

„Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott“

|| Intuitionen, Themen, Dynamik und „Habitus“
des Werkes P. Karl Rahners SJ

In Karl Rahners Werk spiegelt sich die Entwicklung der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts in eminenter Weise. Es steht nicht nur beispielhaft für ihre Entwicklung vor, im und nach dem II. Vatikanischen Konzil, sondern vermittelt ebenso einen dichten Einblick in die noch anhaltenden Suchbewegungen des christlich-kirchlichen Lebens in einer neuen kirchengeschichtlichen Epoche. In diesem Beitrag soll versucht werden, in Kenntnis der entscheidenden Stadien der Rezeptionsgeschichte das Werk Rahners von seiner pastoralen Selbstverpflichtung her zu lesen.

Zum Stand der Rezeption des Werkes

Angesichts der dem Werk unmittelbar anzumerkenden Komplexität ist es nicht wenig seltsam, dass dessen Interpretation, die nach dem II. Vatikanischen Konzil begonnen hat, sich noch immer in den alten Gleisen bewegt und im Grunde äußerst reduktiv ist.¹ Die Diskussion um das Verhältnis von ignatianischer Spiritualität und Philosophie, von Erfahrung und modernem Denken ist ebenso bestimmend, wie die implizite Voraussetzung zu erkennen ist, dass Rahners Werk als abgeschlossen angesehen wird. Dieser vermeintliche Endstand wird mit dem Problemstand der sechziger und siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts, wie sie sich im „Grundkurs des Glaubens“ spiegelt, identifiziert. Man kann sagen, dass wesentliche Weichenstellungen der Rahner-Interpretation in der Auslegung des „Grundkurses“, der wie ein erratischer Block im Werk behandelt wird, gesetzt werden. Zwei unübersehbare Aspekte des Werkes werden dabei nahezu vollkommen ignoriert: seine konstante Auseinandersetzung mit und Abhängigkeit von der Schultheologie, sowie die stete Entwicklung und Veränderung seines Werkes in der Glaubensgeschichte seiner Zeit. Das Werk kann meiner Ansicht nach weder auf eine Methode, eine Quelle noch auf ein Anliegen reduziert werden.

Die zuletzt genannte Entwicklung hängt wesentlich mit dem zusammen, was das pastorale Anliegen seiner Theologie genannt werden muss. Es ist keine schützende Nebenbemerkung, sondern zutreffende Selbstcharakterisierung, wenn Rahner sagt: „Mein Lebenswerk, wenn es so genannt

¹ Vgl. Roman A. Siebenrock, Einleitung, in: Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium: Themen – Referate – Ergebnisse, mit einem Vorwort von Karl H. Neufeld, hrsg. v. R. A. Siebenrock, Innsbruck-Wien 2001, 9-32.

werden darf, hat ja keinen sehr deutlich vorgegebenen Plan gehabt, sondern war stark von den Bedürfnissen des Tages, von den Aufgaben meiner Professur usw. bestimmt. [...] Ich würde simpel und einfach sagen: Ich bin ein katholischer Christ, ich versuche über meinen Glauben nachzudenken und ihn mit den Fragen, Bedürfnissen, Nöten, die mir als Mensch und Christ dieser heutigen Zeit vorgegeben sind, in Verbindung zu bringen. [...] Aber im großen und ganzen habe ich eigentlich doch mehr eine Theologie zu treiben gesucht, die auf die konkrete Verkündigung in der Kirche, auf das Gespräch mit den Menschen von heute ausgerichtet ist. [...] Wenn sie mich fragen, welche Laudatio mir die liebste ist, dann würde ich Ihnen sagen: Ich bin Priester und Theologe, und damit hat sich's, nicht wahr? Das sind die wirklichen Bezeichnungen, die etwas sagen.“²

Zudem scheint die Debatte auf ein nahezu kontradiktorisches Urteil hinauszulaufen. Rahner wird ebenso als bedeutendster Theologe des 20. Jahrhunderts gepriesen, wie er als Häretiker von verschiedenen Kreisen geschmäht wird. Das liegt wesentlich daran, dass die Rahner-Interpretation ihre eigene Geschichte und Voraussetzungen kaum beachtet hat.

In dieser Situation ist der „Generation danach“³, die Rahner weder als Lehrer kennen lernte, noch in ihrer eigenen theologischen Entwicklung aus seinem Schatten treten musste, ein günstiger Zeitpunkt eröffnet. Ihre Distanz kann zum Vorzug werden, die Komplexität des Werkes zu würdigen, ohne in blinde Euphorie oder Gegnerschaft zu verfallen. Folgende Aufgabe stellt sich ihr: Es ist eine Interpretation zu erarbeiten, die alle wesentlichen Aspekte des Werkes integrieren kann, dessen vielfältige Quellen würdigt und die dem Werk eigene Entwicklung und experimentelle Offenheit im Kontext seiner pastoralen Grundabsicht nicht ausblendet. Denn die systematisch dominierende Interpretation vernachlässigt immer noch das grundlegende pastorale Anliegen. Entweder wird in traditioneller Weise die pastorale Aufgabe als Anwendung vernachlässigt, indem das Werk rein philosophisch grundgelegt wird, oder auf eine eher individuell verstandene religiöse Erfahrung hin („ignatianische Spiritualität“) ausgelegt. Alle diese Aspekte sollen nicht negiert werden. Es gilt aber, sie in eine integrierende Sicht aufzunehmen, die hier vom pastoralen Anliegen her gewagt werden soll.

