg im Br. 1972/1973.

*Kleines Konzilskompendium* (mit Herbert Vorgrimler), Freiburg im Breisgau <sup>29</sup>1966.

*Lebenslauf*, in: *Entschluss*, Zeitschrift für Praxis und Theologie, Wien, Nr. 10/1977.

*Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Neuausgabe mit einer Einführung von J. B. Metz, Freiburg im Br. 1989. (Erste Ausgabe 1972.)

### **Sekundärliteratur**

Appel, Kurt: *Christentum als Sicht eines Neuen Humanismus. Geschichtstheologisch-Geschichtsphilosophische Erwägungen im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil*, Antrittsvorlesung von K. Appel an der Wiener Universität, 21.6.2012.

Batlogg, Andreas R. (mit weiteren Autoren): *Der Denkweg Karl Rahners / Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz <sup>2</sup>2004.

Biser, Eugen: *Glaubensprognose*, Graz-Wien-Köln 1991.

Brugger, Walter: *Filosofický slovník* (Philosophisches Wörterbuch), Praha 1994.

*Die Bibel. Die heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes*, deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hrsg. von Diego Arenhoevel, Alfons Deissler, Anton Vögtle, Leipzig 1969.

Essen, Georg: „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, in: K. Müller (Hg.): *Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 23-44.

Fiala, Peter / Hanuš, Josef: *Koinótés. Felix M. Davídek und skrytá církev* (F. M. Davídek und die Verborgene Kirche), Brno 1994.

Franz, Albert / Baum, Wolfgang / Kreutzer, Karsten (Hg.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Institution*, Freiburg im Br. 2007.

Franzen, August: *Kleine Kirchengeschichte* (tschechische Ausgabe), Praha 1992.

Franziskus, Papst: *Evangelii Gaudium*, Apostolische Exhortation, Rom 2013.

Fukuyama, Francis: *Das Ende der Geschichte*, München 1992.

- Gibellini, Rosino: *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995.
- Guardini, Romano: *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, Würzburg 1936.
- Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am M., <sup>3</sup>1981.
- Halík, Tomáš: *Víra a kultura* (Glaube und Kultur), Praha 1995.
- Hilberath, Bernd Jochen: *Karl Rahner*, Mainz 1995.
- Höhn, Hans-Joachim: *Fremde Heimat Kirche*, Freiburg im Br. 2012.
- Imhof, Paul / Biallowons, Hubert (Hg.): *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf 1986.
- Johnson, Paul: *Dějiny 20. století* (A History of the 20th Century), Praha 1991.
- Kamphaus, Franz: *Die Predigt und ihre Hörer*, in: Karljosef Lange (Hg.), *Das Wort an die Gemeinde. Predigthilfen zu den Perikopen der neuen Leseordnung. Markusjahr I, Evangelien*, Leipzig 1972, 7-12.
- Kasper, Walter: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987.
- Knoch, Otto: *Zur neuen Perikopenordnung*, in: Karljosef Lange (Hg.), *Das Wort an die Gemeinde. Predigthilfen zu den Perikopen der neuen Leseordnung. Lukasjahr II, Evangelien*, Leipzig 1971, 11-18.
- Küng, Hans: *Erfahrungen, die in die Zukunft weisen. Grundsätzliche Erwägungen zum kirchlichen Leitungsdienst*, in: E. Koller, H. Küng, P. Križan (Hg.), *Verratene Prophetie. Die tschechoslowakische Untergrundkirche zwischen Vatikan und Kommunismus*, Luzern 2011.
- Lehmann, Karl: *Karl Rahner und die Kirche*, in: Lehmann (Hg.): *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, München-Zürich 1984, 120-135.
- Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Bd. 14, Freiburg im Br.<sup>2</sup> 1968.
- Metz, Johann Baptist: *Fehlt uns Karl Rahner? oder: Wer retten will, muss wagen*, in: Karl Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg im Br. 1989, 9-24.
- Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz <sup>4</sup>1984.

