

Theologie der Verkündigung: Ein Projekt zwischen Geschichte und Dogma?

Johanna Rahner, Tübingen

Ich werde im Folgenden natürlich keine umfassende Analyse der *Theologie der Verkündigung* Hugo Rahners im Spannungsfeld von Geschichte und Dogma vorlegen. Stattdessen sei nur ein konkreter Punkt herausgegriffen, um daran paradigmatisch Stärken wie Schwächen, Weg- und Zukunftweisendes wie kritisch Anzufragendes des Ansatzes, gerade im Spannungsfeld von Geschichte und Dogma, in den Blick zu nehmen. Das Beispiel ist indes nicht willkürlich gewählt, sondern scheint so etwas wie den springenden Punkt der theologischen Gesamtkonzeption Hugo Rahners bzw. den roten Faden seines Konzepts darzustellen. Es mag Kenner der Theologie Hugo Rahners sicher kaum erstaunen, dass es gerade die Ekklesiologie, d. h. die Lehre von der Kirche ist, die im Folgenden im Mittelpunkt stehen soll.

Denn unverkennbar gilt das Interesse Hugo Rahners an der Theologie der Kirchenväter in vielen seiner Veröffentlichungen genau diesem Thema: der Lehre bzw. der Theologie, genauer der Bild-Theologie der Kirche. Das zeigt u. a. sein Buch *Symbole der Kirche*, welches das grundlegende Anliegen seiner *Theologie der Verkündigung* noch einmal ekklesiologisch präzisiert und materialiter durchbuchstabiert. Zu Recht identifiziert daher Josef Andreas Jungmann die »Kirche, oder allgemeiner: das Erlösungsgeheimnis, in der symbolisierenden Sprache der Väter dargestellt«, als das eigentliche »Thema« Hugo Rahners.¹ Hugo Rahners Interesse ist in den beiden genannten Publikationen schwerlich als ein rein historisches zu bezeichnen. Im Gegenteil! Hugo Rahner schreibt der Vielfalt der ekklesiologischen Bilder und Ansätze in der Theologie der Kirchenväter und ihrer Erschließung dogmatische wie pastorale Relevanz für das Hier und Jetzt, insbesondere für seinen Entwurf einer *Theologie der Verkündigung* zu: »Die Bildwelt der Symbole der Kirche könnte unser dogmatisch doch wohl auf weite Strecken hin steril gewordenenes Denken von der Kirche wieder neu gestalten.«² Hier ist ein dogmatisches, vielleicht besser kerygmatisches Interesse kennzeichnend. Es lebt von dem Bewusstsein, »daß in der Kirche das Uralte immer auch Neues werden kann und daß die

1 J. A. Jungmann, In memoriam P. Hugo Rahner: ZKTh 91 (1969), 76–78, hier 77.

2 H. Rahner, *Symbole der Kirche*. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964), 8.

Gegenwart lebt von dem kreisenden Strom, der seit dem Pfingsttag die Menschen durchflutet«³.

So will der Reichtum der Symboltheologie der Kirchenväter gerade im Blick auf die Bilder der Kirche wiedergewonnen werden, um jene Erfahrungsnähe und kerygmatische Dimension der Kirche wiederinzuholen, die der Schultheologie seiner Zeit fehlt, ja, notwendig fehlen muss: »[D]ie Vorlesungen wollen Theologie der Verkündigung sein. Damit soll ebenso klar vertreten werden, daß es eine eigenständige kerygmatische Form der Theologie gibt. Eigenständig vom Inhalt her, weil sie eine Aufgabe übernimmt, die in der Sphäre reiner Wissenschaft von der Schultheologie nicht eindeutig geleistet werden kann und nicht geleistet werden braucht.«⁴ Dabei ist es gerade die patristische Vielfalt der Bilder der Kirche, ihre kreative Pluralität und die sich darin spiegelnde methodische wie thematische Konturierung, die in ihrer epochenüberschreitenden Paradigmatik formgebend für dieses Projekt wird. Die Schneisen, die Hugo Rahner dabei ins Dickicht der Kirchenbilder der Kirchenväter schlägt, sind daher bis heute in ihrer Gelehrsamkeit und Detailfülle beeindruckend – nur wenige der akribisch zusammengetragenen Details wird man in heutiger Perspektive als unzutreffend oder gar überholt bezeichnen können. Von noch zentralerer Bedeutung ist aber die in dieser Detail-Arbeit zum Tragen kommende Methodologie bzw. Epistemologie. Sie kann als ganz eigen strukturierte Art einer »Geschichtstheologie«⁵ bzw. einer theologischen Grundorientierung der Kirchengeschichte identifiziert werden.

1. Einer Theologie auf der Spur, welche die Sprache der Zeit spricht

Eindrücklich ist also zuerst der Rahnersche Fokus auf die Verarbeitung des »Materials« der hellenistischen Kultur durch die theologische Arbeit der Kirchenväter. Präzise werden inhaltliche wie strukturelle Rezeptionsdynamiken und Denkformsynergien nachgezeichnet. Hier wird deutlich, wie Rahner die integrative Dynamik des Umgangs gerade mit den vor- und außerchristlichen Traditionen, dem »Weltwissen« der Antike also, als entscheidendes theologisches Profil der Kirchenväter in Stellung bringt, bzw. auf was es Rahner in seinen Re-Konstruktionen dabei besonders ankommt. Natürlich ist es zunächst das biblische Zeugnis, das als treibende Dynamik hinter der Theologie der Kirchenväter identifiziert werden kann. Aber ebenso unleugbar ist die Beeinflussung durch die hellenistische Kul-

3 Ebd. 8.

4 H. Rahner, Vorwort: *Ders.* (Hg.), *Eine Theologie der Verkündigung* (Darmstadt 1970), 5.

5 Vgl. *Ders.*, *Grundzüge einer katholischen Geschichtstheologie: Ders.*, *Abendland. Reden und Aufsätze* (Freiburg 1966), 161–171.