² Paul Imhof / Hubert Biallowons (Hrsg.), Karl Rahner im Gespräch. Bd. II: 1978-1982, München 1983, 266 f.

³ Zu einem Gesamtverständnis der Grundlegung und verschiedener Themen bei Rahner siehe: Andreas R. Batlogg SJ / Paul Rulands / Walter Schmolly / Roman A. Siebenrock / Günter Wassilovsky / Arno Zahlauer, Der Denkweg Karl Rahners. Quellen - Entwicklungen - Perspektiven, Mainz 2003, 2004 (mit Literatur). Danach erschien von besonderem Rang: Herbert Vorgrimler, Karl Rahner. Gotteserfahrung im Leben und Denken, Darmstadt 2004.

1 Werkgestalt und Quellen: Ein erster Blick

Rahners Werk liegt in zahlreichen Essays vor, die seine situativ-geschichtliche, von Anfragen, Problemen und Aufträgen in Anspruch genommene pastorale Absicht und zeitgeschichtliche Verwurzelung dokumentieren („Anlasstheologie“). Theologie dient der Verkündigung und der Ermöglichung einer zeitgemäßen Glaubensgestalt. Rahners Theologie ist daher als doppelt „offen“ anzusehen. Einerseits ist der faktische Lebens- und Glaubensvollzug, der aus dem freien Anruf Gottes erwächst, rational nicht einholbar. Sein Denken setzt stets Vollzüge, Praktik und Erfahrung voraus, die er nicht immer explizit beschreibt, denen er aber stets „nach-denkt“. Das Denken holt das Leben und die darin zugemutete ursprüngliche Erfahrung nicht ein. Andererseits strebt alle Rede über Gott danach, als existentielle Nachfolge, die für ihn die Voraussetzung und der Kontext seines theologischen Denkens immer schon darstellen, in die schweigende Anbetung des heiligen Geheimnisses und in die Liebe zum Nächsten zu münden.

„Anlasstheologie“ bedeutet jedoch nicht, dass Rahner zu verschiedenen Anlässen spontane Ideen oder unvereinbare theologische Versatzstücke abgeliefert hätte. Im Gegenteil: Es ist festzuhalten, dass Rahner seine systematische Entwicklung jeweils neu aus den Voraussetzungen der „Locci“ („normativen Quellen“) erarbeitet und auf die Situation und Anfrage hin auslotet, bedenkt und korrigiert. Glaubensvollzug und Glaubensdenken, Dogma und Pastoral, sind die Pole einer jeweils neu sich entwickelnden Dynamik. Dabei zeichnet Rahner eine doppelte Begabung aus: Einerseits erkennt er „traumhaft sicher“ die Schwachstellen einer sich als Ende aller theologischen Entwicklung verstehenden neuscholastischen Schultheologie. Andererseits treibt ihn dieses Wissen nicht in den Spott (auch wenn er sich bisweilen in Absetzungsrhetorik zur Schultheologie gefällt⁴), sondern fordert die Anstrengung ab, aus der Tiefe der Tradition in der Anstrengung theologischen Denkens Kirche und Theologie dadurch zu dienen, dass er für die Eng- und Fehlstellen ungewohnte, ja mitunter riskante Vorschläge zur Diskussion stellt. Rahners Theologie entwickelt sich gerade daran, dass er sich an den Widersprüchen abarbeitet (siehe SW 10, 4). Theologie ist von der Erfahrung der Brüche und der Diskrepanz getränkt. Dabei scheint mir ein innerer Beweggrund seines Arbeitens zu sein, die Handlungsfähigkeit der Kirche und die Erfahrungsweite der Glaubenden zu erhalten oder neu zu gewinnen. Das Korrektiv der positiven Schultheologie war aber Garant dafür, dass diese Versuche nicht in subjektivistische Spekulationen abglitten. Während die Anstrengung des Begriffs, wie sie im „Grundkurs“ ausdrücklich wurde,

⁴ Aus den späten Jahren sind wieder vermehrt anerkennende Worte zu dieser theologischen Tradition zu finden. So sagt er im Blick auf seine theologische Ausbildung 1983: „Ehrlich gesagt, wenn ich sie vergleiche mit so manchem, was an unseren Fakultäten betrieben wird, dann würde ich sie sogar vorziehen.“ (Paul Imhof / Hubert Biallowons (Hrsg.), Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren, Düsseldorf 1986, 50f).

immer gewürdigt wurde, muss auf die Beziehung Rahners zu den „Loci“ wieder deutlicher hingewiesen werden.