- Metz, Johann Baptist: *Memoria passionis*, Freiburg im Br. 2006.
- Metz, Johann Baptist: *Suchbewegungen am Ende des zweiten Jahrhunderts. Über die Zukunftsfähigkeit des Christentums*, in: HerKorr 40/1986.
- Metz, Johann Baptist: *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in: Aufbruch und Kontinuität, Theologisches Jahrbuch 1988 (hg. von Wilhelm Ernst, Konrad Feiereis, Sieger Hübner, Claus-Peter März), Leipzig 1988, 81-83.
- Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*, Mainz <sup>5</sup>1985.
- Moltmann, Jürgen: „*Politische Theologie*“, in *Umkehr zur Zukunft*, in: R. Gibellini: Handbuch der Theologie, Regensburg 1995.
- Moravčík, Karol: *Vorwort zu der slowakisch-tschechischen Auflage*, in: Zradené proroctvo (Verratene Prophetie), Prešov 2011.
- Müller, Klaus (Hg.): *Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998.
- Nandrásky, Karol: *Na prelome vekov? (In Umbruch der Epochen?)*, in: Slovenské pohľady 1994/10.
- Nandrásky, Karol / Sklenka, Imrich: *O kresťanstve a dnešku (Das Gespräch über das Christentum und das Heute)*, in: Filozofia 5/1992.
- Peters, Tiemo Rainer: *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*, Mainz 1998.
- Pöhlmann, Horst Georg: *Gottes Denker*, Reinbek bei Hamburg 1984.
- Popper, Karl Raimund: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I. und II.*, München <sup>5</sup>1977.
- Prachár, Július Marián: *Zusammenarbeit in der Kirche (Diplomarbeit)*, Wien 1993.
- Raffelt, Albert / Verweyen, Hansjürgen: *Karl Rahner*, München 1997.
- Reikerstorfer, Johann: *Thesenblatt (Studienunterlagen), §1 Zum Fundamentaltheologischen Anspruch der Ekklesiologie*, Wien, 1996.
- Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hg.): Schlagwort: *Moderne; Neuzeit*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel-Stuttgart 1984, 54-66; 782-797.

Schmolly, Walter: *Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug*, Innsbruck 2001.

Schmolly, Walter: *Karl Rahners systematischer Verstehensansatz der Kirche*, in: R. Siebenrock (Hg.), *Karl Rahner in der Diskussion*, Innsbruck 2001.

Schöndorf, Harald (Hg.): *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Freiburg 2005.

Schwerdtfeger, Nikolaus: *Der anonyme Christ in der Theologie Karl Rahners*, in: M. Delgado – M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Hildesheim 1994.

Schwerdtfeger, Nikolaus: *Gnade und Welt*, Freiburg im Br. 1982.

Siebenrock, Roman Anton: *Aus der Mitte in die Welt/ Karl Rahner – aus der Generation „danach“*, in: *Christ in der Gegenwart* (Nr. 9/2004).

Siebenrock, Roman Anton: *Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie*, in: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann, *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Hildesheim 1994.

Siebenrock, Roman Anton (Hg.): *Karl Rahner in der Diskussion, Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse*, Innsbruck 2001.

Sobrino, Jon: *Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund*, Würzburg 2007.

Steinfurt, Dirk: *Societas Sympathica. Die Zukunft der Kirche nach Dietrich Bonhoeffer und Karl Rahner*, Münster 1997.

Theobald, Ch.: *Die Kirchenkonstitution Lumen gentium*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite vatikanische Konzil*, Freiburg im Br. 2012, 201-220.

Tischner, Józef: *Medzi slobodou a porobou* (Zwischen Freiheit und Knechtschaft), Bratislava 2001.

- Verweyen, Hansjürgen: *Der Weltkatechismus, Therapie oder Symptom einer kranken Kirche*, Düsseldorf, <sup>2</sup>1994.
- Vorgrimler, Herbert: *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004.
- Vorgrimler, Herbert: *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg im Breisgau 1985.
- Wassilowsky, Günther: *Kirchenlehrer der Moderne: Ekklesiologie*, in: A. Batlogg (mit weiteren Autoren), *Der Denkweg Karl Rahners*, Mainz <sup>2</sup>2004.
- Wassilowsky, Günther: *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck 2001.
- Weger, Karl-Heinz: *Karl Rahner*, Freiburg im Breisgau 1978.
- Werbick, Jürgen: *Die Kirche/Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg im Breisgau 1994.
- Werbick, Jürgen: *Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche*, in: K. Müller (Hg.): *Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 389-409.
- Wess, Paul: *Und behaltet das Gute*, Thaur bei Innsbruck 1996.
- Wess, Paul: *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, Graz 1970.
- Wulf, Friedrich: *Verkündigung als geistliches Vorgang*, in: Karljosef Lange (Hg.), *Das Wort an die Gemeinde. Predigthilfen zu den Perikopen der neuen Leseordnung. Markusjahr II, Evangelien*, Leipzig 1973, 7-17.
- Zulehner, Paul Michael: *Aufruf zum Ungehorsam. Taten, nicht Worte reformieren die Kirche*, Ostfildern 2012.
- Zulehner, Paul Michael: *Kirche umbauen, nicht totsparen*, Ostfildern 2009.
- Zulehner, Paul Michael: *Kirchenvisionen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus*, Ostfildern 2012.
- Zvěřina, Josef: *Teologie agapé II. (Agapétheologie)*, Praha 1994.
- Zvěřina, Josef: *Pět cest k radosti (Fünf Wege zur Freude)*, Praha 1995.

