

## Konzil – Konziliarität Einige historisch- und systematisch-theologische Streiflichter

Von Prof. Dr. Peter Walter, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

### 1. „Alte Formen der Lehre und kluge Regelungen kirchlicher Disziplin“ (Johannes XXIII.)

Beginnen möchte ich mit einem Ereignis, das vor fast genau 51 Jahren geschah und, wenn auch nicht sofort, so doch im Verlauf der folgenden Jahre und heute wieder verstärkt, die Gemüter bewegte. Am 25. Januar 1959 hat Papst Johannes XXIII.<sup>1</sup> überraschend ein Konzil angekündigt. Ebenso überraschend war er am 28. Oktober 1958 zum Papst gewählt worden und hatte den Namen eines der drei Papstpräbendaten angenommen, die das Konstanzer Konzil zum Amtsverzicht bewog bzw. absetzte, des letzten Papstes des Pisaner Obödienz, den auch die spektakuläre Flucht aus Konstanz nicht vor der Absetzung bewahrte.<sup>2</sup> Nach dem Pontifikat Pius XII.<sup>3</sup>, der die Kirche straff und selbstbewusst geführt hatte, hatte man mit dem fast 77jährigen Patriarchen von Venedig einen Mann gewählt, der als fromm und gutmütig galt, der aber ansonsten vorher nicht groß in Erscheinung getreten war, und von dem man hoffte, dass die Kirche unter seinem Übergangspontifikat keine großen Veränderungen erleiden werde. Waren doch die politischen Umstände mitten im Kalten Krieg gespannt genug. Nach einem Gottesdienst zum Abschluss der Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen hielt der Papst in S. Paolo fuori le Mura in der Sakristei ein Konsistorium mit 17 in Rom anwesenden Kardinälen. In seiner Ansprache<sup>4</sup> kündigte er – in dieser Reihenfolge – eine Diözesansynode für die Diözese Rom und ein allgemeines Konzil an, die in eine Revision des Codex Iuris Canonici von 1917 münden sollten! Die Reaktion der anwesenden Kardinäle war, wie der Papst später mit der ihm eigenen feinen Ironie bemerkte, enttäuschend: „Menschlich

---

<sup>1</sup> Vgl. Giuseppe Alberigo, Art. Johannes XXIII., in: Lexikon für Theologie und Kirche<sup>3</sup> (im Folgenden: LThK<sup>3</sup>) 5 (1996) 952–955.

<sup>2</sup> Vgl. Heribert Müller, Art. Johannes XXIII., in: LThK<sup>3</sup> 5 (1996) 951f. In der kurzen Erklärung nach seiner Wahl, in der Angelo Giuseppe Roncalli seinen Namen motivierte, ist nur von seiner Taufkirche die Rede, die diesen Namen trägt, und von den beiden Heiligen, St. Johannes Baptist und Evangelist, denen er sich bei seiner Hirtenaufgabe verbunden fühlt. Kardinal Wyszyński gab in seinem Zeugnis für den Seligsprechungsprozess Johannes XXIII. jedoch zu Protokoll, dass die Namenswahl wegen der historischen Bezüge Erstaunen hervorgerufen habe. Vgl. Giuseppe Alberigo, Dalla Laguna al Tevere. Angelo Giuseppe Roncalli da San Marco a San Pietro (Testi e ricerche di scienze religiose, n.s. 25), Bologna 2000, 92.

<sup>3</sup> Vgl. Josef Gelmi, Art. Pius XII., in: LThK<sup>3</sup> 8 (1999) 337f.

<sup>4</sup> Von dieser Ansprache, bei der damals keine Medien anwesend waren, existieren ein mehrfach bearbeiteter handschriftlicher Entwurf, in dem der Papst in der 1. Person Singular spricht, eine mit Schreibmaschine geschriebene Fassung sowie der in den Acta Apostolicae Sedis schließlich veröffentlichte Text mit dem üblichen pluralis maiestatis. Vgl. Alberto Melloni, „Questa festiva ricorrenza“. Prodrumi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II (25 gennaio 1959), in: Rivista di Storia e Letteratura religiosa 28 (1992) 607–643; der synoptisch angeordnete Text der Ansprache in den drei Fassungen: ebd. 633–643.

gesprächen hätte man erwarten können, dass die Kardinäle, nachdem sie die Ansprache gehört hatten, sich um Uns drängten, um ihre Zustimmung und Glückwünsche auszusprechen. Stattdessen herrschte ein eindrucksvolles, ehrfürchtiges Schweigen (un impressionante, devoto silenzio).“<sup>5</sup>

