

Karl Rahner

Strukturwandel
der Kirche
als Aufgabe
und Chance

Mit einer Einleitung von
Michael Seewald

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Der Rahner-Text ist Band 24/2 von
Karl Rahner Sämtliche Werke entnommen.



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © Karl Rahner-Archiv:

APECESJ, 47-1010 (KRA) IV, E, 51 (Signatur)

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-38531-5

INHALT

EINLEITUNG

<i>Michael Seewald</i>	7
----------------------------------	---

Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance

Karl Rahner

VORWORT	27
--------------------------	----

EINLEITUNG: PROBLEMATIK DER SYNODE	28
---	----

ERSTER TEIL: WO STEHEN WIR?	36
--	----

1. Situationsanalyse	36
2. Kirche der kleinen Herde	47
3. Kirche der Ungleichzeitigkeit	53
4. Kirche der Polarisierung und Gruppierung	57

ZWEITER TEIL: WAS SOLLEN WIR TUN?	63
--	----

1. Methodologische Vorüberlegungen	63
2. Römisch-katholische Kirche	71
3. Eine entklerikalisierte Kirche	75
4. Dienend besorgte Kirche	80
5. Moral ohne Moralisieren	83
6. Kirche der offenen Türen	91
7. Kirche der konkreten Weisungen	97
8. Kirche wirklicher Spiritualität	103

DRITTER TEIL: WIE KANN EINE KIRCHE DER ZUKUNFT GEDACHT WERDEN?	112
1. Offene Kirche	112
2. Ökumenische Kirche	122
3. Kirche von der Basis her	129
4. Demokratische Kirche	142
5. Gesellschaftskritische Kirche	146
 SCHLUSSWORT	 158
 EDITORISCHE ANMERKUNGEN	 160
 NACHWEISE DER ERSTVERÖFFENTLICHUNG UND WEITERER TEXTFASSUNGEN	 168

EINLEITUNG

Karl Rahners Reformprogramm für die katholische Kirche in Deutschland. Eine kritische Würdigung

Michael Seewald

1. Ein folgenreiches Buch

Man könne nicht verschweigen, gab Karl Lehmann anlässlich von Rahners 80. Geburtstag und wenige Wochen vor dem Tod des großen Jesuiten zu bedenken, „daß Karl Rahner in den letzten Jahren manche Freunde verloren hat“¹. Der erst kurz zuvor zum Bischof von Mainz geweihte Gelehrte, der in München und Münster Rahners Assistent war, führt diesen Verlust auch auf das Büchlein über *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* zurück.

Die dort formulierten Reformideen seien „für viele bis zum heutigen Tag zum Hauptbeweis einer Abkehr Karl Rahners von der Theologie einer gesunden Mitte“² geworden. Man braucht nicht lange zu suchen, um frühere Weggefährten und spätere Kritiker Rahners zu finden, die ihm genau dies vorwerfen: Joseph Ratzinger etwa moniert, Rahner habe sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil „weitgehend auf die progressiven Parolen einschwören lassen und ließ sich auch in abenteuerliche politische Positionen hineindrängen“, was Rahner in der Internationalen Theologischen Kommission derart isoliert habe, dass er aus der Kommission ausgetreten sei, „weil sie nicht bereit war, sich mehrheitlich radikalen Thesen anzuschließen.“³ Rahner selbst gab in einer Replik auf die Kriti-

¹ *Karl Lehmann*, Karl Rahner und die Kirche, in: Ders. (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München u.a. 1984, 120–135, hier: 132.

² Ebd., 131.

³ *Joseph Ratzinger*, Aus meinem Leben. Erinnerungen, München 1998, 157.

ker von *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* an, dass dieses Werk sich zwei Umständen verdanke – Rahners theologischer Arbeit auf der Würzburger Synode und „der Bitte des Herder-Verlags, etwas zur Synode zu sagen.“⁴ Derselbe Verlag hat sich nun entschlossen, die auf seine Anregung hin entstandene Schrift in einer gut zugänglichen Form neu aufzulegen, und mich gebeten, eine Einleitung zu verfassen.