1.1 Die normativen Referenz, bzw. Quellen: „Loci“

Die Schultheologie hatte als oftmals verborgene, und daher heute nicht immer wahrgenommene, unverzichtbare Matrize ihres Vorgehens, eine „Loci-Theologie“⁵, die auch für Rahner selbstverständlich war. Es ist aber darauf zu achten, wie er diese Vorgabe veränderte und weiterentwickelte. Die für das Werk normativen theologischen Referenzen sind ebenso vielfältig wie heterogen. Sie repräsentieren in ihrer Vielfalt die Komplexität katholischer Theologie, die weder einer einzigen Epoche, noch einer Autorität allein verpflichtet sein kann. Wir können unterschiedliche Ausgangspunkte und Referenzen feststellen (i. e. „loci“). Mir scheint es sinnvoll, folgende eigens hervorzuheben.

1.1.1: Die Wiederentdeckung des mystischen Ignatius im Kontext der jesuitischen Ordensexistenz richtet die geistliche Betrachtung der Schrift in den Wahlexerzitien auf eine persönliche Lebenswahl aus, in der Gott unmittelbar mit seinem Geschöpf handelt.⁶

1.1.2: Die im Modernismus aufgeworfene Frage nach dem Glaubenssubjekt und der Bedeutung von Erfahrung entfaltet er im Rückgriff auf die von den Kirchenvätern begründete Tradition der geistlichen Sinne. Später werden diese Ansätze als „Erfahrung der Gnade“ (1954; SzTh III, 105-109) für die Epistemologie und Mystagogie unmittelbarer Gotteserkenntnis oder im Kontext einer Suche nach der „Gotteserfahrung heute“ fruchtbar gemacht (1969; SzTh IX, 161-176).

1.1.3: Die Theologie sakramentaler Praxis und Frömmigkeit in einer die Geschichtlichkeit der Gnade verschärfenden Offenbarungs- und Gnadentheologie wird im Widerspruch zur Selbstbezogenheit moderner Religionsphilosophie entwickelt und als christologisch-kirchliche Vermittlung des Heils begriffen. Erstmals wird dieser Ansatz diskutiert in „Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte“ (1934, SzTh III, 177-189).

1.1.4: Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik für ein Erkennen, das bleibend auf Sinnlichkeit bzw. Welt verwiesen ist (SW 3: „Geist in Welt“), und die Grundlegung einer auf Offenbarung angelegten Religionsphilosophie als fundamentaltheologische Anthropologie (SW 4: „Hörer

⁵ Siehe Peter Hünermann, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, 207-251.

⁶ Die erste ausdrückliche Reflexion auf die ignatianische Wurzel findet sich im Aufsatz „Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit“ (1937; SzTh III, 329-348). Die letzte ist in dem großen Aufsatz zu finden: „Rede des Ignatius an einen Jesuiten von heute“ (1978; SzTh XV, 373-408). Zu Rahners Ignatiusverständnis siehe: K. H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg-Basel-Wien 2004; K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1974; Ph. Endean, Karl Rahner and Ignatian Spirituality, Oxford 2001; A. Zahlauer, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola, Innsbruck-Wien 1996.

des Wortes“), in Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie von Kant bis Heidegger, wird in einer systematischen Neuinterpretation des Denkens Thomas von Aquins gewagt, der als maßgebliche theologische und philosophische Autorität gegen die modernen Irrtümer seit Leo XIII. („Aeterni Patris“ 1879) eingeschärft wurde. Der Aquinate wird jedoch für Rahner zur *denkerischen Brücke* für die Herausforderungen der Gegenwartsphilosophie. Rahners philosophisch entwickelte fundamentaltheologische Anthropologie und Erkenntnismetaphysik führt den Nachweis, dass die spezifische Struktur christlicher Erkenntnis- und Existenzvergewisserung mit der allgemein menschlichen Erkenntnis und Selbstvergewisserung grundsätzlich korrespondiert. Glauben ist nicht in einem Sonderraum („Getto“) zu etablieren oder gar gegen Welt und Moderne abzuschotten.

1.1.5: Die schultheologischen Debatten der nachtridentinischen Systematik entfaltet er vor allem in der Gnaden- und Bußtheologie (SW 4, bzw. SW 11) in ihrer inneren Dynamik auf gegenwärtige Fragestellungen hin, ohne sich einer bestimmten Schule (auch nicht der des eigenen Ordens: „Molinismus“) zu verschreiben. Die erste Vorlesung, die Karl Rahner als Dozent der Dogmatik hielt, war „De Gratia Christi“.⁷ Der erste systematische Aufsatz, den Rahner zu diesem Thema veröffentlichte, zeigt bereits die Neuorientierung seiner Gnadentheologie im Vergleich mit der nachtridentinischen Diskussion. Im Unterschied zu ihr, die die Gnade primär als „gratia creata“ (geschaffene Gnade) verstand, und deshalb als „Hilfe zu“ interpretierte und in einem filigranen Netzwerk von Unterscheidungen ausbuchstabierte, setzt Rahner anders an. Gnade ist wesentlich „gratia increata“⁸ (ungeschaffene Gnade), also Gott selbst in seiner Offenbarung in Jesus Christus. Deshalb eröffnet er seine Gnadenlehre mit drei Thesen zum universalen Heilswillen Gottes. Von diesem Ausgangspunkt aus entwickelt er seine Theologie der Selbstmitteilung Gottes in und durch Jesus Christus.