tur, welche die theologische Gedankenwelt der Kirchenväter und die Entwicklung ihrer Denkformen und Bilder, ja ihre Bilder-Sprache als Ganze unverkennbar inspiriert. Die Theologie der Kirchenväter schöpft gewissermaßen aus zwei Quellen. In eindrucksvoller Weise findet sich hier eine, auch für spätere Epochen paradigmatische Synthese zwischen Evangelium und zeitgenössischer Kultur.⁶

Gerade die Theologie der Kirche erweist sich dabei als der konkrete Ernstfall dieser Syntheseleistung. Denn in beeindruckender Weise wird das kulturelle Wissen der Antike in der ekklesiologischen Bildersprache der Kirchenväter erkenntnisleitend aufgenommen, verarbeitet, mit der biblischen Tradition in ein kreatives Gespräch gebracht, um daraus Neues erwachsen zu lassen: »Sie lebt von der Aufdeckung der inneren Bezogenheit der urchristlichen Symbole von der Kirche zur hellenistischen Antike.«⁷ Die Ekklesiologie der Kirchenväter ist in dieser Perspektive also immer eine kontextuelle Ekklesiologie. Sie lebt vom Gespräch zwischen dem als Erbe ernst genommenen biblischen Fundament und der Sprache der zeitgenössischen Kultur, in die hinein die Kirchenväter sprechen und in deren Kontext sie das Erbe weiterdenken und fruchtbar machen.

Gerade in dieser Synthesekraft liegt die eigentliche Stärke der theologischen Denkform der Kirchenväter, wie sie für Hugo Rahner beispielhaft ist und in dieser Beispielhaftigkeit auch für das Theologietreiben seiner eigenen Zeit fruchtbar gemacht werden kann. Christliches Dogma und zeitgenössische Kultur existieren weder einfach nebeneinander, noch sind sie zunächst von ihren Gegensätzen her wahrzunehmen, wengleich mancher Rezeptionsvorgang gerade durch konkrete Konstruktions- und Dekonstruktionsvorgänge, Rezeptions- und Abgrenzungsdynamiken gekennzeichnet ist. Es ist das konstruktive Bezogensein von beidem, das in seiner theologischen Produktivität und Kreativität so einzigartig und für spätere Zeiten daher bedeutsam ist. In gewisser Weise gewinnt hier das inkarnatorische Prinzip des Christlichen ganz praktisch Gestalt: »Und so ist denn Christentum nie nur die Religion des nackten Wortes, des bloßen Verstandes und der sittlichen Forderung, sondern des verhüllten Wortes, der liebenden Weisheit, der in sakramentale Symbole sich bergenden Gnade – und darum auch die Religion der Mystik, wo sich hinter der Schlichtheit des Wortes und der kultischen Riten die Unendlichkeiten auftun.«⁸

Einer Theologie, die – wie die ekklesiologische Bild-Theologie der Kirchenväter – auf diese Weise »die Sprache ihrer Zeit« spricht, ist das Weltwissen ihrer Zeit nicht fremd, sondern sinnerschließend und hilfreich. Eine solche Theologie schätzt die Nähe und wahrt zugleich auch die kriti-

6 Paradigmatisch sind hier natürlich zu nennen: *Ders.*, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1945) und *Der spielende Mensch* (Einsiedeln 1948).

7 *Ders.*, Symbole, 8.

8 *Ders.*, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Basel 1984), 52.

sche Distanz zur Welt und zur Kultur, in der sie entsteht. Sie erweist sich als eine lernfähige Theologie, die das Andere ihrer selbst, das Wahrheitswissen der Welt, auch jenseits des Geglaubten, jenseits des »Dogmas«, nicht als Bedrohung, sondern als Ansporn und Herausforderung, ja als Referenzpunkt und Entwicklungspotential für das Eigene wahrnimmt. Hier dürfte berechtigterweise die Frage aufzuwerfen sein, inwieweit bei diesem hermeneutischen Ansatz die Idee einer »Heimholung« im Sinne einer christlichen Überhöhung und Vollendung oder aber eine den eigenständigen Gehalt würdigende dynamische Beziehung im Vordergrund steht. Eine grundsätzliche Nähe der prägenden Denkform Hugo Rahners zu Justin und dessen *logos-spermatikos*-Lehre ist indes unverkennbar. Auch diese kennt bekanntlich beides: die würdigende Akzeptanz des Eigenstandes des nichtchristlichen Weltwissens und das Selbstverständnis der christlichen Theologie als je bessere Philosophie. So wandert alle »Völkergeschichte [...] heimlich ihm [Christus] entgegen und die Straßen des römischen Imperiums wurden für seine Boten gebaut«⁹; »griechisches Frommsein« wird »von der Kirche heilig gemacht« und »das von den Griechen Geahnte« im Glauben vollendet.¹⁰ Aber diese »religionsgeschichtliche Methode der katholischen Theologie«¹¹ bedient sich auch der »sprachlichen, bildlichen, symbolischen Einkleidung« zum Ausdruck ihrer Wahrheit.¹² Darum ist es »wichtig aber und anregend«, »an Hand der zu untersuchenden Gedanken zu zeigen, auf welchen Wegen und auf welche Weise das Christentum sich Gedanken, Formen und Dinge der späthellenistischen Kultur angeeignet hat, um sie von seinem eigenen, innersten und unberührt überkommenen Leben heraus umzuformen und mit neuem Sinn zu erfüllen. Wichtig ist es, zu sehen, wie umgekehrt nur von der genauen Kenntnis der umgebenden Kulturwelt her viele Dunkelheiten der Väterschriften sich aufhellen lassen. Wichtig ist es, den kleinen Rinnsalen, durch die der christlichen Weisheit antikes Gedankengut zuströmt, einmal bis zur Quelle nachzugehen.«¹³

Deutlich wird dabei, dass dieser Ansatz über die Reichweite einer »historischen Methode« bzw. einer Methode der Geschichtswissenschaft bzw. der »Materialschlacht« des kulturwissenschaftlichen Vergleichs hinausgeht. Er ist verbunden mit der dogmatischen Grunderkenntnis, dass die Wahrheit des christlichen Dogmas eben keine zeit- und geschichtslose Wahrheit ist, jenseits bzw. der Welt enthoben, in der sie ihren Ausdruck sucht. Es ist eine Wahrheit, die eine Geschichte hat und Geschichte gebiert, die sich inkarniert und ihre Sprache findet, ja überhaupt sprachfähig wird.