Ich tue das aus der Perspektive des Nachgeborenen, der kein Zeitgenosse Rahners mehr ist, ihn aber schätzt und als theologischen Gesprächspartner der Gegenwart ernstnimmt, weshalb ich auch gegenüber Rahners Ideen Kritisches anmerke, wo es mir aus heutiger Perspektive sinnvoll erscheint. Das Wechselspiel aus historischer Einordnung, gedanklicher Nachzeichnung und kritischer Kommentierung soll den Lesern einige Hinweise zur heutigen Relevanz von Rahners Buch anbieten.

2. Zur Entstehung des Werkes: Die Würzburger Synode

In seinem Dekret *Christus Dominus* über die Hirtenaufgabe der Bischöfe würdigt das Zweite Vatikanische Konzil das synodale Erbe der Kirche und wünscht sich, dass dieses Erbe nicht nur auf universalkirchlicher Ebene in Gestalt eines sogenannten Ökumenischen Konzils, sondern auch auf lokaler Ebene wieder stärker gepflegt werden solle. Bereits in den ersten Jahrhunderten des Christentums „wurden Synoden, Provinzialkonzilien und schließlich Plenarkonzilien abgehalten, in denen die Bischöfe sowohl in Bezug auf die Verkündigung der Glaubenswahrheiten als auch auf die kirchliche Disziplin eine ein-

⁴ *Karl Rahner*, In eigener Sache: Zur Kritik an ‚Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance‘ – eine Antwort des Kritisierten an seine Kritiker, in: Ders., *Sämtliche Werke* 24/2: Das Konzil in der Ortskirche. Schriften zu Struktur und gesellschaftlichem Auftrag der Kirche, bearbeitet von Albert Raffelt und Ulrich Ruh, Freiburg i. Br. 2011, 580–584, hier: 581.

heitliche Regelung für verschiedene Kirchen festlegten. Diese Heilige Ökumenische Synode wünscht, dass die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit, gesorgt werden.“ (CD 36) Trotz der eher marginalen Platzierung dieses Themas im Dekret über die Bischöfe, wurde die Ermutigung zur Veranstaltung von Synoden in Deutschland motiviert aufgenommen.

Das hatte vor allem zwei Gründe: Erstens galt es zu überlegen, wie die zahlreichen Reformanstöße des Konzils – etwa was die Neuordnung der Liturgie, die Möglichkeit zu einem ständigen Diakonat oder die Zusammenarbeit von Klerus und Laien angeht – umgesetzt werden konnten. Zweitens wurde das Konzil innerkirchlich nicht nur als Produzent einer „Textsammlung“, die es korrekt zu deuten und deren Weisungen es zu befolgen galt, sondern auch als „Ereignis“⁵ wahrgenommen, das auf das kirchliche Leben eine vitalisierende Wirkung hatte. Dieser Aspekt scheint mir zum Verständnis der Diskussionslage Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts von großer Bedeutung zu sein. Zum ersten Mal hatten viele Katholiken in Deutschland das Gefühl, dass ihre Kirche nicht mehr auf eine milieuspezifische Abgrenzung setzte oder, was zum Beispiel die kirchlichen Positionen zur Religions- und Gewissensfreiheit anging, dogmatische Vorbehalte gegenüber dem demokratischen Staatswesen hegte, sondern dass man zugleich gläubiger Katholik und auf der Höhe der Zeit sein konnte.⁶ Dort, wo die Kirche vorher als starr und rigide wahrgenommen wurde, schien plötzlich eine

⁵ *Karl Lehmann*, Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil, in: Alfred E. Hierold (Hg.), *Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang?* (Bamberger Theologisches Forum 7), Münster 2004, 57–74, hier: 59.

⁶ Wie belastend etwa die kirchenamtliche Position zur Religions- und Gewissensfreiheit von im demokratischen Staat politisch engagierten Katholiken wahrgenommen wurde, beschreibt *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, in: Ders., *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt* (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), Freiburg i. Br. 1990, 15–31.