Nach drei Monaten im Amt, den sprichwörtlichen 100 Tagen, sah der Papst die Zeit gekommen, etwas über die Physiognomie zu sagen, die sein Pontifikat in der Geschichte bekommen sollte. Sein Ausgangspunkt dabei war nicht originell, und er war es doch. Johannes XXIII. ging nämlich von der Tatsache aus, dass der Papst Bischof von Rom ist. Das ist eine Binsenweisheit. Johannes XXIII. jedoch hat die Aufgabe des Bischofs von Rom ernst genommen, wie die Tatsache seiner „Besitzergreifung“ der Lateranbasilika, der römischen Bischofskirche, vier Wochen nach seiner Wahl zeigt, die keineswegs alle seiner unmittelbaren Vorgänger für notwendig erachteten. Ihnen genügte es, dass die Diözese Rom faktisch von einem Kardinalvikar geleitet wird. Ausführlich geht der Papst in seiner Ansprache auf die Veränderungen der Stadt Rom ein, seit er sie vor 40 Jahren verlassen hat. Sie ist eine Großstadt geworden mit all den Problemen, die dies für die Seelsorge mit sich bringt. In dieser schwierigen pastoralen Situation, mit der die Kirche sich nicht nur hier, sondern weltweit konfrontiert sah, griff Johannes XXIII., der von seiner ursprünglichen Profession her Kirchenhistoriker war, bewusst „auf einige alte Formen der Lehre und auf kluge Regelungen kirchlicher Disziplin“ zurück: die Diözesansynode und das allgemeine Konzil, zwei alte Formen wohlgerneht der kollektiven Wahrheits- und Entscheidungsfindung, die viele nach der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimats des Papstes durch das Erste Vatikanische Konzil (1869/70) nicht mehr für nötig erachteten. Eine Diözesansynode hatte in Rom seit über 200 Jahren nicht mehr stattgefunden. Ein Konzil hingegen, eben das I. Vaticanum, lag noch nicht so lange zurück, es war ja nie formell abgeschlossen worden, und es hatte durchaus Überlegungen Pius XII. gegeben, es fortzusetzen, von denen Johannes XXIII. aber zu diesem Zeitpunkt wohl nichts wusste. Die Anpassung des Codex Iuris Canonici an die Erfordernisse der Gegenwart – hier begegnet das später für Johannes XXIII. gleichsam synonym gewordene Wort vom „aggiornamento“<sup>6</sup> – soll die beiden Versuche einer praktischen Umsetzung der kirchlichen Disziplin begleiten und krönen. Abschließend nennt Johannes XXIII. kurz die Ziele, zu denen die drei angekündigten Maßnahmen führen sollen: Sie sollen erstens der Ermutigung und Freude des gesamten christlichen Volkes dienen und

---

<sup>5</sup> Giovanni XXIII, Discorsi, Messaggi, Colloqui, 6 Bde., Roma 1960–1967; IV 259; zit. G. Alberigo, Dalla Laguna al Tevere. Angelo Giuseppe Roncalli da San Marco a San Pietro, Bologna 2000, 112.

<sup>6</sup> Vgl. Giuseppe Alberigo, Art. Aggiornamento, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993) 231.

zweitens die Einheit der Christen befördern. Das II. Vaticanum hatte demnach von Anfang an eine ökumenische Zielsetzung.