9 Ders., Grundzüge, 101.

10 Vgl. Ders., Griechische Mythen, 10; 13.

11 Ebd. 92.

12 Ebd. 96.

13 Ders., Die Weide als Symbol der Keuschheit in der Antike und im Christentum, : ZKTh 56 (1932), 231–253, hier 231.

Das Dogma ist daher auch immer notwendig geschichtlich imprägniert: »Das Menschliche ist also nicht bloß als der von außen auf ein gleichbleibendes Übernatürliches auftretende Gegensatz zum Übernatürlichen aufzufassen, sondern in seiner Einheit mit dem Göttlichen wird seine Geschichte zur innersten Geschichte Gottes selbst. [...] Und so ist geschichtliche Entwicklung des Menschlichen an der Kirche immer auch nicht bloß »gottgewollt«, sondern geradezu geschichtliche Sichtbarwerdung des Göttlichen.«¹⁴ Johannes Holdt fasst diese Dynamik prägnant zusammen: »Der im Ereignis der Inkarnation wurzelnde Glaube hat selbst eine inkarnatorische Struktur, d.h. eine geschichtlich umgrenzte Gestalt«¹⁵ und bestimmt die Hugo Rahner hier grundlegend prägende Dialektik mit Rekurs auf den Satz Rahners in »Christliche Verantwortung des Laien für die Kultur« – »Wir sind so kühn, zu behaupten: In den letzten Tiefen gibt es nur eine christliche Kulturgeschichte«¹⁶ – : »Dieser Satz ist in einem zweifachen Sinn zu verstehen: Christentum ist die Vollform aller Kultur und: wo immer sich in der Menschheit eine gelungene Kulturgestalt zeigt, besteht eine »heimliche Christusbezogenheit.«¹⁷ Karl Rahners Rede vom »anonymen Christen«¹⁸ wird hier letztlich patristisch reformuliert und symboltheologisch fundiert.

2. Eine Ekklesiologie in Bildern und ihr kirchen-kritisches Potential

»Wenn Gott ist, dann ist er unsichtbar, nicht feststellbar in dieser Welt.«¹⁹ Dieser epistemologische Widerhaken des Inkarnationsbekenntnisses ist so selbstverständlich, dass niemand auf die Idee käme, ernsthaft dagegen etwas einzuwenden. Was bedeutet diese Grundeinsicht christlicher Gottesrede nun aber für die menschlichen, konkreter: ekklesiologischen Präsentations- und Repräsentationsversuche? Als Erstes kann festgehalten werden: »Kirche« steht offensichtlich mitten drin in der »Zwiespältigkeit des Sichtbaren«, wie sie die Rede von Gott als ganze prägt. So hat man das »Wesen« von Kirche – und die Bild-Theologie der Kirchenväter belegt

14 *Ders.*, Dialektik der Papstgeschichte: ZKTh 61 (1937), 99–104, hier 102–103.

15 *J. Holdt*, Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken (Paderborn 1997), 81.

16 *H. Rahner*, Christliche Verantwortung des Laien für die Kultur: *Ders.*, Abendland. Reden und Aufsätze (Freiburg 1966), 116–127, hier 116,

17 *Holdt*, Hugo Rahner, 189, Anm. 735 mit Verweis auf *Rahner*, Christliche Verantwortung, 117.

18 Vgl. z.B. *K. Rahner*, Die anonymen Christen: *Ders.*, SW 22/2 (Freiburg 2008), 284–291. *Ders.*, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche: ebd. 312–325. *Ders.*, Bemerkungen zum Problem des »anonymen Christen«: ebd. 326–337

19 *J. Werbick*, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis (Freiburg 1994), 17.

dies eindrücklich – immer wieder als das schlechthin Unsichtbare an ihr, das Heilige zu beschreiben versucht. Zutreffend ist an einem solchen Bild dieses: Heilig ist Kirche – als von Gottes Hl. Geist Ergriffene – allemal nur von ihrer Sendung, von ihrer Aufgabe her, wenn sie das tut, was sie als Kirche tun soll, heilig ist sie aber nicht aus sich heraus, schon gar nicht so wie sie ist! Gerade die patristische Bild-Theologie ist ein eindrückliches Beispiel der bleibenden Dialektik, die in einer solchen Grundeinsicht steckt. Und so bleibt jede Ekklesiologie der Kirchenväter der damit einhergehenden Ambivalenz jeder »Lehre« von der Kirche verbunden: Das, was an der »Kirche« sichtbar ist, ist eben weder uneingeschränkte Transparenz noch völlige Verdunkelung ihrer Sendung. Sie ist weder uneingeschränkt die weit sichtbare strahlende Stadt auf dem Berg (das »Haus voll Glorie«) noch ist sie identisch mit dem finsternen Orkus, der Müllhalde der Weltgeschichte. Sie ist und bleibt gerade als *corpus permixtum* das *signum levatum*.

Von Kirche darf, ja muss daher immer das Bekenntnis abgelegt werden: Sie bezeugt – authentisch oder auch entstellend – den Hl. Geist. Ist Kirche auch immer das allzu weltlich geratene Geschöpf dessen, der sie in Dienst nehmen will, so hält die in Theologie gegossene Glaubenserfahrung der Väter an der Überzeugung fest, dass das, was man von der Kirche sehen kann, diese Verbindung zum Hl. Geist auch wahrnehmen lässt, selbst wenn jener sich nur noch als Protest gegen die reale Geistlosigkeit der konkret erfahrenen Kirche zu äußern vermag. Gerade diese, man möchte fast sagen, theologisch »notwendige« Zwiespältigkeit von Kirche führt nun dazu, dass man dort, wo man von »Kirche« spricht, eine Rede in Bildern benutzt; jede »Lehre von der Kirche« ist also im Prinzip immer eine Bilderlehre. Warum ist das so?