Dynamisierung möglich, die nach einer Umgestaltung des Bisherigen verlangte. Der einflussreiche Publizist Otto Karrer forderte als einer von vielen, die Ähnliches anstrebten, „das Leben der ganzen Kirche muß aus dem Geist des Konzils erneuert werden.“⁷ Diesen Schwung, der angesichts der für manche enttäuschenden, nachkonziliaren Lehrentwicklung – man denke an die Enzyklika *Humanae Vitae* – auch eine kämpferische Note bekam,⁸ versuchte die Würzburger Synode aufzugreifen und für das kirchliche Leben in Deutschland fruchtbar zu machen.

Im Februar 1969 beschloss die Deutsche Bischofskonferenz, eine Gemeinsame Synode aller Bistümer der damaligen Bundesrepublik einzuberufen. Dieses Plenarkonzil, das – vor allem was die Einbindung der Laien angeht – über weltkirchlich gesehen ganz außergewöhnliche Statuten verfügte, kam im Januar 1971 zu seiner konstituierenden Vollversammlung in Würzburg zusammen. Im Herbst 1970 wählten die Ordensgemeinschaften, die insgesamt zehn Delegierte stellten, den Jesuiten Karl Rahner zu einem ihrer Vertreter. „Die Initiative zu dieser Synode, die der Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils in Deutschland dienen sollte, gab Rahner neuen Auftrieb angesichts mancher Ernüchterung in letzter Zeit. Umso intensiver setzte er sich für dieses Ereignis ein, das in seiner Vorbereitung durch verschiedenste innerkirchliche Gruppen sehr kritisch begleitet wurde. [...] Rahners römische Erfahrungen in der Internationalen Theologenkommission ließen ihn seine Hoffnungen stärker auf Erneuerung im kulturell überschaubaren Raum seiner Heimatkirche setzen, zumal hier der konkret pastorale Gesichtspunkt im Vordergrund stand und gewissermaßen zu Gestaltungen und Änderungen zwang, vor denen man sich auf der Ebene der Weltkirche zu fürchten

⁷ Otto Karrer, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Reflexionen zu seiner geschichtlichen und geistlichen Wirklichkeit*, München 1966, 201.

⁸ Vgl. Joachim Schmiedl, *Humanae vitae* in der Diskussion der Würzburger Synode, in: Konrad Hilpert, Sigrid Müller (Hg.), *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg i. Br. 2018, 216–226.

schien.⁹ Das 1972 erschienene Buch *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* ist Ausdruck von Rahners Hoffnung auf die gestaltende Kraft der Synode, artikuliert aber auch seine nicht geringen Erwartungen an diese Versammlung.

3. Was heißt „Strukturwandel“?

Rahner hegte nach den ersten Eindrücken, die er in Würzburg gewonnen hatte, die Befürchtung, dass die Synode angesichts der „Fülle von Einzelfragen“, die es zu behandeln galt, „vor lauter Bäumen keinen Wald mehr sieht, daß die Interessenten und Experten einer einzelnen Frage blind sind für das eine Ganze der Aufgabe der Kirche, in dem allein auch die einzelne Aufgabe sachgerecht bewältigt werden kann.“¹⁰ (158f.) Rahner sah die Würzburger Synode also nicht als Instanz einer bloß technischen Umsetzung der Konzilsbeschlüsse, sondern als eine Versammlung, die beherzt ein eigenes theologisches Profil der katholischen Kirche in Deutschland entwickeln sollte, das dem Geist des Zweiten Vaticanums Rechnung trug und in manchem bereit war, über das hinauszugehen, was auf weltkirchlicher Ebene zur damaligen Zeit möglich erschien. Anders gesagt: Es ging Rahner um die Entwicklung einer ortskirchlichen Ekklesiologie, die er nicht als Gegenmodell zu einer universalen, gesamt-katholischen Ekklesiologie verstand, sondern als theologisch zu rechtfertigende Gestalt einer Gruppe von Teilkirchen, „in“ denen und „aus“ denen „die eine und einzige katholische Kirche“ (LG 23) besteht.

Dabei ist Rahner der Auffassung, dass es in der katholischen Kirche Verfassungsprinzipien gebe, die unveränderlich bleiben müssen, da sie Teile „einer verbindlichen katholischen Glau-

⁹ Karl H. Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg i. Br. 1994, 301f.