Židek, Pavol: *Podiel kresťanstva na súčasnom stave slovenskej občianskej spoločnosti* (Anteil des Christentums am gegenwärtigen Zustand der slowakischen bürgerlichen Gesellschaft.), in: Sociológia 5/96, Bratislava 1996.

## **Abstract**

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Kirche als Freiheitsraum, wobei die befreienden Erfahrungen der Ortskirchen in den ehemaligen kommunistischen Ländern Europas (vor allem in der Slowakei) berücksichtigt und bewertet werden. Die Tragweite dieser Erfahrungen wird mit Hilfe von Karl Rahner – als theologischem Begleiter – untersucht und bezeugt.

Die Theologie von Karl Rahners erfüllt bei dieser Arbeit auch die Rolle einer Überbrückung zwischen dem vorkonziliaren theologischen Denken, das sich dank der langjährigen Isolation und neueren Befürchtungen vor kulturellem und theologischem Liberalismus in den Ortskirchen der ehemaligen kommunistischen Länder bis heute erhalten blieb, und dem konziliaren theologischen Denken, durch das der Vollzug der katholischen Kirche in den letzten Jahrzehnten ausgelöst wurde und das trotz der erschöpfenden innerkirchlichen Auseinandersetzungen zu ihrer weiteren Entwicklung unersetzbar beitrug.

Die Theologie Rahners hilft, die befreienden Erfahrungen in (mit) der Kirche zu bereinigen, da die politisch bedingten Freiheitserfahrungen in der Kirche (die mit der Verfolgung der Kirche zusammenhängen) von den Freiheitserfahrungen unterschieden werden, die sich aus dem Wesen der Kirche selbst ergeben. Andererseits dienen die befreienden Erfahrungen in der Kirche während ihrer Verfolgungszeit dazu, dass sie den Kirchenvisionen Rahners eine praxisbezeugte Bestätigung bieten können. Die Darstellung der freiheitlichen Momente in der Ekklesiologie Rahners (in seinen fundamentaltheologischen Ansätzen als auch pastoralorientierten Visionen) und ihre Komparation mit den Erfahrungen aus der Reflexion und Praxis der Kirche vor dem Hintergrund der postkommunistischen slowakischen Gesellschaft schaffen den Kern dieser Dissertation.

Die Dissertation ist in vier Teile gegliedert. Da ich von der Kirchenthematik schreibe, habe ich es für eine Pflicht gehalten, im ersten Teil meiner Arbeit die Entfremdung der Kirche von der neuzeitlichen Kultur darzustellen und auch fundamentaltheologische Versuche ihrer Überwindung zu erwähnen. Dabei wird die Entfremdung, die meine Generation hinter dem „Eisernen Vorhang“ während der Verfolgungszeit der Kirche unter dem totalitären

Regime sowohl von der offenen Welt, als auch von der Weltkirche erlebt hatte, als Bestandteil der grundsätzlicheren Entfremdung der Kirche von der neuzeitlichen Welt betrachtet. Im Zusammenhang mit dem Entwurf der Entfremdung zwischen Kirche und neuzeitlicher Welt bringe ich im ersten Teil meiner Arbeit auch die erste Darstellung der Position Karl Rahners beim Versuch einer Überwindung dieser Entfremdung.