Benutzt man eine symbolische Redeweise, so »illustriert« man nicht einfach anhand von passenden Bildern, sondern versucht gerade durch die Metaphorik etwas zum Ausdruck zu bringen; lässt »Bilder sprechen«; ja setzt »ins Bild«, wovon sich eben nur im Bild und nicht anders sprechen lässt. Freilich stimmt so manches eben nur »als Bild«. Denn das ist die entscheidende Eigenschaft der Metapher: Sie bringt Dinge zusammen, die sonst so nicht zusammen wahrgenommen werden können. Metaphern »provokieren« durch dieses Zusammenbringen, durch ihre »semantische Impertinenz«. Anders gesagt: Sie halten Dinge bleibend in der von ihnen selbst geschaffenen Dialektik.

Gerade deshalb scheint die Rede in Bildern so geeignet für eine Theologie der Kirche. Die innere Spannung der Existenz von Kirche zwischen Sein und Sollen drängt geradezu auf eine Bild-Theologie. Gerade innerhalb der Ekklesiologie wird solchen Bildern oft mehr zugetraut als irgendwelchen Definitionen. So bringen Kirchenbilder die Spannung und Ambivalenz von Kirchenerfahrungen selbst zur Sprache. Sie versuchen

immer auch das zusammenzubringen, was Kirche von ihrer Aufgabe her zugesprochen wird und was gerade hier und jetzt mehr oder minder authentischen Ausdruck findet. Sie bringen zur Sprache, wie man Kirche verstehen kann, wie man sie sich vorstellt, um sich an ihr zu orientieren, sich in ihr wiederzufinden. Sie bringen ein Ideal zum Ausdruck, damit deutlich wird, was man real an ihr vermisst, was man entbehrt, was sein könnte und was sein müsste. Sie tragen ihr kritisches Potential bereits in sich, verstehen sie sich doch gerade auch als stets neues Zur-Geltung-Bringen jenes inneren, theologischen Maßstabes, der allem Kirche-Sein vorausgeht. Jedes Bild von Kirche sucht an der weltlichen Seite von Kirche einen Anhaltspunkt für das ganz Andere, von dem Kirche in Dienst genommen ist. Dabei drehen sich alle Kirchenbilder immer um einen gemeinsamen Kern: Die bleibende Spannung von In-der-Welt-Sein und Nicht-von-dieser-Welt-Sein von Kirche – und tragen so die Dynamik von Veränderung bereits in sich.

Hugo Rahner ist sich des Erneuerungspotentials einer Bild-Theologie der Kirche genau bewusst und findet sie in idealer Weise in der ekklesialen Bild-Theologie der Väter verwirklicht: »Das Tiefste der alten Kirchenlehre ist in der Verhüllung einer symbolischen Theologie geborgen.«²⁰ Dies gilt es für die Verkündigung hier und jetzt in vertiefter Weise fruchtbar zu machen. Denn eine Verflüssigung der steril gewordenen, veräußerlichten, d. h. allein auf ihre juristische Struktur reduzierten Kirchenapologetik der Schultheologie ist ebenso notwendig, wie sich ein angemessenes Mit-der-Kirche-Fühlen als eines der drängendsten Anliegen der Theologie seiner Zeit erweist: »Kirchliche Gesinnung in ihrer Fülle aber ist der feinste und durchgeistigste Nachvollzug des hehren Grundgeheimnisses unserer christlichen Berufung: der Menschwerdung Gottes. [...] Sie ist im Bereich des Kirchlichen, was Ambrosius [...] sagt: [...] nüchterne Trunkenheit.«²¹ Es ist »der immerwährende Versuch, die Trunkenheit des Mysteriums, das da ist in Christus und der Kirche, der Nüchternheit des menschlich Begrenzten zu verwenden, das wir täglich mit der still gewordenen Geduld, mit Bestürzung, vielleicht oft mit heiligem Zorn an der Kirche erleben«²². Oder – nicht weniger »geistvoll«: »Kirche ist immerdar Fleisch und Geist, Recht und Liebe, Geheimnis und Greifbarkeit. Darum ist die Antwort unserer Kirchengläubigkeit auf diese gottmenschliche Struktur der Kirche stets: Verstandesklarheit und Herzenswärme, Gehorsam und freischwingende Liebe, Kühle und Begeisterung. Sie ist die aus der dogmatischen Bejahung des ganzen Wesens der Kirche quellende, alles Denken und Tun

20 *Rahner*, Symbole der Kirche, 91.

21 *Ders.*, Theologie der Verkündigung, 126.

22 *Ebd.* 126.

durchwirkende, glaubensklare und herzensfrohe und weltweite Begeisterung für die heilige Kirche.«²³

Freilich ist dieses Pathos nicht einfach unkritisch: »Die echte Liebe zur Kirche kann niemals von ihrem Hier und Jetzt absehen um eines verstiegenen Optimalismus willen. Sie wird stets ›das Fleisch der Kirche hegen‹, wird darum auch die Schwächen und Krankheiten, die Makel und Runzeln dieses Leibes mit heilig schüchterner Sorgfalt der Liebe aufsuchen und mit ernster Verantwortung pflegen. Sie wird daraus niemals einen Skandal machen, ein lärmendes Revolutionieren, ein hämisches Hinweisen. Sie wird nicht einmal aus der eigenen, noch so ernsten Sorge eine Angelegenheit der Menge machen.«²⁴ Um dann mit seinem Ordensvater Ignatius zu enden: »Um so ehrlicher soll man über diese Dinge sprechen mit jenen Personen, die ihnen abhelfen können«²⁵. Die Kirche ist immer Gottes Kraft in menschlicher Schwäche – so der provozierende Titel von Rahners Vortrag auf dem Kölner Katholikentag 1956²⁶. Sie ist schwach, damit sie sich eben nur der Kraft Gottes und nicht ihrer selbst rühmen kann²⁷; ihre Schwäche erregt zu Recht Anstoß, ja ihre Armseligkeit stößt ab. Sie ist eben nicht die Kirche der Reinen, sondern ihre Schwäche ist zugleich durchlittene Nachfolge ihres Herrn, sodass sie gerade darin und dadurch wiederum Verweiszeichen auf ihn und so Glaubensmotiv bleibt.²⁸