¹⁰ Eine kritische Edition des Textes findet sich in *Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, in: Ders., *Sämtliche Werke* 24/2 (wie Anm. 4), 490–579. Die im Obertext zu findenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf die Paginierung des vorliegenden Buches.

benslehre“ seien; er nennt etwa „den Primat des Papstes oder die bischöfliche Verfassung der Kirche“¹¹. Diese Aspekte lässt er unangetastet. „Wenn wir von Strukturwandel der Kirche sprechen, meinen wir also nicht oder nicht direkt diese eigentlichen Verfassungsstrukturen, sondern schlicht Wirklichkeiten der Kirche im Glaubensverständnis, im Leben der Kirche, in ihrem Verhältnis zur Welt, Wirklichkeiten also, deren Wandlungsfähigkeit und -bedürftigkeit mindestens grundsätzlich nicht bestritten werden können“¹², auch wenn es angesichts konkret zu klärender Fragen stets Kontroversen darüber gebe, wie genau sich diese „Wirklichkeiten“ wandeln sollten.

Solch ein Verständnis des Ineinanders und doch der bleibenden Unterschiedenheit von nicht veränderbaren, im strikten Sinne dogmatischen Konstruktionsprinzipien der Kirche auf der einen, und wandelbaren, historisch womöglich aus nachvollziehbaren Gründen, aber doch kontingent entstandenen Strukturen der Kirche auf der anderen Seite, kann sich mit gutem Recht auf das Zweite Vatikanische Konzil berufen. In der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* heißt es:

„Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes“ (LG 8).

Eine Trennung zwischen dem sozialen Gefüge der Kirche und ihrem theologischen Wesen als lebendigem Leib Christi lehnt das Konzil ab. Das eine ist ohne das andere nicht zu haben. Die Kirche kann nur dort heilsam wirken, wo sie in der Geschichte

¹¹ Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Chance, in: Ders., Sämtliche Werke 24/2 (wie Anm. 4), 606–616, hier: 606.

¹² Ebd.

eine konkrete, gesellschaftlich bestimmte Gestalt annimmt. Gleichzeitig geht das theologische Wesen der Kirche jedoch nie restlos in den historischen Manifestationsformen einer Konfessionskirche auf.¹³ Denn die Kirche ist durchwoben von einer über ihre institutionelle Ordnung hinausgehenden Sendung, die sich sogar kritisch gegen sie selbst wenden kann, weil die Kirche gelegentlich ihre Mittel radikal verändern muss, um ihrem ureigenen Zweck gerecht zu werden: „Zeichen und Werkzeug“ zu sein „für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1)

Genau um dieses Problem geht es Karl Rahner: Wie muss die Kirche beschaffen sein, dass sie ein taugliches Werkzeug für Gottes heilsamen Willen wird und welche Gestalt muss sie annehmen, damit sie ihrem Auftrag im Hier und Heute gerecht wird? Rahner geht diesen Fragen in verständlicher Sprache nach. Daher seien lediglich drei Aspekte aus *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* herausgegriffen, die es auch über den Abstand von mehreren Jahrzehnten noch verdienen, kritisch gewürdigt zu werden.

4. Theologische Grundanliegen des Buches

4.1. Ohne Institution kein Heil?

Man wird sicher nicht sagen können, dass es der katholischen Kirche an Selbstbewusstsein fehle. Auch das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, dass „diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei.“ (LG 14) Wird dieser Satz selbstreferenziell missverstanden und nicht von der instrumentell dienenden Beziehung der Kirche zu Christus her gedacht, der „allein Mittler und Weg zum Heil“ ist und „in seinem Leib, der Kirche, *uns* gegenwärtig wird“ – gemeint sind hier nur die „katholischen

¹³ Vgl. *Elmar Klinger*, Kirche und Offenbarung. Die neue Systematik in der Theologie, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 54 (2003), 127–140, hier: 132.