1.1.6: Seine Rezeption der Kirchenväter in spiritualitäts- und dogmengeschichtlichen Arbeiten steht in der damals aktuellen Wiederentdeckung der Vätertheologie in Zusammenarbeit mit seinem Bruder Hugo Rahner SJ (1900–1968). Damit kennt er in Konzeption und in Einzelthematik theologische Alternativen zur vermeintlichen „theologia perennis“ der Neuscholastik und der westlichen Theologie (SW 3). Diese Alternative der Väter ist aber von einer grundlegenden Einheit von Spiritualität, Pastoral und Dogmatik geprägt. Zur Zeit der Väter ist von einer Dogmatik oder Fundamentaltheologie, die sich vom Leben der Kirche und der ChristInnen abgelöst hat, nicht die Rede. Der Geltungsanspruch des Glaubens

⁷ Als „Codex“ wurden diese Unterlagen für den privaten Gebrauch der Studierenden in Innsbruck mehrfach hektographiert veröffentlicht: *De Gratia Christi. Summa Praelectionum in usum privatum auditorum ordinata* (Oeniponte 1937/38, Neuauflagen: 1950/51, 1955 and 1959). Von der zweiten Auflage haben sich bislang keine Unterlagen gefunden.

⁸ „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“ (1939; SzTh III, 347-375).

war mit dem Zeugnis und der Praktik der Glaubenden unabtrennbar verbunden.

1.1.7: Die pastorale Aufmerksamkeit für die sich beschleunigt verändernde Glaubenssituation prägt seine spannungsreiche Entwicklung, weil er vor allem von der Not des Glaubens her denkt, und weil der Verweis auf die Autorität von Schrift und/oder kirchlicher Tradition allein den Glauben nicht mehr als intellektuell redlich ausweisen kann. Die pastorale Verankerung seiner Theologie beginnt mit der theologischen Vertiefung sakramentaler und existentieller Praxis des Glaubens⁹ und vertieft sich in Wien, insbesondere als Mitarbeiter des Seelsorgeamtes von Kardinal Innitzer (1940-44).

Seit Wien ist bei ihm das Bewusstsein nachweisbar, dass die Kirche vor einer radikalen Herausforderung steht, die nicht mit vergangenen verglichen werden kann: „Die Kirche steht einer neuen Zeit gegenüber“ (SW 4, 497). Diese Zeit ist vielleicht am deutlichsten als Leiden an der Gottesfrage, die Rahner als Qual schon 1943 ausdrückt, zu charakterisieren. „Das Erste, was uns auffällt, wenn wir nach dem Gottesbegriff der Männer des Neuen Testaments fragen, ist die Selbstverständlichkeit ihres Gottesbewußtseins. Eine Frage, einfachhin darnach bloß, ob Gott existiere, kennen diese Männer eigentlich nicht. Eine Qual, erst nach Gott fragen zu müssen, sich erst langsam und besinnend überhaupt den Boden schaffen zu müssen, von dem aus so etwas wie ein Ahnen, Erfühlen oder Erkennen Gottes erst möglich wird, ein Gefühl, daß Gott sich dem fragenden Zugriff des Menschen eigentlich immer wieder entziehe, eine Furcht, ob nicht etwa Gott am Ende doch nichts sei als eine ungeheuerere Projektion der Sehnsüchte und Nöte des Menschen ins Objektive, ein Leiden an der Gottesfrage, von all diesen und ähnlichen Haltungen des modernen Gottesbewußtseins weiß das Neue Testament nichts.“ (SW 4, 359)¹⁰ Immer wieder wird er die Situation in einer theologischen Gegenwartsanalyse zu bestimmen versuchen.¹¹ Später wird er im Rückblick auf das II. Vatikanische Konzil vom Beginn einer dritten kirchengeschichtlichen Epoche sprechen (1979; SzTh XIV, 287-302).

⁹ Siehe z. B. neben den bereits genannten Texten aus der frühen Zeit: „Eucharistie und Leiden“ (1936; SzTh III, 191-204); „Weihe des Laien zur Seelsorge“ (1936; SzTh III, 313-328); „Priesterliche Existenz“ (1942; SzTh III, 285-312). Was zuvor über den Charakter seiner „Anlasstheologie“ im Bedingungsverhältnis von Pastoral und Dogma gesagt wurde, lässt sich illustrieren an der Entwicklung dieser Aufsätze und den zuvor genannten. Man beachte, dass entscheidende theologische Aufsätze während des Philosophiestudiums in Freiburg geschrieben wurden.

¹⁰ Rahner erläutert diesen Gegensatz mit den verschobenen Selbstverständlichkeiten. Während damals die Offenbarung Gottes das Selbstverständliche war, das den Menschen die Welt erschloss, ist heute die Welt das primär Offenbare. Zwar kannte auch das Neue Testament ein Nicht-Wissen und ein Nicht-Anerkennen Gottes; doch war dieses immer sittlich geprägt als ein Nicht-Wissen-Wollen, also Sünde.