Obgleich eine kritische Distanz gegenüber konkreten Auswüchsen der Ekklesiologie durchaus zwischen den Zeilen immer spürbar ist, verbleibt die Darstellung Rahners letztlich in diesem positiv-affirmativen Grundduktus: »Heute, wo allenthalben zusammenbricht oder zerschlagen wird, worauf wir in eben jenem seichten Kulturoptimismus des Kirchlichen so stolz waren: Dinge, die wir zu leicht mit dem Wesen der Kirche verwechselt haben, oder gar Dinge, die nach kirchlichem Begriff zum Wesensbereich der Kirche und zu ihrem Geltungsanspruch gehören und die der Herr der Kirche uns doch aus den Händen schlagen lässt, sollten wir uns tiefer besinnen auf die Theologie des Sichtbaren in der Kirche. Wir müssen uns von der heutigen Geschichte der Kirche in ihre eigenen Tiefen führen lassen, in die Abgründe der Gerichte Gottes. [...] Die Geschichte der Kirche ist und bleibt wie ihr Meister ein Zeichen, dem widersprochen wird, ein großes Rätsel, nicht mehr Glaubensmotiv, sondern ebenso Glaubensprüfung, göttliche Versuchung.«²⁹ Das Sichtbare der Kirche ist zwar hinterfragter, aber im Letzten doch nicht wirklich in Frage gestellter Aus-

23 Ebd. 128.

24 Ebd. 129.

25 Ebd.

26 *Ders.*, Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche: *Ders.*, Abendland. Reden und Aufsätze (Freiburg 1966), 286–297.

27 Vgl. ebd. 288.

28 Vgl. ebd. 288–289.

29 *Ders.*, Theologie der Verkündigung, 113.

druck des innersten Wesens von Kirche, ihres nur im Glauben erfassbaren Mysteriums. Hugo Rahners *sentire ecclesiam* ist immer ein *sentire cum ecclesia*. Er ist und bleibt der »Theologie der Sichtbarkeit« seines Ordensgründers Ignatius von Loyola verpflichtet.³⁰ Dies ist umso erstaunlicher, da die Kirchenväter die durch die bleibende Ambivalenz von Heiligkeit und Sündigkeit in der Kirche – so z. B. die Rede von der *casta meretrix*³¹ – immer aus theologischen Gründen notwendige Selbstrelativierung der Kirche durchaus kennen und in ihre Symbol-Theologie der Kirche auch einschreiben. Diese im besten Sinn notwendige Relativierung der sichtbaren Seite der Kirche kommt innerhalb der Ausführungen Hugo Rahners aber nicht wirklich zum Zuge. Warum nicht?

3. Eine positivistische Ekklesiologie?

Atmet eine solche auf die Patristik rekurrende Bildertheologie der Kirche am Ende nicht doch noch zu sehr die Luft der Kirchenfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts? Eine Frömmigkeit, die, wie Karl Rahner 1960 feinsinnig, aber auch kritisch in seinem Festschrift-Beitrag zum 60. Geburtstag seines Bruders anmerkt,³² das Wesensgeheimnis der Kirche als *signum levatum* allzu schnell mit der realexistierenden Institution verwechselt bzw. das Eine um des Anderen willen gering achtet?³³ Bleibt sie also nicht notwendig im Rahmen jener Gestalt der Kirchenfrömmigkeit, in der »die Kirche für den modernen Katholiken, vor allem im 19. Jahrhundert, fast so etwas wie eine Kollektivperson geworden ist, die er verehrt, liebt, der er vertraut, die er verteidigt, auf die er stolz ist, bei der er sich geborgen fühlt, die ihm, verglichen mit allen andern Größen dieser Welt, unvergleichlich erhabener, reiner, machtvoller, unzerstörbarer vorkommt, eben als die reale Inkarnation alles Wahren, Guten, Verheißungsvollen«³⁴? Und ist sie damit Frucht eines Kirchenbewusstseins, dessen »Eigentümlichkeit [...] darin [liegt], dass sein Akzent (natürlich nicht sein exklusiver Inhalt) auf

30 Vgl. Holdt, Hugo Rahner, 160.

31 Dazu immer noch einschlägig: H. U. von Balthasar, *Casta meretrix: Ders., Sponsa verbi. Skizzen zur Theologie*, Bd. 2 (Einsiedeln 1971), 203–305.

32 Zitiert nach dem Originalbeitrag: K. Rahner, Dogmatische Randbemerkungen zur »Kirchenfrömmigkeit«: J. Daniélou – H. Vorgrimler (Hg.), *Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* [FS H. Rahner] (Freiburg 1961), 769–793.

33 »Wer erlebt denn (außer vielleicht hinsichtlich der äußeren Verfolgungen) die Kirche als die Pilgerin, die mühsam Suchende, die oft Ratlose, als die sündige Kirche der Sünder, wer deutlich ihre Differenz vom gesuchten, ersehnten, erbetenen, mit fast verzweifelnder Geduld erwarteten Reich Gottes, das sie nicht selbst schon einfach ist, für das sie Anfang, gültige Verheißung, Sakrament, aber nicht die offenbar gewordene Wirklichkeit selbst ist?« Ebd. 770.

34 Ebd.

der Kirche als empirisch erfahrbarem Glaubwürdigkeitsmotiv, nicht auf der Kirche als (in sich verborgenem) Glaubensgegenstand ruht«³⁵ und von dem man den Eindruck hat, »als ob sie, die Kirche, der Punkt wäre, an dem man das Geglauhte doch fast mit Händen greifen könne: ›Ein Haus voll Glorie schauet‹ [...] Man ist sich wenig dessen bewusst, dass ihre empirisch feststellbaren ›Eigenschaften‹ und ›Noten‹ und ihre geglaubten und bekannten Eigenschaften (auch wenn beide z. T. mit den gleichen Namen genannt werden) nicht einfach identisch sind«³⁶?