Gläubigen“ (LG 14); von Christen anderer Konfessionen, Juden oder den Anhängern anderer Religionen ist nicht, auch nicht im exkludierenden Sinne, die Rede –, ergibt sich ein triumphalistisches Kirchenbild. Es besteht die Gefahr, dass die Kirche die explizite Inanspruchnahme ihrer sakramentalen Vermittlungsdienste oder die doktrinale Zustimmung zu ihrer Glaubenslehre zu unentbehrlichen Bedingungen für den Heilserwerb aller Menschen erhebt – eine Vorstellung, die das Zweite Vaticanum ablehnt.¹⁴ Karl Rahner verwahrt sich gegen diese ekklesiale Okkupation des Heilsgeschehens.

Er gibt zu bedenken, dass der „oft beklagte Schwund an Christlichkeit und Glaube“ keine Tat von „finsternen Mächten“ sei, auch kein „Schwund an wirklich absolut notwendigem und heilschaffendem Glauben (ob und wie weit ein solcher gegeben ist, können wir gar nicht wissen), sondern ein Schwund der Voraussetzungen jener ganz bestimmten, mit dem Wesen des Glaubens und Christentums gar nicht identischen Art von Glaube und Christentum, die mit jenen gesellschaftlichen Verhältnissen gegeben war, die heute nun einmal am Untergehen sind“ (43). Rahner mahnt dazu, die Krisenerfahrung, die die Kirche seiner Zeit prägte, nicht mit einer Heilskrise zu verwechseln. Aus heutiger Sicht mag manchem das Krisenempfinden der unmittelbaren Nachkonzilszeit angesichts der damals noch vorhandenen Zahl an Priestern, selbständigen Pfarrgemeinden und regelmäßigen Kirchgängern als ein Lamentieren auf paradiesischem Niveau erscheinen. Dieser anachronistische Eindruck darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, wie dramatisch die Situation in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren von vielen Katholiken – parallel zum mit dem Konzil verbundenen Aufbruch – wahrgenommen wurde: Von 1962 bis 1976 ist, um nur einen Indikator zu nennen, die Zahl der neugeweihten Priester um zwei Drittel zu-

¹⁴ Zur vorherrschenden, inklusivistischen Deutung der Religionstheologie des Konzils vgl. *Helmut Hoping*, Die Pluralität der Religionen und der Wahrheitsanspruch des Christentums, in: Hans J. Münk, Michael Durst (Hg.), *Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute*, Freiburg i. Ue. 2003, 117–159.

rückgegangen; besonders beschleunigt hat sich der Rückgang nach 1968, als sich innerhalb von fünf Jahren die Zahl der Neupriester fast halbierte.¹⁵ Die deutliche Erholung der Weihezahlen in den achtziger Jahren hat diese krisenhafte Stimmung aus heutiger Perspektive fast in Vergessenheit geraten lassen, aber man sah sich damals offenbar vor die Frage gestellt: „Sterben die Priester aus?“¹⁶ Rahner rät dazu, die sozialen Veränderungen von Gemeinden, Gemeindeleitung und gemeindlicher Partizipation weder theologisch zu überhöhen noch dogmatisch zu verteufeln, sondern schlicht als Veränderungen der bundesrepublikanischen Gesellschaftsstruktur – und nicht pauschal als Abfall vom wahren Glauben – zu deuten. Damit trat Rahner sowohl innerkirchlichen Verfalls- wie auch außerkirchlichen Säkularisierungstheoretikern entgegen, die beide darin übereinstimmten, dass sie die Strukturveränderungen religiöser Institutionen als Verschwinden der Religion an sich deuteten, was wiederum von den einen beklagt, von den anderen begrüßt wurde.¹⁷

Die Entwicklung der späteren Soziologie und Religionsphilosophie sollte Rahner Recht geben: Wer Gott nur als den „an hierarchisch geordnete Kommunikationsverfahren gebundene[n] Kirchengott des römisch-papalen Lehramts“¹⁸ zu bekennen vermag, macht ihn kleiner als er sein könnte. Und wer die Vitalität von Religion ausschließlich an deren institutionell abbildbarer Mobilisierungskraft bemisst, blendet bedeutende

¹⁵ Vgl. *Gerhard Schneider*, Auslaufmodell Priesterseminar? Neue Konzepte für eine alte Institution, Freiburg i. Br. 2016, 14–16.