Der zweite Teil widmet sich der Auffassung der Kirche als Freiheitsraum, wobei dieses Konzept vor dem Hintergrund des theologischen Schaffens Karl Rahners, an seinen theologischen Hauptthemen (Gnade, Selbstmitteilung Gottes, der universale Heilswille Gottes und Christologie) und im Zusammenhang mit seinem Kirchenbegriff präsentiert wird. Ich bewerte den Ansatz Rahners als zu einer relativen Relevanz der Kirche führend (der geschichtlichen Momente an der Kirche), was folglich die Wahrnehmung des Tuns Gottes in ihr und eine freiheitlichere Auffassung von der Kirche ermöglicht.

Im dritten Teil stelle ich dar, wie das transzendental-anthropologische Denken Rahners zu den Kirchenvisionen gelangte, die die Kirche in Bewegung setzen können, damit sie dem Evangelium und den Zeichen der Zeit gemäß wirklich entsprechen würde. In diesem Teil nutze ich das Buch Rahners *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, um zu zeigen, wie die Auffassung Rahners von der Kirche mein Konzept der Kirche als Freiheitsraum unterstützt. Unter den Kirchenvisionen Rahners, die er in seinem Buch entwarf, widme ich vor allem zwei Themenkreisen meine Aufmerksamkeit: Kirche der offenen Türen, und Engagement der gesellschaftskritischen Kirche für die Welt.

Der vierte Teil stellt eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner aufgrund der Praxis dar. Ich zeugnisse ablege, dass die Kirche in der Zeit ihrer Verfolgung beinahe auf das bloße Wesen reduziert wurde und wie gerade in dieser Lage vieles von den Visionen Rahners auf freiheitliche Weise verwirklicht und geprüft werden konnte – nicht wegen einer diskutablen Modernisierung, sondern in der wünschenswerten Reduktion der Kirche auf das Wesentliche. Diese Reduktion muss freilich wieder kein Notfall sein, sondern sie könnte ein normaler Fall des Kirchenexistierens werden.

Zum Schluss setze ich das Entdecken der Kirche als befreiende Wirklichkeit in einen Zusammenhang mit den gegenwärtigen fundamentaltheologischen Strebungen nach einer neuen Humanität und die Kirche als Freiheitsraum und Institution einer erlebbaren Humanitätsrettung.

Submitted work is dealing with the church as a place of freedom in which liberating experiences of local churches in former communist countries in Europe are included and evaluated. Relevance of these experiences is being explored and bearing witness with help of Karl Rahner – as a theological guide.

Rahner's theology helps to review the liberating experiences within the church and with the church when the experiences with freedom in the church - which are politically conditioned – are distinguished from those experiences with freedom, which emerge from the essence of the church itself. On the other hand, these liberating experiences within the church from the time of its persecution are instrumental to offer Rahner's visions of the church which has been verified by praxis. Presentation of free moments in Rahner's ecclesiology and their comparison with the experiences from reflection and church's praxis on a background of the post communist Slovakian society are at core of this thesis.

The thesis is divided into four parts (1. Mutual estrangement 2. Concept of the church at Karl Rahner against background of his main theological themes 3. Critical freedom and Rahner's visions of the church 4. Confrontation with K. Rahner based on experiences from praxis).

At the conclusion I add a context of discovering the church as liberating reality with current effort of the fundamental theology for a new humanity and I present the church as a place of freedom and an institution where it is possible to experience the salvation of humanity.

## **Lebenslauf**

geboren am 16. 08. 1952 in Žilina (Slowakei)

1967 – 1970

Allgemeinbildende Mittelschule (Gymnasium) in Trenčín und Piešťany (Abitur am 17. Juni 1970)

1970 – 1975

Priesterseminar und Magisterstudium der katholischen Theologie an der Römisch-Katholischen Theologischen Fakultät der Comenius-Universität in Bratislava

Mai 1975

Absolutorium der katholischen Theologie (Nachträglicher Titelerwerb „Mag.“ erst im Jahre 1996 infolge der ehemaligen kommunistischen Bedingungen für Priesterkandidaten; Diplomarbeit: „Christliche Religion in der Begegnung mit Humanismus und Fundamentalismus“)

1975 – 1990

Priester der Erzdiözese Trnava in Pfarrgemeinden: Kaplan in Preseľany, Trnava – Stadt und Holič; Administrator in Starý Tekov

Seit 1990

Pfarrer in der Pfarrgemeinde Bratislava – Devínska Nová Ves in der Erzdiözese Bratislava