Es ist freilich doch gerade jene unfruchtbar gewordene Gestalt der Kirchenfrömmigkeit, die in ihrer Betonung der äußeren Rechtsstruktur, der real fassbaren Gestalt der *societas perfecta*, wie sie die Schultheologie des 19. Jahrhunderts nochmals verstärkt in Szene setzte, die Hugo Rahner dazu gedrängt hatte, mit seiner auf die Kirchenväter rekurrierenden *Theologie der Verkündigung* auch ekklesiologisch einen Kontrapunkt zu setzen. Freilich geschieht das bewusst nicht mehr in der Art und Weise des 19. Jahrhunderts, z. B. im Stile der »Tübinger Schule«, in dem der Rechtskirche die Rede vom Mysterium Kirche entgegengesetzt und der geistliche Gehalt von Kirche im Rekurs auf am zeitgenössischen Denken maßnehmende organologische Wachstumsmetaphorik in den Mittelpunkt gerückt wurde und später dem Modernismusverdacht zum Opfer fiel.³⁷ Die Symboltheologie der Kirchenväter liefert Hugo Rahner demgegenüber eine bedeutend unverdächtigere Basis zur Erneuerung: »Wo immer die Väter ihre in Bilder gehüllte Theologie entfalten, entdecken wir einen Reichtum an Symbolen und an symbolumkleideten Wahrheiten, die unsere heutigen, vielleicht noch allzusehr von Apologetik und Kirchenrecht bestimmten dogmatischen Aussagen lebendiger machen könnten ...«³⁸ Freilich bleibt Rahner – auch bei seinem Versuch einer Neuorientierung der Ekklesiologie – einer »Theologie der Sichtbarkeit der Kirche« verbunden, und zwar aus Prinzip: »Noch eine Auswirkung dieser Theologie der Kirchensichtbarkeit möge hier umrissen werden: das grundkatholische ›Und‹ im Gegensatz zu allem billigen Heroismus des ›Entweder-Oder‹.«³⁹ Auch seine Skizze einer *Theologie der Verkündigung* bleibt ein durch und durch katholischer Entwurf!

Das Konzept einer Erneuerung der Theologie gerät dennoch unter den Verdacht der mangelnden Katholizität, wie das Freiburger Memorandum aus der Feder Erzbischof Gröbers 1938 zeigt. Ob es der Überzeugungsarbeit des Gutachtens von Karl Rahner oder letztlich dem Ausbruch

35 Ebd. 774.

36 Ebd.

37 Dazu zählt u. a. Loisy's berühmtes ›rotes Buch‹: *A. Loisy, Evangelium und Kirche* (München 1904).

38 *Rahner, Symbole der Kirche*, 8.

39 *Ders., Theologie der Verkündigung*, 129.

des Zweiten Weltkriegs zu verdanken ist, dass diese Vorwürfe letztlich ohne ernstere Konsequenzen blieben, sei aus heutiger Perspektive dahingestellt. Was wir aber wissen, ist, dass der Versuch einer Erneuerung der Theologie letztlich an der Resilienz wie der Widerständigkeit der Schultheologie und ihrer Denkform scheitert, um aus den moralischen Trümmern und Abgründen des Zweiten Weltkriegs in einer veränderten Weise neu zu entstehen. Nach den in vielerlei Hinsicht retardierenden 1950er Jahren bricht sich die Notwendigkeit einer Veränderung mit Vehemenz Bahn. Sie überwindet letztlich die Schultheologie aus ihrem Inneren heraus. Und ein treibendes Element dieser viel dramatischeren Veränderung ist wiederum eine grundlegend neu konstellierte Ekklesiologie, welche die letztlich ideologisch gewordene Rede von der Sichtbarkeit und Realidentität der Kirche und die damit verbundene Kirchenfrömmigkeit in ihrer aporetischen Grundstruktur entlarvt: Diese traditionelle Gestalt der Ekklesiologie, wie sie aus den großen Bildern der Kirchenväter entwickelt wurde, ist heute nicht einfach mehr ungebrochen weiterzuführen. Zu umfangreich, zu eindrücklich sind die Anfragen an eine rein affirmative, ins Platonische tendierende Ekklesiologie, welche die theologisch notwendige Relativierung jeder Realgestalt von Kirche zu wenig in den Blick zu nehmen scheint, die einer immer deutlicher sichtbar werdenden Zwiespältigkeit alles Sichtbaren in der Kirche nicht angemessen Ausdruck verleiht und die über die Theologiegeschichte hinweg doch allzu sichtbar gewordene Missbrauch- und Instrumentalisierbarkeit genau dieser Ekklesiologie der Sichtbarkeit weitestgehend ignoriert, in der also das Dogma dann doch letztlich die Geschichte besiegt!

Hugo Rahner begegnet indes dieser Gefahr in einem doppelten Sinne konstruktiv-relativierend. Er »relativiert« eine solche Ekklesiologie dadurch, dass er sie kontextualisiert und mit der pluralen Gestalt der ekklesiologischen Bilder der Kirchenväter konfrontiert. Die Gestalt des Geglaubten ist unaufhebbar geschichtlich geprägt, eine zeit- und kontext-entzogene Theologie der Kirche ist daher nicht denkbar, wenngleich sie zugleich nicht ohne diese konkrete Gestalt denkbar ist. Eine ekklesiologische »Essenz« neben der konkreten Verwirklichung ist nicht fassbar, sondern sie kann nur in dieser konkreten Verwirklichung erfasst werden, die zugleich glaubend und hoffend affirmiert werden soll. Wenngleich wir es »lernen müssen, die Kirche zu ertragen wie Kinder, die wissend geworden sind und hinter die Schwächen ihrer Eltern kommen«⁴⁰.

40 *Ders.*, *Gottes Kraft*, 292.

4. Ekklesiologie diesseits und jenseits der Metaphorik

Ein markanter Unterschied der Ekklesiologie heute scheint nun doch genau darin zu liegen, dass unsere Erfahrung von Kirche zwiespältiger und unsere Ekklesiologie zurückhaltender geworden ist. Wir dichten keine Hymnen mehr auf die Kirche, wie das noch Gertrud von le Fort getan hat. Unsere Kirchen-Bilder sind distanzierter, skeptischer, pessimistischer, vielleicht auch realistischer geworden und das nicht erst in den letzten Jahren. Die Diskrepanz zwischen »sein« und »sollen«, vielleicht auch »Schein« und »Sein« von Kirche wiegt schwerer, als sie es in früheren Jahrhunderten getan zu haben scheint. Genau hierin ist der Epochenbruch in der Theologie unverkennbar. Unsere heutige Ekklesiologie ist zunächst von der grundlegenden Skepsis gegenüber allem Institutionellen geprägt. Hier hat die Institutionen-Kritik der 68er, verbunden mit der kritischen Hinterfragung aller traditionellen Normen und Werte, ganze Arbeit geleistet. Aber nicht nur das. Das Zweite Vatikanische Konzil hat aller Ekklesiologie eine Verschiebung im Prinzipiellen eingezeichnet.