## 2. Synoden in der Geschichte der Kirche

Synodale Formen der Entscheidungsfindung gehören seit dem in der Apostelgeschichte (Kapitel 15) bezeugten sog. Apostelkonzil zum Repertoire der Kirche. Ist es Zufall, dass sich dieser Bericht genau in der Mitte dieses biblischen Buches findet? Die Sache, um die es dabei ging, war für die junge Kirche so zentral, dass man fast nicht mit einem Zufall rechnen kann, sondern eine geplante Hervorhebung dieses Ereignisses durch den Verfasser annehmen darf. In der Zeit der Alten Kirche haben sich synodale Formen der kirchlichen Meinungsbildung und Entscheidungsfindung auf unterschiedlichen Ebenen etabliert. Diese hat die Kirche nicht erfunden, sondern aus der sie umgebenden Welt übernommen, sei es aus dem politischen Bereich wie etwa den Ratsversammlungen der antiken Poleis oder dem römischen Senat, sei es aus dem des gelehrten Disputs, und sie hat dieses Instrument weiterentwickelt. So standen etwa bei den Konzilien des 15. Jh. korporative Leitungsmodelle der italienischen Stadtstaaten und der Universitäten, die den Repräsentationsgedanken zugrunde legten, Pate für die Weiterentwicklung der Konzilsidee.<sup>7</sup> Dabei darf der Blick keineswegs auf die 21 von der katholischen Konzilsgeschichtsschreibung anerkannten Ökumenischen Konzilien eingeschränkt werden. Seit dem Ende des 2. Jh. gehören eher informelle lokale Treffen der Gemeindeführer, um das anachronistische Wort „Bischof“ zu vermeiden, in Kleinasien und Rom, seit der Mitte des 3. Jh. in Nordafrika zum Leben der Kirche und haben sich bewährt. In Nordafrika gab es über lokale Treffen hinaus nicht nur Provinzialsynoden einzelner Kirchenprovinzen, sondern auch Plenarkonzilien aller afrikanischen Kirchenprovinzen. Auf der Ebene des altkirchlichen Patriarchalsystems gab es schließlich Patriarchalsynoden. Das Instrument der Reichs- bzw. des Ökumenischen Konzils, wie es erstmals 325 in Nikaia tagte, faktisch war es jedoch eine Bischofsversammlung des östlichen Reichsteils, war unter den veränderten politischen Verhältnissen, die man unter dem Stichwort der Konstantinischen Ära zusammenfasst, möglich geworden. Welche der Synoden gesamtkirchliche Anerkennung fanden, war keineswegs von vornherein ausgemacht, sondern hat sich durch die faktische Rezeption oder eben Nichtrezeption geregelt, wobei die Anerkennung durch den römischen

---

<sup>7</sup> Für dies wie für das Folgende vgl. Hermann Josef Sieben, Art. Konzil, in: LThK<sup>3</sup> 6 (1997) 345–348.

Stuhl durchaus eine Rolle spielte, wenn auch nicht so exklusiv wie seit der Neuzeit. Für die Zählung der 21 Ökumenischen Konzilien ist der Jesuitentheologe und spätere Kardinal Robert Bellarmin (1542–1621) maßgeblich geworden. Die mittelalterliche Westkirche hat nach dem Bruch mit der Ostkirche gezögert, ihre Generalkonzilien, die seit dem I. Lateranense (1123) in großer Regelmäßigkeit stattfanden, als Ökumenische Konzilien zu zählen. Erst das Konzil von Konstanz hat die Tradition der Ökumenischen Konzilien, in die es sich stellte, über die altkirchlichen Konzilien hinaus ins Mittelalter verlängert und das IV. Laterankonzil (1215), das II. Konzil von Lyon (1274) und das von Vienne (1311/12) hinzugezählt.

Auf einer anderen Ebene sind die regelmäßigen Versammlungen des Klerus einer Diözese, die sog. Diözesansynoden, angesiedelt, die es seit dem 6. Jh. gab.<sup>8</sup> Das IV. Laterankonzil hat dafür einen Jahresrhythmus festgelegt, was gegenüber manchen lokalen Gepflogenheiten mit einer häufigeren Frequenz einen Rückschritt darstellte, aber einen nicht allzu sehr einengenden Mindeststandard bestimmte. Das Basler Konzil (1431–1437) hat diese Regel 1433 fortgeschrieben und für Provinzialsynoden einen Dreijahresrhythmus festgelegt, das Tridentinum (1545–1563) hat diese Regelungen 1563 übernommen. Die mittelrheinischen Diözesen galten im Spätmittelalter mit zwei Diözesansynoden pro Jahr als vorbildlich. Diese Synoden hatten, auch wenn eine „Grundsatzrede“ des Bischofs oder eines Vertreters einen integrierenden Bestandteil bildete, keinen dogmatischen, sondern kirchenrechtlichen und disziplinären Charakter. Als Papst Sixtus V.<sup>9</sup> 1588 die zur authentischen Interpretation des Tridentinums 1564 geschaffene Konzilskongregation mit der Prüfung und Approbation von Provinzialsynoden beauftragt hat, war diesen „ein wesentlicher Teil ihrer Autonomie genommen“<sup>10</sup>, was auf die Dauer zum Verschwinden dieser Institution wie auch zu dem der Diözesansynoden führte, die freilich diese Autonomie nie besaßen. Der Gallikanismus<sup>11</sup> in Frankreich und der Episkopalismus<sup>12</sup> im Alten Reich haben dem gegenzusteuern versucht, was von Rom keineswegs goutiert wurde. Das von dort gewünschte absolutistische Kirchenregiment konnte freilich erst nach der Französischen Revolution und im Verlauf der anschließenden kirchlichen Restauration etabliert werden. Immerhin hat man mit dem I. Vaticanum wieder auf das synodale Instrument zurückgegriffen, um dies durchzusetzen.