¹¹ Neben den großen Versuchen im „Handbuch der Pastoraltheologie“ (SW 19) sind vor allem die verschiedenen Ansätze nach dem Krieg zu erwähnen, die heute in SW 10 gesammelt sind.

1.2 Urintention: Die Grundidee der doppelt-einen Bewegung des Schöpfers und seiner Schöpfung

Führen diese unterschiedlichen „Locci“ und verschiedenen Ansätze im Werk zu letztlich nebeneinander liegenden Bruchstücken, die nur durch das Copyright des Autors zusammen gehalten werden?¹² Vergegenwärtigen wir uns zuerst die Problemlage. Rahner kennt die Quellen der Theologie aus erster Hand, und zwar aus allen Epochen der Glaubens- und Theologiegeschichte: Schrift, Väter, Mittelalter, Neuzeit. Er versteht sich aber nicht als Historiker, aber auch nicht als traditioneller Dogmatiker, weil es ihm nicht um die Darstellung eines Glaubensgebäudes in sich geht. Er versteht sich wesentlich als Priester und fragt daher nach der Glaubensmöglichkeit heute; ignatianisch gesprochen: „adiuvare animas“. Andererseits reduziert er die Pluralität der Tradition nicht auf das ihm Passende oder aktuell Rezipierte. Rahner kennt viele „vergessene Wahrheiten“.

Daher muss er diese vielfältigen Ansätze und die disparate Situation der Gegenwart fruchtbar aufeinander beziehen. Ich bin der Meinung, dass ihn in dieser dogmatisch-pastoralen Aufgabe eine Urintention oder Urintuition trägt, die ihm durch die ignatianische Tradition vermittelt wurde, die aber mit verschiedenen großen Entwürfen der Theologie korrespondiert.¹³

Die unterschiedlichen Quellen und Ansätze werden von einer Urintention durchdrungen, die die unterschiedlichen Perspektiven zu integrieren vermag. Diese „Urintention“ kann mit jenem Zitat aus dem Jakobusbrief umschrieben werden, das den Titel dieses Aufsatz darstellt: „Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott“ (Jak 4, 8). In diesem Satz kommt die doppelt-eine Bewegung der Exerzitien des Ignatius' zum Tragen, die mit der Grundbewegung der Vätertheologie und vieler Entwürfe des Mittelalters korrespondiert. Vielleicht darf man hier, biblisch gesehen, von einer grundlegenden johanneischen Inspiration sprechen. Die Bewegung Gottes zum Menschen wird in der Tradition mit den Begriffen „Kenosis“, „Descensus Dei“ oder „Katabasis“ ausgedrückt. Es ist der Abstieg Gottes in die Welt, der in der Schultheologie als Gnade reflektiert wird. Die davon getragene, ja ermöglichte Bewegung der Schöpfung, insbesondere des Menschen zu Gott begreift Rahner als Ekstase oder Transzendenz des Menschen über alle Welt in die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes selbst hinein. Da die Bewegung Gottes zum Menschen der Bewegung des Menschen zu Gott logisch und zeitlich vorausgeht, kann sie später als

¹² Es gäbe ja „viele Rahner“, hat Hans Urs von Balthasar einmal ausgerufen: „Dazu kommt, daß Karl Rahner in seinen kühnen, aber oft einseitigen Entwürfen, die untereinander nicht immer koordiniert sind (es gibt viele Karl Rahner!) öfter das Schicksal des Zauberlehrlings erleiden mußte, der die Geister, die er heraufbeschwor, in seinen Schülern nicht mehr zu bannen vermocht hat.“ (Ders., Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1968, 125) Gibt es daher auch einen willkürlichen Umgang mit dem Werk?

¹³ Es ist sehr wichtig, dass von diesem Herzstück her er im Gespräch mit unterschiedlichen theologischen Ansätzen und Optionen bleiben kann.

transzendental, i. e. als Bedingung der Möglichkeit der Transzendenz des Menschen bezeichnet werden. Insofern diese durch Gott ermöglichte Bewegung in der Gnade Gott selbst erreicht, kann dieses „transzendente Moment“ als Transzendenz im Sinne der Ekstase in Gott hinein ausgelegt werden. Im Spätwerk gehen die unterschiedlichen Bedeutungskomponenten von „transzendental“, insbesondere im „Grundkurs“ untrennbar ineinander über und stellen eine Quelle permanenter Verwirrung dar.¹⁴ Diese beiden Bewegungen stehen aber auch im Zentrum der Exerzitien. Für Rahner wird die 15. Vorbemerkung zentral, wonach Gott mit seinem Geschöpf unmittelbar handeln wolle (Ex.spir. 15). Erhard Kunz beschreibt diese Dynamik als „Gottes Bewegung zum Menschen hin, um des Menschen Bewegung zu Gott hin. Beide Bewegungen laufen nicht getrennt voneinander, sondern vollziehen sich ineinander: Gott bewegt sich zum Menschen hin, indem der Mensch befähigt wird, sich auf Gott hin zu bewegen. Gott schenkt seine Liebe, indem der Mensch befreit wird, Gott zu lieben. Gott handelt und tut alles, indem der Mensch Eigenständigkeit, Eigenverantwortung und Freiheit erhält. Gott erreicht sein Ziel und seine Ehre in der Welt, indem der Mensch ganz zum Gleichnis und Bild Gottes wird.“¹⁵