Die traditionell dem ersten Kapitel der Kirchenkonstitution des Konzils, *Lumen gentium*, mit seiner trinitarischen Grundlegung von Kirche und den verschiedenen Kirchenbildern, zugeschriebene Absicht ist ja die einer bewussten Abkehr von einem veräußerlichten, juridischen Kirchenbegriff mit seiner Bellarminischen Ekklesiologie der Sichtbarkeit und der apologetischen Ekklesiologie, die seit der Gegenreformation fröhlich Urständ feierte und sich im 19. Jahrhundert zu neuen Höhenflügen aufschwang. Diese Seite der katholischen Ekklesiologie kommt mit dem Konzil an ihr Ende. Die Konzilsreden der Konzilsväter, gerade in der ersten Sitzungsperiode, sprechen in ihrer Ablehnung gegenüber der in den Schemata der Vorbereitungskommission enthaltenen triumphalistischen Ekklesiologie eine eindeutige Sprache. Spannend ist indes der Weg, den das Konzil zu einer Erneuerung der Ekklesiologie wählt: Er führt wiederum über eine ekklesiologische Bilderlehre: »Wie im Alten Testament die Offenbarung des Reiches häufig in Vorbildern geschieht, so erschließt sich auch uns jetzt das innerste Wesen der Kirche in verschiedenen Bildern« (LG 6).

Im Gegensatz zur patristischen Neigung zu einer Identitätshermeneutik bzw. einer entsprechenden Rezeption dieser Bildertheologie der Väter in den *dicta probantia* der Schultheologie des 19. Jahrhunderts bis zum Vorabend des Konzils⁴¹, betont das Zweite Vatikanische Konzil in sei-

41 Hier ist dann insbesondere die Enzyklika *Mystici corporis* von Pius XII. aus dem Jahr 1943 zu nennen, die bekanntermaßen auf der Schwelle zwischen zwei differenten ekklesiologischen Denkformen steht; man kann sie daher als Vollendung des ekklesiologischen Extrinsicismus der Schultheologie deuten oder eben als ersten Versuch einer den geistig-theologischen Charakter der Kirche wieder zur Geltung bringenden erneuerten Ekklesiologie; ich denke, sie repräsentiert schlicht beides.

ner ekklesiologischen Bildhermeneutik gerade den ontologisch-offenbarungstheologischen Unterschied von Christus und Kirche. Die ekklesiale Metaphorik des Konzils ist eine Differenzmetaphorik. Die Kirche ist »in Christus« eben nur »gleichsam« Sakrament (vgl. LG 1), sie ist nur Keim und Anfang, aber eben nicht identisch mit dem Reich Gottes auf Erden; sie gleicht nur in einer »nicht unbedeutenden Analogie« dem inkarnierten Christus (ist eben nicht der in die Geschichte hineinverlängerte Christus). Hier zieht das Konzil die entscheidende kriteriologische Grenze ein. Denn nur insofern die Kirche dem Geist Christi zur Entfaltung dient, nur wenn sie Christus in Armut und Demut nachfolgt, verwirklicht sich in ihr das ihr eigene Wesen als Kirche Jesu Christi. Indes ist auch jeder verwirklichte Wesensausdruck in der katholischen Kirche eine Verwirklichung *sub umbris*, im Schatten der Unvollkommenheit und der Sünde, und daher stets der Umkehr und Reinigung bedürftig (vgl. LG 8).

Auch die Kirchenmetaphorik des Konzils betont, insbesondere im ersten Kapitel der Kirchenkonstitution, neben einer bewusst gewählten Vielfalt der Bilder⁴² – die in sich schon zu einer Relativierung beitragen, weil sie sich gegenseitig beleuchten, ergänzen, korrigieren etc. –, gerade die »semantische Impertinenz« jeder metaphorischen Zuschreibung und lässt sie so notwendig nicht in eine Identitätsaussage, sondern eine Differenzaussage münden. Das liegt sicher auch daran, dass eine Metaphertheorie heute jenen nachhaltigen Einspruch des Mittelalters nicht los werden kann, der zu jedem »symbolisch« entweder ein »nur« dazu denkt, oder der, falls er ein verstärkendes »real«-symbolisch ergänzt, das *caveat* der Relativierung durch die Analogieregel einschärft, welche die je größere Differenz in jeder behaupteten Identitätsaussage zum Prinzip erklärt.

Wir haben es in der ekklesialen Bild-Theologie des Konzils also mit einer doppelten Distanzierung von einer allzu affirmativen Wesensdefinition von Kirche zu tun, die zugleich eine durch das Bild in Gang gesetzte Verflüssigung jeder definitorischen Festlegung zur Folge hat. Die Konkretheit von Kirche kommt ins Schwimmen. Die Bilder bilden nicht mehr die Brücke zwischen dem theologischen, im Glauben allein zugänglichen Tiefengehalt von Kirche und ihrer institutionellen Realität, sondern sie wollen genau diese Realität kritisch hinterfragen. So ist die Kirche nicht einfach Sakrament, sondern die Aussage, dass sie in Christus gleichsam Sakrament sei, stellt vor die Frage, wie Kirche denn nun sein soll, wenn sie diese Zuschreibungen erfüllen soll. Kurz: Aus einer affirmativen Zuschreibung wird eine pneumatologisch fundierte und christozentrisch orientierte Kriteriologie. Die »Semantik einer Vermittlung durch Ähnlichkeit« wird

42 Die eigentliche Arbeit des Konzils besteht in diesem »Spannungsreichtum des differenzierten Metaphernpluralismus«. V. Hc, *fmann*, Ekklesiologie in Metaphern. Beobachtungen zum ersten Kapitel von »Lumen gentium«: Cath[M] 62 (2008) 241–256, hier 249.

ersetzt durch das »Paradigma der semantischen Wechselwirkung«⁴³, die sich als Kriteriologie konkretisiert.