---

<sup>8</sup> Vgl. den vorzüglichen und umfassend informierenden Überblick von Peter Wiegand, Diözesansynoden und bischöfliche Statutengesetzgebung im Bistum Kammin. Zur Entwicklung des partikularen Kirchenrechts im spätmittelalterlichen Deutschland (Forschungen zur Pommerschen Geschichte 32), Köln – Weimar – Wien 1998, 8–48.

<sup>9</sup> Vgl. Klaus Ganzer, Art. Sixtus V., in: LThK<sup>3</sup> 9 (2000) 646.

<sup>10</sup> Wiegand (wie Anm. 8), 48.

<sup>11</sup> Vgl. Louis Châtellier, Art. Gallikanismus, in: LThK<sup>3</sup> 4 (1995) 274–279.

<sup>12</sup> Vgl. Rudolf Reinhardt, Art. Episkopalismus, in: LThK<sup>3</sup> 3 (1995) 726–728.

Das II. Vaticanum (1962–1965) brachte schon allein durch die Tatsache seiner Einberufung eine Neubewertung des synodalen Instrumentariums, auch wenn der Codex Iuris Canonici von 1983 dieses eher restriktiv regelt. Die zwischenzeitlich stattgefundenen Synoden auf lokalkirchlicher Ebene wie die sog. Würzburger Synode (1971–1975),<sup>13</sup> deren Reformvorstöße von Rom nicht beantwortet wurden, oder das vom II. Vaticanum in dem Dekret über die Bischöfe „Christus Dominus“ (Nr. 5) angeregte, aber von Anfang an, wie ich meine, missglückte neue Instrument der Bischofssynode<sup>14</sup> markieren die Bandbreite der synodalen Wirklichkeit nach dem Konzil.

### 3. Die Frage nach der theologischen Begründung

Wenn man sich nicht mit der faktischen Existenz von synodalen Vorgängen oder pragmatischen Begründungen zufrieden gibt, stellt sich die Frage nach der theologischen Begründung. Der Konziliarismus, „die Lehre vom allgemeinen Konzil als Träger der höchsten Gewalt in der Kirche, der auch der Papst unterworfen ist“<sup>15</sup>, ist mir durchaus sympathisch, aber ist er theologisch gerechtfertigt? Der Mainzer Theologe der Katholischen Aufklärung Felix Anton Blau (1754–1798)<sup>16</sup> aus dem heute zur Erzdiözese Freiburg gehörenden Walldürn hat in seiner anonym veröffentlichten „Kritischen Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit“<sup>17</sup> mit historisch-kritischer Methode die einschlägigen Bibelstellen und die geschichtliche Entwicklung bis zum Tridentinum untersucht und sich dann der systematisch-theologischen Frage nach der Unfehlbarkeit der Kirche zugewandt. Er unterscheidet drei Theorien über das Subjekt der kirchlichen Unfehlbarkeit: die einen sehen den Papst, die anderen das allgemeine Konzil und wieder andere die über die Erde verstreute Kirche als unfehlbar an. Diesen drei Theorien, die für ihn den Status von Hypothesen haben, widmet Blau eine ausführliche Diskussion, wobei er auf die einschlägige Literatur zurückgreift.<sup>18</sup> Die papalistische Theorie, die in Zeiten des Febronius in Deutschland kaum

---

<sup>13</sup> Vgl. hierzu und zu den zahlreichen nachkonziliaren Synoden weltweit Klaus Wittstadt u.a., Art. Synode B. Einzelne Synoden I–VII, in: LThK<sup>3</sup> 9 (2000) 1191–1194.

<sup>14</sup> Vgl. Winfried Aymans, Art. Bischofssynode, in: LThK<sup>3</sup> 2 (1994) 502–504.

<sup>15</sup> Heribert Smolinsky, Art. Konziliarismus, in: LThK<sup>3</sup> 6 (1997) 349–351; Zitat: 349.

<sup>16</sup> Vgl. Jörg Schweigard, Felix Anton Blau. Frühdemokrat, Theologe, Menschenfreund, Obernburg am Main 2007.