Das Schlüsselwort für das Ineinander beider Bewegungen in der ersten Periode des Werkes ist der Begriff „attingere“ („Berühren“). Im späteren Werk wird durch die Vermittlung des Begriffspaares „kategorial-transzendental“ der Ausdruck „Erfahrung der Gnade“ hierfür bestimmend. Es ist aber schon hier darauf hinzuweisen, dass durch die christologische Matrize des Werkes Rahners die Bewegung zu Gott für den Menschen immer eine Bewegung mit dem armen und leidenden Jesus Christus sein wird. Der Mensch findet Gott nicht in der Bewegung über die Welt hinaus, sondern mit Christus in die Niedrigkeit der Welt hinein: Transzendenzbewegung als Abstieg, als Todeserfahrung.

Dadurch aber erweisen sich die beiden Bewegungen als die elementaren Perspektiven der Christologie. In Rahners Sicht stellen die beiden Bewegungen jene Grundperspektiven dar, mit denen das Ereignis Christi am angemessensten beschrieben werden kann. In der christologischen Grammatik von Chalkedon, deren ontologische Natur-Kategorien Rahner existentiell als Vollzüge reformuliert, heißt dies: ungetrennt und ungemischt. Deshalb kann die Tiefengrammatik der Rahner'schen Theologie als wechselseitige Verschränkung von Offenbarungs- und Gnadentheologie in und durch die Christologie bestimmt werden. Insofern aber die Gnadentheologie in der theologischen Tradition des Westens die Pneu-

¹⁴ Neben diesen beiden Bedeutungen erkennt Knoepffler auch den klassischen Aspekt der Transzendentalien bei Rahner (siehe: N. Knoepffler, *Der Begriff ‚transzendental‘ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck-Wien 1993).

¹⁵ E. Kunz, „Bewegt von Gottes Liebe“. Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise, in: M. Sievernich / G. Switek (Hrsg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg-Basel-Wien 1990, 75-95, hier 95.

matologie repräsentiert, kann seine theologische Tiefengrammatik trinitarisch rekonstruiert werden. Gott teilt sich in Christus dem Menschen so mit, dass der Mensch, vom Geiste Gottes bewegt, Gott selber berührt und – wie es oft in der Aufnahme der griechischen Väter heißt – Anteil bekommt am eigenen und innersten Leben Gottes.

2 Genese und systematische Struktur des Frühwerkes

Rahners theologische Essays stellen Fragmente („Teppiche – Stromata“) christlichen Denkens auf die Grundbedingungen des Glaubens nach dem Ende aller Selbstverständlichkeiten dar. Vielleicht darf man auch von theologischen Collagen sprechen, die nach einer neuen Bewohnbarkeit der Gegenwart im Glauben suchen. Als „systematische Struktur“ kann jenes Wirkmuster bezeichnet werden, das die disparaten, nicht immer bis ins Detail aufeinander abgestimmten Beiträge zu fast allen Bereichen christlichen Glaubens durchzieht. Erst in der nachträglichen Reflexion erweist sich das Werk als stimmig, d. h. von grundlegenden systematischen Optionen durchwirkt, die wechselseitig aufeinander verweisen, sich korrigieren und gerade so stützen („Multipolarität“¹⁶). Die Werkentwicklung geschieht in der spannungsreichen Dynamik zwischen theologischer Gegenwartsanalyse, dogmatischen Optionen („Prinzipien“) im Blick auf konkrete pastorale Herausforderungen und wissenschaftlichen Fragestellungen. In der ersten Phase (1934–49) wird eine systematische Grundlegung von bleibender Bedeutung feststellbar.

2.1 Die verschiedenen Ausgangspunkte und ihre systematische Bedeutung

„Die Kirche steht einer neuen Zeit gegenüber.“ (SW 4, 498) Erstmals am Wiener Seelsorgeamt ist Rahners Bewusstsein einer epochalen Glaubensherausforderung feststellbar. Zuvor entwickelt sich eine theologische Urintuition, die in dem Bild zusammengefasst werden kann: Gott berührt den Menschen in seinem Innersten und im Sakrament der Kirche so, dass der Mensch Gott berühren kann. Die als Grundintention herausgearbeitete doppelt-eine Bewegung ist in den unterschiedlichen Ansätzen auf verschiedene Weise wirksam. Sie wird herausgearbeitet, vertieft, korrigiert und dann je neu mit Blick auf die normativen Lehrvorgaben der kirchlichen Dogmatik (als gelebte, reflektierte und verbindlich-normierte) weiterentwickelt. Es ist für eine Interpretation Rahners nie deutlich genug hervorzuheben, dass es für Rahner eine ihn in die Pflicht nehmende gelebte Dogmatik gibt. Dies gilt nicht nur für die gelebte Theologie seines Ordensvaters Ignatius von Loyola, sondern auch für andere persönliche und gemeinschaftliche Verwirklichungen des Glaubens, die er in den dogmatischen Formeln entschlüsselt. Zunächst sind aber die verschiedenen „Ansätze“ im Frühwerk, die sich in unterschiedlicher Modifikation auch später durchhalten, zu beschreiben.