Nimmt man hier noch den Perspektivenwechsel des Blicks auf die Kirche hinzu, wie ihn die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* nahelegt, potenziert sich diese Dynamik: Gerade die Pastoralkonstitution des Konzils macht diese Außenperspektive zu ihrem eigentlichen Thema, denn die Kirche »macht sich selbst von diesen menschlichen Angelegenheiten her zum Thema. Sie begreift sich von den Menschen her, die es hier und heute gibt. Deshalb ist sie pastoral konstituiert. [...] Die Pastoral ist nicht irgendeine Größe in der Kirche unter ferner liefen, sondern jener Vorgang, der signifikant und konstitutiv dafür ist, was Kirche selbst ist.«⁴⁴ Dabei gehören aber zwei Dinge notwendig zueinander: Die Anerkennung des Anderen und das neue Bewussterwerden der eigenen Identität. »Als Kirche in der Welt von heute hatte sie darauf zu antworten, wer sie selber sei und wie sie sich zu den anderen Christen, den Menschen anderen Glaubens, den Menschen guten Willens zu verhalten gedenkt.«⁴⁵ Darum ergeben sich aus der Definition der Haltung zu den anderen sowohl eine veränderte Kriteriologie des Eigenen (vgl. LG 8,2; 13 – 16) wie auch konkrete Anweisungen für die Praxis des Umgangs mit den anderen (vgl. bes. NA 2, aber auch UR 1 – 4). Das eigene Bekenntnis und die Begegnung mit Anderem, Mission und Dialog bedingen sich gegenseitig.⁴⁶ Die Grundperspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Kirche wechselt von einer Binnensicht in die einer Außensicht. Die Kirche entdeckt die Welt »da draußen« als relevanten *locus theologicus*.⁴⁷ Eine rein binnenkirchliche Identitätssuche und -findung scheint fürderhin ausgeschlossen. Die entscheidende Identitätsfindung der römisch-katholischen Kirche geschieht in herausfordernder Weise gerade »dort draußen«.

43 Ebd. 244–245.

44 H.-J. Sander, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit: G. Wassilowsky (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, QD 207 (Freiburg 2004), 185–209, hier 188–189.

45 R. Siebenrock, Die Wahrheit der Religionen und die Fülle der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: HThKVatII 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven (Freiburg 2006), 120–133, hier 120.

46 Vgl. R. Siebenrock, Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzils Erklärung »Nostra Aetate«: Wassilowsky, Zweites Vatikanum, 154–184, hier 171–172.

47 Vgl. H.-J. Sander, Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotopie: HThKVatII 5, 186–200, hier 198.

5. Wahre Ekklesiologie ist immer eine Ekklesiologie des Trotz-alledem

Für Hugo Rahner kommt darin ein neues Zur-Geltung-Bringen der patristischen Symboltheologie von der Kirche zum Ausdruck: »Es hat lange gebraucht, vom Ende der noch von den Kirchenvätern geformten Theologie und vom Beginn der Hochscholastik an zum Kirchenschema des Zweiten Vatikanischen Konzils bis die systematische Theologie, je mehr sie sich wieder bewusst in den Verdienst der Verkündigung stellte, der Ekklesiologie den ihr gebührenden Platz zwischen Christologie und Gnadenlehre einräumte.«⁴⁸ Jenseits einer bloßen Verteidigung der realen Institution wird nun wieder nach der Essenz von Kirche gerade in der Ambivalenz ihrer sichtbaren Gestalt gefragt. Bei einer solchen Betrachtung von Kirche in der bleibenden Ambiguität von Sichtbarkeit und Verborgenheit darf der Betrachter aber das theologisch Wesentliche nicht aus den Augen verlieren. Daher ist jede Ekklesiologie immer auch ein bleibendes Festhalten dessen, was man grundsätzlich über Kirche sagen kann über alle äußerlichen Infragestellungen hinweg: »Was man von und an der Kirche sehen kann, das ist so tief zwiespältig, so tiefreichend von menschlichem Versagen geprägt, daß man die Augen schließen und wegschauen möchte – und gerade dann nicht mehr zu sehen bekäme, daß es doch der Heilige Geist ist, der in ihr wirkt und sie prägt.«⁴⁹ Gerade dieses Wehen des Geistes bedarf der Aufmerksamkeit des Glaubens. Eine angemessene Ekklesiologie ist daher immer eine Ekklesiologie des Trotz-Alledem, Lehre von der Kirche im Widerspruch; Ekklesiologie *sub contrario*. Eine solche Ekklesiologie fordert permanent dazu heraus, »sich mit der oft vorherrschenden Geistlosigkeit des christlichen Lebens und der real existierenden Kirchen nicht einfach abzufinden«⁵⁰, sondern eben nach mehr zu suchen. In diesem aus der Dialektik von verheißener Fülle und realer Gebrochenheit erwachsenden Vertrauen liegt das wahre Skandalon des *credere ecclesiam*. Oder in den Worten des »kleinen Bruders«: »Wir glauben die Kirche, könnte man formulieren, nicht (sosehr) wegen der Kirche.«⁵¹

48 H. Rahner, Vorwort: *Ders. Symbole der Kirche*, 7–9, hier 7.

49 *Werbick*, *Kirche* 34–35.

50 *Ebd.* 35.

51 *Rahner*, *Kirchenfrömmigkeit*, 783.

Summary

This article takes a closer look at how Hugo Rahner relates history and dogma in his »Theology of Proclamation« (*Theologie der Verkündigung*). It focusses on Rahner's ecclesiology as well as on his theology of the images of the church, which he first develops in this »Theology of Proclamation« and then expands in his writings on the »Symbols of the Church« (*Symbole der Kirche*). Although Rahner's ideas were received and further developed in the texts of the Second Vatican Council (especially *Lumen Genitum*, Chapter 1) we need to critically re-read them from today's perspective.