<sup>17</sup> Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit zur Beförderung einer freieren Prüfung des Katholizismus, Frankfurt am Main 1791.

<sup>18</sup> Zu den von Blau herangezogenen Gewährsleuten vgl. Hermann Josef Sieben, Die katholische Konzils-idee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn u.a. 1988, 511–529.

mehr Befürworter hatte, kritisiert er mit Hilfe gallikanischer Theologen wie Bossuet und Dupin, die deshalb in Deutschland bevorzugte konziliaristische, die bei ihm die meiste Beachtung findet, unter Verwendung ihrer papalistischen Kritiker wie Juan de Torquemada und Robert Bellarmin, die Unfehlbarkeit der über die Erde verstreuten Kirche schließlich mit Argumenten u.a. von Febronius. Für keine der untersuchten Hypothesen lässt er die dafür ins Feld geführten Nützlichkeitsbegründungen<sup>19</sup> gelten, sondern fragt konsequent nach deren Basis in der göttlichen Offenbarung. Aus der fehlenden Grundlage in den Offenbarungszeugnissen und den zwischen den genannten Positionen bei näherer Untersuchung zutage tretenden Widersprüchen ergibt sich für Blau, „daß keine Hypothese über das Subjekt der Unfehlbarkeit ein Glaubensartikel sey, und aus der innern Schwäche der Gründe, womit jeder Teil seine Meinung belegt, daß über diesen Punkt schlechterdings keine Gewißheit Statt haben könne.“<sup>20</sup>

Für die Abhaltung von Konzilien etwa lässt sich nach Blau weder eine Anordnung Jesu nachweisen noch eine Tradition, sie lassen sich vielmehr auf natürliche Weise erklären aus dem Bestreben, allgemein interessierende Fragen gemeinschaftlich zu klären. „Für die frühen Väter zählt materiale Autorität, nicht formale, für sie ist entscheidend der historische Beweis, ob diese oder jene Lehre überliefert [ist], mithin einen apostolischen Ursprung hat, und nicht eine etwaige Verheißung Christi unfehlbaren Lehrens. In den späteren Jahrhunderten fand dann ein Wandel statt, von der materialen zur formalen Autorität, vom Sich-Berufen auf inhaltliche Traditionen auf die Verheißung der den Bischöfen gegebenen Unfehlbarkeit.“<sup>21</sup>

Für Blau sind die historisch-kritisch interpretierte Schrift und die Tradition der ersten Jahrhunderte die einzigen Quellen der Glaubenslehre.<sup>22</sup> „Wenn eine Religionswahrheit mit klaren Worten in der Schrift enthalten ist, so ist dieselbe eine unstreitige Glaubenslehre.“<sup>23</sup> Einen Traditionsbeweis schließt Blau nicht grundsätzlich aus, aber er hält es für sehr schwierig, den in der ersten Hälfte des 5. Jh. von Vincentius von Lerinum formulierten Kriterien zu genügen, nach denen das, was überall, immer und von allen geglaubt wird, nicht

---

<sup>19</sup> Vgl. etwa die für die päpstliche Unfehlbarkeit oder die Unfehlbarkeit der Kirche ins Feld geführten und von Blau, hauptsächlich mit Berufung auf Bossuet, zerpfückten Konvenienzargumente (Blau, Unfehlbarkeit [wie Anm. 17], 291–294).

<sup>20</sup> Blau, Unfehlbarkeit (wie Anm. 17), 370.

<sup>21</sup> Hermann Josef Sieben, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn u.a. 1988, 498 mit Berufung auf Blau, Unfehlbarkeit (wie Anm. 17), 125. Nach Sieben „ist die Art und Weise, wie Blau im einzelnen das frühchristliche Synodalwesen beschreibt, als zutreffend zu bezeichnen“ (Sieben, 497).

<sup>22</sup> Vgl. Franz Xaver Bantle, Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung für die Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (Freiburger Theologische Studien 103), Freiburg – Basel – Wien 1976, 440.