¹⁶ Siehe Zahlauer (Anm. 6), 329–331.

2.2 Mystik

In der Aufnahme der ignatianischen Wahlmystik und der Tradition der geistlichen Sinne wird die Möglichkeit unmittelbarer Gotteserfahrung in bleibender Verwiesenheit auf Sinnlichkeit im Anschluss an Bonaventuras „Itinerarium mentis in Deum“ ausgelegt.¹⁷ In der Annahme, dass die darin bezeugte unmittelbare Gotteserfahrung glaubwürdig ist, fragt er: „Wie aber ist diese unmittelbare Gotteserfahrung verständlich zu machen?“ (SzTh XII, 158) Bereits hier bestimmt er ein Organ der religiösen Erfahrung, in der der Mensch von Gott berührt wird. Bevor der Mensch zu Erkenntnis und Freiheit erwacht, formt Gott die Ekstase des menschlichen Seins im „apex affectus“ („Seelenspitze“) in Liebe um. In der klassischen Unterscheidung zwischen Wille und Intellekt sagt er, dass Gott den Menschen tiefer berühre, als Intellekt, Wille und Freiheit wären, weil der „apex affectus“ der tiefste und innerlichste Grund der Seele sei. Er fasst zusammen: „Freilich erfährt selbst dann dieser Seelengrund Gott nur unmittelbar als die bewegende Kraft ihrer alles Erkennen hinter sich lassenden, ekstatischen Liebe, und so bleibt diese Erfahrung dunkel, bis einmal in der visio ‚beatifica‘ auch der Intellekt von innen her durch das Licht Gottes überflutet wird, ohne geblendet zu werden. Hier jedenfalls ist Gott noch das dunkle Feuer der Liebe.“ (ebd., 161) Gottesbegegnung wird als Freiheitsgeschehen ausgelegt, das den Menschen in seiner innersten Mitte in Liebe wandelt. Dieser mystische Ansatz, der die Gottesbegegnung des Menschen in der innersten Mitte seiner Existenz verortet, wird sich unter den Vorgaben und Optionen der Gnadentheologie zu jener Form transzendentaler Theologie entwickeln, die häufig diskutiert wird, aber in ihrer Herkunft aus Gnadentheologie und geistiger Sinnlichkeit nicht deutlich gesehen wird. Dabei geht es Rahner, im Gegensatz zu den heute Geltung beanspruchenden transzendentaltheologischen Modellen, nicht allein um die Entfaltung eines isolierten Geltungsanspruchs, sondern um das Verstehen einer und die Einweisung in eine Erfahrung als Ort der Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens, die aber die konkrete Existenz und Situation der Glaubenden nicht nur als Anlass voraussetzen, sondern als Korrektiv immer gegenwärtig halten, ja als Norm anerkennen.

2.3 Theologie des Sakraments

Der zweite strukturbildende Ausgangspunkt ist in einer Theologie des Sakraments als Verschärfung der Geschichtlichkeit der Offenbarung zu finden. In der Analyse einer in die Krise gekommenen Frömmigkeitsform („Andachtsbeichte“) fragt er, wie die Notwendigkeit des Sakramentempfangs theologisch begründet werden kann, wenn Sündenvergebung auch außerhalb dieses Sakraments möglich ist. Bereits in seinem ersten systematischen Aufsatz von 1934 reflektiert er auf kirchliche Praxis, indem er nach einer theologischen Begründung sucht, die aus dem Gesamt des Glaubens kommt und von daher auch die erneuerte Praxis tragen und stärken kann. Seine Frage ist zwar auf eine innerkirchliche

¹⁷ Die Lehre von den geistlichen Sinnen im Mittelalter (1933), in: SzTh XII, 137-172 (v. a. 152-165).

Praxis hin angelegt. Ihre Struktur darf aber für das Werk und seine Entwicklung als symptomatisch angesehen werden. Welche Bedeutung hat das Sakrament, wenn die darin zugesagte Heilsgnade auch ohne dieses empfangen werden kann? Auch wird in diesem Ansatz erstmals die Einheit von Theologie und Anthropologie deutlich, die bereits hier mit dem Kreuz und dem Sündersein des Menschen verbunden wird. Dabei ist zu beachten, und damit wird bereits ein späterer Grundzug des Werkes wieder deutlich, dass Rahner das Thema der Sünde fast immer im Kontext der vergebenden Liebe Gottes, als der angebotenen Gnade, thematisiert: „Je echter und tiefer ein geistliches Leben ist, um so mehr und unmittelbarer wird es aus den letzten Grundtatsachen unseres Seins herauswachsen, um so ausschließlicher wird das religiöse Tun des Menschen um die wahrhaft entscheidenden Verhältnisse unseres Lebens kreisen. Und zu ihnen gehört ohne Zweifel doch die: daß wir Sünder sind, daß der Mensch gerade als Sünder durch Christus zur Erlösung vor das Angesicht des dreifaltigen Gottes gerufen ist. [...] Einen anderen Gott als den Gott dessen, der für die Sünden starb, kennt das Christentum nicht.“¹⁸