Seit 1995

Gründer und mehrmaliger Vorsitzender des Theologischen Forums in der Slowakei (die Gemeinschaft zur Entwicklung der Theologie im Sinne des II. Vatikanums und im Dialog mit der gegenwärtigen Gesellschaft)

Seit 2008

Doktorandenstudium der katholischen Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Wiener Universität am Institut für Systematische Theologie / Theologische Grundlagenforschung (Fundamentaltheologie) in Wien

Publikationen:

*Aké zmeny unesie človek? (Was für Änderungen erträgt ein Mensch?)*, in: Vyplašené duše. Človek v postkomunistickej spoločnosti (Verstörte Seelen. Mensch in der postkommunistischen Gesellschaft), Bratislava 1999, 9-25.

*Cirkev ako spoločenská výzva (Kirche als gesellschaftliche Herausforderung)*, in: Ročenka Teologického fóra 2004 (Jahrbuch des Theologischen Forums). Náboženstvo a politika na hraniciach moderny (Religion und Politik an den Grenzen der Moderne), Bratislava 2004, 128-136.

*Jednota Európy ako téma kresťanstva (Europas Einheit als Thema des Christentums)*, in: Európa hodnôt (Europa der Werte), Bratislava 2004, 16-21.

*Kontinuita a prelom (Kontinuität und Aufbruch)*, in: Theologische Texte 5 / 1990, Praha 1990.

*Na hranici (An der Grenze)*, in: Cesty víry (Glaubenswege), Praha 2000, 103-113.

*Politická teológia u J. B. Metza (Politische Theologie von J. B. Metz)*, in: Johann Baptist Metz und wir, Sammelband des Symposiums „Europäische Denker“, Prešov 1998, 35-47.

*Poňatie cirkvi podľa Karla Rahnera (Karl Rahners Auffassung der Kirche)*, in: Ročenka Teologického fóra 2009 (Jahrbuch des Theologischen Forums). Spiritualita (Spiritualität), Bratislava 2010, 18-26.

*Príspevok kresťanstva k tvorbe občianskej spoločnosti na konci 20. storočia (Beitrag des Christentums zum Schaffen der bürgerlichen Gesellschaft am Ende des 20. Jh.)*, in: Prichádzajúce 3. tisícročie. Slovensko desať rokov po revolúcii 1989 (Das kommende 3. Jahrtausend. Slowakei zehn Jahre nach der Wende), Prešov 2000, 25-31.

*Sprítomnenia (Vergegenwärtigungen)*. Predigten im Kirchenjahr, Bratislava 1997.

*Teologická orientácia Waltera Kaspera (W. Kaspers theologische Orientierung)*, in: Walter Kasper a my (W. Kasper und wir), Sammelband vom Symposium „Europäische Denker“, Prešov 1999, 31-43.

*Teologická reč dnes (Theologische Sprache von heute)*, in: Karl Rahner und wir. Sammelband vom Symposium „Europäische Denker“, Prešov 1997, 44-51.

*Vzťah cirkvi a sveta podľa Bernharda Häringa (Das Verhältnis zwischen Kirche und Welt nach B. Häring)*, in: Bernhard Häring a my (B. Häring und wir), Sammelband vom Symposium „Europäische Denker“, Prešov 2001, 19-27.

*Zápas o proeurópske kresťanstvo na Slovensku (Kampf um das proeuropäische Christentum in der Slowakei)*, in: Slovensko a Európa (Slowakei und Europa), Bratislava 2002, 40-48.

Einleitungen zu den Auflagen in slowakischer Übersetzung: J. B. Metz, *Viera v dejinách a spoločnosti (Glaube in Geschichte und Gesellschaft)*, Bratislava 2007; E. Biser, *Vyznanie viery a Otčenáš (Glaubensbekenntnis und Vater unser)*, Bratislava 2007; E. Koller, H. Küng, P. Križan, *Zradené prorocstvo. Československá podzemná cirkev medzi Vatikánom a komunizmom (Verratene Prophetie. Die tschechoslowakische Untergrundkirche zwischen Vatikan und Kommunismus)*, Prešov 2011.

Weitere Publikationen in slowakischen Zeitschriften und Zeitungen; zahlreiche Texte auf der Homepage des Theologischen Forums: [www.teoforum.sk](http://www.teoforum.sk)