<sup>23</sup> Blau, Unfehlbarkeit (wie Anm. 17), 382.

erfunden, sondern überliefert sei.<sup>24</sup> Nach seiner Auffassung „sieht man die Katholiken fast bei jedem ihrer kirchlichen Dogmen gegen diese logische Regel sündigen; weil es ihnen unmöglich ist, eine genaue Anwendung dieses Grundsatzes zu machen.“<sup>25</sup>

#### 4. Konzilien als Formen der kollektiven Wahrheitsfindung

Angesichts der im vorangehenden Abschnitt geschilderten Schwierigkeiten wundert es nicht, wenn Karl Rahner (1904–1984)<sup>26</sup> in seinem während des II. Vaticanums erstmals veröffentlichten „Kleinen Fragment ‚Über die kollektive Findung der Wahrheit‘“<sup>27</sup> synodale Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozesse transzendentaltheologisch zu begründen versucht. Er nimmt dabei geradezu die postmoderne Situation vorweg, wenn er darüber nachdenkt, was es beedeutete, „[w]enn eine menschliche Gemeinschaft keinen gemeinsamen Besitz von Wahrheit mehr hätte“ (104). Dann „wären sie und der Einzelne zerstört, d.h. auf eine bloß biologische und physikalische Ebene herabgedrückt, auf der allein der Mensch (als Einzelner und als Gemeinschaft) nicht existieren kann“ (ebd.). Man erinnert sich an die berühmte Meditation über das Wort „Gott“ in Rahners „Grundkurs des Glaubens“, in der diesem Wort die Bedeutung zugeschrieben wird, den Menschen als einzelnen und die Menschheit als ganze vor der Degeneration zum „findigen Tier“ zu bewahren.<sup>28</sup> Rahner versucht in seinen Überlegungen zur kollektiven Wahrheitsfindung zu zeigen, dass der Gebrauch der menschlichen Sprache eine „gemeinsame Wahrheit (diese mindestens einmal als gemeinsame Gültigkeit der Spielregeln des zwischenmenschlichen Handelns verstanden)“ impliziert. „Denn Worte, die auf den anderen hin gebraucht werden, setzen immer einen gemeinsam gültigen Sinn voraus, im extremsten Falle wenigstens in den Worten, mit denen solcher Sinn als nicht vorhanden von einem behauptet und von einem anderen verstanden wird oder die Bestreitung des Satzes eines anderen diesem mitgeteilt wird“ (104). Kein

---

<sup>24</sup> Blau gibt hier das berühmte Traditionsprinzip des Vincentius keineswegs korrekt wider, obwohl er es an anderer Stelle richtig zitiert. Zu dem wirkmächtigen Kirchenvater und seiner Auffassung vgl. Hubertus R. Drobner, Art. Vinzenz v. Lérins, in: LThK<sup>3</sup> 10 (2001) 798f.

<sup>25</sup> Blau, Unfehlbarkeit (wie Anm. 17), 579.

<sup>26</sup> Zu Rahners Mitarbeit am II. Vaticanum vgl. Günther Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (Innsbrucker theologische Studien 59), Innsbruck – Wien 2001.

<sup>27</sup> Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln – Zürich – Köln 1968, 104–110; Zitate mit Angabe der Seitenzahl im fortlaufenden Text.

<sup>28</sup> Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg – Basel – Wien 1976, 57f. Das „findige Tier“ verdankt Rahner Rainer Maria Rilkes erster Duineser Elegie. Vgl. Rainer Maria Rilke, Ausgewählte Werke, hg. vom Rilke-Archiv in Weimar, besorgt durch Ruth Sieber-Rilke, Carl Sieber und Ernst Zinn, Bd. 1, Leipzig 1938, 231.

Gespräch fängt beim „absoluten Nullpunkt“ (104) an, auch wenn es, und hier wird schon der Bezug zum II. Vaticanum deutlich, nicht beginnt „wie ein katholisches Konzil mit einem vorausgesetzten und ausdrücklich formulierten, hymnisch in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein sich verlierenden Glaubensbekenntnis als dem Fundament, von dem aus jeder um die neue kollektive Wahrheitsfindung mit den anderen zusammen sich bemüht“ (105). Wenn Rahner betont, dass jedes echte Gespräch von dem Bezug auf eine gemeinsam vorausgesetzte Wahrheit lebt, und dass keiner der Teilnehmer dem andern unterstellen dürfe, er befinde sich nur im Irrtum, dann kommt dabei wohl Rahners konkrete Konzilserfahrung mit ihren Grabenkämpfen und Intrigen, aber auch mit ihrem ehrlichen Ringen um Verständigung und die Überbrückung von Gräben zum Tragen.