¹⁶ So der Titel einer Studie des Soziologen *Gregor Siefer*, *Sterben die Priester aus? Soziologische Überlegungen zum Funktionswechsel eines Berufsstandes*, Essen 1973.

¹⁷ Zur Säkularisierungstheorie der siebziger Jahre und ihrer Prognose vom Verschwinden der Religion in modernen Gesellschaften vgl. *Wolfgang Knöbl*, *Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes ‚moderner Gesellschaften‘. Versuch einer Historisierung*, in: Ullrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, 75–116.

¹⁸ *Friedrich Wilhelm Graf*, *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne (Reden über den Humanismus 1)*, München 2009, 20.

Facetten religiöser Phänomene aus.¹⁹ Rahner versucht, ohne das Krisenempfinden seiner Zeit – das ihn überhaupt erst zur Abfassung seines Buches über den Strukturwandel bewegt hat – zu leugnen, die Pluralisierung von Religion nicht nur als kirchlicherseits zu bekämpfenden Missstand zu deuten. Denn, so Rahner, die „theologisch relevanten“, also nicht einfach die sozial mit eindeutigen Indikatoren zu verstehenden „Grenzen der Kirchen und der Kirche sind dunkel und sicher sehr fließend.“ (92) Das stellt die Kirchen als Institutionen ohne Zweifel vor zahlreiche Probleme, eröffnet aber auch neue Perspektiven. So sieht Hans Joas bereits seit einigen Jahrzehnten eine doppelte Transformation der bisher bestehenden, religiösen Milieus: Während diese Milieus in ihrer spezifisch konfessionellen Prägung abschmelzen, werden „wir gegenwärtig Zeugen der Herausbildung eines überkonfessionell christlichen Milieus in Deutschland“, das an die Theologie die Aufgabe stellt, die „Bedeutung des ökumenischen Dialogs und der ökumenischen Zusammenarbeit“²⁰ neu zu durchdenken.

4.2. Ökumene als greifbare, institutionelle Einheit der Kirche

Rahner hat sich ökumenisch mit einem besonders radikalen Vorschlag eingebracht, den er selbst als „utopisch“ (125) bezeichnet. Mit Blick auf den stagnierenden Versuch, die Einheit der Christen durch doktrinale Gespräche zu erreichen, mit deren Ergebnis sich die verschiedenen Konfessionen derart identifizieren, dass sie auf dieser Basis eine institutionelle Union bilden können, regt Rahner an, es „umgekehrt“ zu wagen: „Kann man nicht die volle glaubensmäßige und theologische Einheit als eine Folge einer institutionellen Einigung betrach-

¹⁹ Vgl. *Charles Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2012, 859.

²⁰ *Hans Joas*, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br. 2013, 198.

ten“? (126) Als dogmatische Bedingung für die institutionelle Einheit benennt Rahner lediglich, dass das, was zum Beispiel „die früher römisch-katholischen Teilkirchen“ in diese Union einbringen, „keine positive Forderung an die früher orthodoxen oder evangelischen Teilkirchen“ sein, in diesen Kirchen aber auch nicht „direkt gezeugnet“ (127) werden dürfe. Ein vormals evangelischer oder orthodoxer Christ brauche sich also das, was die vormals katholischen Christen glauben, nicht positiv in seinem Bekenntnis anzueignen, dürfe es aber auch nicht explizit als irrgläubig verurteilen. „Unter diesen Bedingungen“, so Rahner, könnte „auch ein katholischer Christ es der weiteren geschichtlichen Entwicklung des Gesamtglaubensbewußtseins dieser institutionell geeinten Kirche überlassen, ob und wie es sich auf eine positive Rezeption des ganzen expliziten Dogmas der katholischen Kirche hin entwickelt.“ (127)

Dieser Vorschlag hat in seiner Einfachheit etwas Bestechendes, auch wenn er am Ende gerade in seiner Praxisbezogenheit an seiner mangelnden Praktikabilität scheitert. Rahner hat – so würde ich es in meinen Worten formulieren – erkannt, dass religiöse Identitäten, die einer gewissen konfessionellen Prägung entstammen, nicht schlechthin mit den dogmatischen Bekenntnistraditionen dieser Konfession identisch sind, weshalb der ökumenische Dialog sich nicht darauf beschränken darf, jene doktrinale Zauberformel zu finden, die alle dogmatischen Bekenntnistraditionen harmonisiert, sondern auch die konfessionellen Identitäten versöhnen muss.²¹ Katholischsein ist etwas Anderes als die Summe aller Lehrentscheidungen der katholischen Kirche, und Evangelischsein nicht einfach identisch mit einer durch die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche vollzogenen Schriftlektüre. Katholisch- oder Evangelischsein beschreibt das geschichtliche, also örtlich und zeitlich bestimmte Selbstverständnis, mit dem sich als katholisch

²¹ Vgl. *Michael Seewald*, Bekenntnistradition und konfessionelle Identität. Perspektiven zur Methodik des lutherisch-katholischen Dialogs, in: *Theologie und Philosophie* 91 (2016), 571–591.

oder evangelisch betrachtende Menschen ihre Glaubensvollzüge im Kontext der Gemeinschaft, der sie sich zugehörig sehen, reflexiv ausdeuten. Konfessionelle Identitäten können in manchen Punkten bereits über abgrenzende Bekenntnstraditionen hinweggekommen sein und Brücken befahren, die dogmatisch noch gar nicht gebaut sind. Darauf scheint Rahner zu hoffen. Er zieht aber nicht in Betracht, dass Hindernisse, die rein dogmatisch bereits beseitigt sind, sich derart tief in konfessionelle Identitäten eingeschrieben haben können, dass sie praktisch als trennend wahrgenommen werden, obwohl sie es theoretisch gar nicht mehr sind.

Diese Beharrungskraft darf nicht unterschätzt werden, ganz abgesehen davon, dass die praktische Ausgestaltung einer Union selbst eine theoretische Frage ist. Wie die vereinigte Gemeinde strukturiert und geleitet wird oder auf welche Weise sie sich versammeln soll, kann nicht dem Zufall überlassen bleiben, sondern erfordert eine durchdachte – und damit, wenn man das Durchdenken des Glaubens Theologie nennt – eine theologische Positionierung, in der genau die Probleme, die Rahner durch seinen Primat des Institutionellen umgehen will, wieder dogmatisch zum Tragen kommen. Denn wer, wie Martin Luther, der Überzeugung ist, dass jeder, der „aus der Taufe gekrochen ist, sich rühmen könne, zum Priester, Bischof und Papst geweiht zu sein“²², wer also bekennt, dass in der Taufe bereits die Fülle dessen mitgegeben wird, was in der katholischen Kirche erst durch die ein separates Sakrament darstellende Ordination verliehen wird, der wird alle prinzipiell-sakramentalen, nicht nur der Ordnung halber erhobenen Reservationen durch das geistliche Amt aus Glaubensgründen ablehnen müssen. Das wiederum lässt sich schwer mit Rahners These vereinbaren, dass der Papst und die bischöflich-sakramentale Verfasstheit zum unwandelbaren Wesensbestand der kirchlichen Verfassung gehören. Offenbar hat Rahner, der

²² *Martin Luther*, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520), in: D. Martin Luthers Werke (Kritische Gesamtausgabe 6), Weimar 1888, 404–469, hier: 408. Die Sprache wurde leicht modernisiert.

sonst sehr auf logische Strenge bedacht ist, nicht berücksichtigt, dass die Ablehnung einer Glaubenslehre nicht nur aus deren explizit-anathematisierender Verneinung erfolgen, sondern auch kontradiktorisch aus dem positiv Geglaubten resultieren kann. Es gebe einfach katholische Lehren, so der evangelische Theologe Eilert Herms in Replik auf den 1983 erschienenen Fries-Rahner-Plan, die in einem derartigen Verhältnis zu lutherischen Glaubensgrundsätzen stehen, dass beide nicht zugleich wahr sein können,²³ oder, so ließe sich etwas abmildernd hinzufügen, dass zumindest nicht offen zutage liegt, wie beide miteinander vereinbar sind, weshalb um diese Vereinbarkeit in theologischen Gesprächen gerungen werden muss.