Gegenüber dem Einwand, solche kollektive Wahrheitsfindung für überflüssig und die dafür eingesetzte Zeit für verloren zu halten, arbeitet er heraus, dass es Wahrheitsfindung gibt, die nur im Gespräch möglich ist. Er grenzt diese Wahrheitssuche von der in den exakten Wissenschaften üblichen ab, in denen Gespräche nur in Form von Information über das stattfindenden, was jeder für sich selbst herausfinden könne. Demgegenüber weist er darauf hin, „daß es zu findende Wahrheiten gibt, die nur im Vorgang der kollektiven Wahrheitsfindung gegeben sind, nur hierin selbst zum Vorschein kommen“ (105). Der Grund dafür liegt darin, dass es bei diesen Wahrheiten um den Menschen selbst geht. „Dieser aber ist er selbst nur als der liebende, der sich um den anderen sorgende, sich öffnende, für den und vor dem anderen eine absolute Verantwortung übernehmende, der Ort, an dem das Ganze sich versammelt und sich dabei als das von dem Sammelnden Unterschiedene, abweisend und annehmend zugleich, offenbar macht. Dieser Mensch also ist sich selbst letztlich nicht in der fachwissenschaftlich-technischen Untersuchung oder in der einsamen Selbstreflexion gegeben, weil so entweder nur etwas *am* Menschen (im ersten Fall) erreicht wird oder (im zweiten Fall) der Mensch sich gegenüber erblindet oder ertaubt, weil er nichts mehr hat, wovon er sich abheben könnte“ (105f.). Auch beim Gebet, das Rahner hier als „Waltenlassen des umfassenden Geheimnisses seines Daseins“ durch den Menschen beschreibt, wird deutlich, „daß die Findung der Wahrheit des Menschen im Gespräch geschieht, kollektive Wahrheitssuche *ist* und sich nicht bloß einer solchen behelfsmäßig bedient“ (106).

Kollektive Wahrheitsfindung besteht also letztlich darin, „daß man sich in diesem Gespräch bemüht, die Gemeinsamkeit, die man voraussetzt, so wie sie im anderen gegeben ist, als die eigene zu erkennen und, so wie sie in einem selbst gegeben ist und im Gespräch vor das eigene Bewußtsein und den anderen gebracht wird, den anderen als die seine erkennen

zu lassen. Das Gespräch setzt also Einheit voraus und sucht sie und lebt in der echten Spannung zwischen beidem“ (106).

Was bedeutet für solche Einigung die Verständigung auf eine gemeinsame Formel, wie sie zur Aufgabe eines Konzils gehört? Der Mensch ist, um sich selber zu verstehen, darauf angewiesen, solches Selbstverständnis zu formulieren, und auch das Miteinander lebt vom Bemühen um Verständigung, die ihrerseits Formulierungen braucht. Rahner macht zugleich deutlich, dass die „angestrebte und erreichbare Formel [...] immer auch gleichzeitig offen nach vorne und umfaßt [ist] von einer existentiellen Fraglichkeit, die nie ganz überholt werden kann. Das will sagen: Die Formel ist nie die Sache selbst und bleibt ihr gegenüber inadäquat“ (107). Man denkt hier an die bekannte Formulierung des Thomas von Aquin, dass der Glaubensakt nicht auf eine bestimmte Formulierung zielt, sondern auf die darin gemeinte Sache.<sup>29</sup>

Rahner macht weiterhin klar, dass es bei der Einigung auf eine Formel notwendig um eine terminologische Festlegung geht, die von einer dafür befugten amtlichen Stelle, er nennt als Beispiele ein Konzil oder ein Politbüro, oder auch vom Zeitgeist hervorgebracht wird. Wenn er von der grundsätzlichen Wandelbarkeit solcher terminologischer Feststellungen ausgeht, spricht er einerseits eine Selbstverständlichkeit aus, rührt aber andererseits im Hinblick auf lehramtliche Definitionen an ein heißes Eisen. Die Verfechter einer absoluten Ungeschichtlichkeit der Wahrheit werden nur wenig getröstet sein, wenn Rahner einen „gelassenen Gehorsam gegenüber solcher Sprachregelung“ (108) anmahnt. Sie werden sich daran stören, dass für ihn zu jeder gefundenen Formel zugleich „die Offenheit nach vorne zur umfassenderen oder besseren Formel“ gehört, dass jede Formulierung „ein Sakrament der Einweihung [...] in das namenlose Geheimnis [ist], dem alle Formeln zu dienen haben“ (108).