Trotz seiner Schwierigkeiten kann Rahners Plan, den er ja selbst als „utopisch“ bezeichnet hat, dem ökumenischen Dialog als Korrektiv dienliche Impulse geben. Denn Rahner sensibilisiert seine Leserschaft dafür, dass Einheit kein objektiver Bereich ist, zu dem es sich so weit vorzuarbeiten gilt, bis man seine fest definierte Grenze hin zu einer Union überschreitet, sondern dass Einheit in der kreatürlichen Welt stets eine Qualität der Differenz beschreibt, nämlich jene Qualität des Zueinanders verschiedener Teile, die in der Lage ist, die Gesamtheit der Verschiedenheiten unter einem einzigen Begriff – dem der Einheit – zu versammeln.²⁴ Die Einheit der Christen ließe sich also weitaus dynamischer denken als dies bisweilen in den offiziellen Positionen der Kirchen zum Ausdruck kommt.

²³ Zum Fries-Rahner-Plan und der Kritik von Eilert Herms vgl. *Erich Geldbach*, Ökumene in Gegensätzen. Mit dem Memorandum ‚Reformatrische Kirchen und ökumenische Bewegung‘ in deutscher und englischer Sprache (Bensheimer Hefte 66), Göttingen 1987, 56–62.

²⁴ Vgl. *Michael Seewald*, Im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem Liebe. Zur Bedeutung einer konziliaren Formel für differenzierte Gestalten des Lehrens in der Kirche, in: Ders. (Hg.), Ortskirche. Bausteine zu einer künftigen Ekklesiologie (Festschrift für Bischof Gebhard Fürst), Ostfildern 2018, 113–127, hier: 113.

4.3. Die Kirche – von „unten“ her gedacht

Die Vorschläge zur Ökumene zeigen bereits, dass Rahner es als vorrangige Aufgabe der Kirchenleitung wie auch der Theologie betrachtet, gemeindlich konkret gelebten Formen des Christseins einen institutionell angemessenen Rahmen zu geben. Daraus erklärt sich das Lob der Basisgemeinden, das Rahner anstimmt. Die Folgen dieser Präferenz für die Sozialgestalt und die Theologie des Amtes sind weitreichend. Rahner schlägt nämlich vor, dass sich das Amt nicht mehr gleichsam von oben nach unten aufbauen solle, indem ein Bischof mögliche Kandidaten auswählt, sie unter seiner Aufsicht jahrelang ausbilden lässt, sie schließlich weihet und in Gemeinden entsendet, die keinen Einfluss darauf haben, wer ihnen geschickt wird, sondern dass sich diese Ordnung umkehren solle. Es gebe theologisch keinen Grund dafür, dass ausschließlich „von einem bestimmten Territorium her verfaßte Pfarreien“, die sich – so Rahner polemisch – „beinahe im Stil von Polizeirevieren“ ausgebreitet haben, „die Grundelemente der Kirche sein“ (130) können. Im Gegenteil: „Wenn sich lebendige Christengemeinden von den Christen selber her bilden, wenn diese eine gewisse Struktur, Festigkeit und Dauer haben und erreichen, haben sie soviel Recht wie eine Territorialpfarrei, als Grundelement der Kirche, als Kirche von der Kirche des Bischofs und von der Gesamtkirche anerkannt zu werden“ (130).

Aus dieser These zieht Rahner beträchtliche Konsequenzen. Er fordert nämlich, dass der Leiter – oder die Leiterin – einer verfestigten Basisgemeinde „von der Großkirche durch Ordination anerkannt“ (131) werden müsse. Das heißt konkret: Wer eine Basisgemeinde leitet, ganz gleich ob Mann oder Frau, soll nach Rahners Vorstellung auch zum Priester oder zur Priesterin geweiht werden. Damit verbindet Rahner eine Ausweitung der Zulassungsbedingungen zum Amt, indem er nicht nur, wie bisher in der römischen Kirche vorherrschend, Zölibatäre, sondern auch Verheiratete, und nicht nur Männer, sondern auch Frauen als ordinierte Gemeindeleiter für pastoral wünschenswert und dogmatisch möglich erachtet.