Und noch auf eine anderen wichtigen Sachverhalt macht Rahner aufmerksam: Jede als Ergebnis kollektiver Wahrheitsfindung geprägte Formulieren bleibt im Unterschied zu den in den exakten Wissenschaften gefundenen Formeln „mit einer nie adäquat besiegbaren, existentiellen Fraglichkeit beladen: niemand hat am – vorläufigen – Ende des Gesprächs die absolute Sicherheit, ob beide Gesprächspartner sie wirklich ‚subjektiv‘ gleich verstehen“ (ebd.). Während in den exakten Wissenschaften die in der Formel beschriebene physikalische Wirklichkeit denen, die jene geprägt haben, als etwas Unabhängiges gegenübertritt, bleibt bei den Formulierungen, die geistige Wirklichkeiten aussagen, eine Spannung zwischen einem Satz und seinem Verständnis. „Und ob dieses Verständnis des gemeinsamen Satzes dasselbe

---

<sup>29</sup> Thomas von Aquin, Summa theologiae II-II q. 1 a. 2 ad 2: Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.

sei, darüber hat man auch bei Einigung über die Formel keine absolute Sicherheit“ (109). Zu unterschiedlich sind oder können zumindest sein die individuellen und geschichtlichen Verständnisvoraussetzungen. „Diese Fraglichkeit der erzielten Übereinkunft ist z. B. für das christliche Verständnis des Glaubens so selbstverständlich, daß man immer weiß, daß das ausdrückliche Annehmen der gemeinsamen Glaubensformel keine subjektive und keine zwischenmenschliche absolute Sicherheit darüber gewährt, daß der Betreffende nun wirklich auch ein Glaubender sei. Dazu kommt auch, daß die erzielte und gemeinsam akzeptierte Formel nie so ‚klar‘ ist, daß sie ihr absolutes Verständnis von sich allein aus mitliefert und gar keiner weiteren Interpretation mehr zugänglich oder bedürftig ist“ (ebd.). Rahner weist auf die dem Kenner der Theologiegeschichte bekannte Tatsache hin, dass es in und zwischen den Theologenschulen eine große Vielfalt der Interpretation von Glaubensformeln gibt, die den Formulierungen nicht äußerlich bleibt. Gegenüber einer etwas naiven Zuversicht, zwischen den Schulen, die jeweils Bezugssysteme bilden für diejenigen, die innerhalb ihrer Formeln prägen, stellt er lapidar fest: „Diese Systeme als ganze lassen sich nicht mehr adäquat vergleichen“ (109).

Denn ist die Suche nach gemeinsamen Formulierungen notwendig und sinnvoll. Die im Gespräch gemeinsam gefundene Formel manifestiert für Rahner das „geistige[] Urvertrauen, daß der Mensch in seinem ihm vorgegebenen, ihn tragenden Selbstverständnis aus der Wahrheit gar nicht *schlechthin* herausfallen kann. Sie weist sich darin in einer für das Bestehen des geistigen Daseins genügenden Sicherheit aus, daß das reale Zusammenleben in allen Dimensionen, die gemeinsame Feier, der Kult, die personale Liebe und andere Tatvollzüge des menschlichen und *zwischenmenschlichen* Daseins, die auf den in der Formel gemeinten Wirklichkeiten aufruhen, tatsächlich glücken“ (110). Theologisch setzt dies für Rahner voraus, dass „*diese* Formeln letztlich doch Einweihungen sind in die Annahme des in unsagbarer Nähe waltenden Geheimnisses, das gleichsam auch noch durch die Ritzen der falschen, schiefen oder nur halb verstandenen Formel zu dringen vermag hinein in jene Mitte des Menschen, in der er sich selbst in Freiheit vollzieht, so eins mit sich, daß er sich setzt, aber nicht mehr von sich selbst theoretisch zurücktreten kann, sich aussagt, nicht eine Aussage über sich macht“ (ebd.).

Karl Rahner ist es mit diesen im zeitlichen Zusammenhang des II. Vaticanums formulierten Überlegungen gelungen, die von Papst Johannes XXIII. hoch geschätzten und deshalb zur Beantwortung aktueller Fragen eingesetzten „alten Formen der Lehre und klugen Regelungen kirchlicher Disziplin“, wie sie Konzil und Diözesansynode darstellen, als dem

menschlichen Wesen im Allgemeinen und dem christlichen Gottes- und Menschenbild im Besonderen entsprechende Formen der Wahrheitsfindung aufzuzeigen. Rahners Reflexionen über die kollektive Wahrheitsfindung eignen sich deshalb in besonderer Weise, ein historisches Phänomen, wie es das Konstanzer Konzil darstellt, tiefer zu verstehen.