In einer Theologie der Geschichte als Anerkennung der Wahl Gottes, der sich nicht immer und überall, sondern in der konkreten Heilsgeschichte – damals in Galiläa und heute im Beichtstuhl – finden lassen will, ist das Sakrament in seiner konkreten kirchlichen Gestalt der Ort in Freiheit und Demut auf die Freiheit Gottes zu antworten, der sich eigener Wahl in geschichtlich-irdischer Einmaligkeit und in seiner geschichtlich-irdischen Bleibendheit in der Kirche die Menschen anspricht. Die Andachtsbeichte ist nicht nur Ausdruck dieses Gottesbezugs, sondern, weil die Sünde den Leib Christi verletzt, auch ein Akt konkreter Nächstenliebe (SzTh III, 225). Das Sakrament ist daher wesentlich die geschichtlich durch die Inkarnation bestimmte Gestalt der Freiheitsdramatik von Gott und Mensch. Der geschichtliche Charakter aller Gnade wird deutlich, als „Grundgesetz des Christentums“.¹⁹ In dieser freien Entscheidung Gottes – Rahner spricht oft von Willkür Gottes als freie Tat Gottes in der Geschichte – ist der Glaubende aufgerufen, in Freiheit die Wahl Gottes nachzuvollziehen. Diese Entscheidung impliziert aber eine klare Kritik: „Jede Beichte ist in ihrer Hinwendung zum Geschichtlich-Sichtbaren ein Protest gegen allen versteckten Rationalismus einer humanitären Geistfrömmigkeit, ist ein Bekenntnis, daß Gottes Tag schließlich allein unsere Sünden tilgt, daß Er, der freie Gott der Gnade, sich schließlich nur finden läßt in seiner geschichtlichen Offenbarung, in seiner sichtbaren Kirche, seinen sichtbaren Sakramenten.“²⁰ Deutlich grenzt sich Rahner von einer immanentistischen Geistfrömmigkeit purer Innerlichkeit ab.

Sein stark punktueller Offenbarungs- und Gnadverständnis konfrontiert ihn jedoch mit zwei Problemen. Erstens: Wie kann ein menschlich geschichtlicher Vorgang für eine spätere Zeit gegenwärtig bleiben? Die-

¹⁸ SzTh I, 211f. (siehe oben: 1.1.3).

¹⁹ Ebd., 224.

²⁰ Ebd., 222.

se Frage greift Rahner in seiner theologischen Dissertation in der Forderung nach einem adäquaten Symbolverständnis auf (SW 3, 81–84). Zweitens muss Rahner auf das Problem einer doppelten Prädestination eine Antwort entwickeln und die Frage nach der Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche aufgreifen. Es ist jedoch festzuhalten, dass wir hier an einer der entscheidenden Schief lagen der traditionellen Rahner-Interpretation stehen. Sie konnte nicht erkennen, dass Rahners frühe Theologie der Geschichte im Kontext einer Theologie des Sakraments als Reflexion auf die kirchliche (und darin auch die eigene) Frömmigkeitspraxis entwickelt worden ist.

2.4 „Fides quaerens intellectum“: Glauben gibt zu denken

In der als dritte Perspektive bezeichneten Dimension des Werkes stellt er sich der intellektuellen Herausforderung der Gegenwart. Rahners Theologie gewinnt ihre eigentümliche Gestalt durch eine in philosophischer Anstrengung des Begriffs ausgearbeiteten Glaubensrechenschaft, die den Anspruch des Glaubens nicht einfach behauptet, sondern in der Sprache und Denkform der Zeit zu erweisen sucht. Philosophisches Denken stellt jenen Brückenschlag dar, der zwischen innen und außen, zwischen der Gottunmittelbarkeit seiner Herkunft und einer gottfernen Zeit (SW 4, 359) zu vermitteln wagt.

Die philosophische Untersuchung „Geist in Welt“ (SW 2) kreist um zwei Anfragen. Kant hat die menschliche Erkenntnis auf die Phänomene in Raum und Zeit begrenzt. Rahner antwortet im Rückgriff auf den Dynamismus des Erkennens nach Joseph Maréchal SJ (SW 2, 373–406). Diese Antwort wird durch den Finitismus Heideggers, wie ihn Alfred Delp SJ (SW 2, 449.451) analysierte, in Frage gestellt. Heideggers Ex-istenz ist Dynamik radikaler Endlichkeit auf das Nichts hin. Menschliche Erkenntnis ist, so Rahners Ansatz, kein begrenzter Akt, sondern von einem Dynamismus auf die unbegrenzte Weite aller Wirklichkeit hin getragen. Lebensorientierendes Erkennen, das die Freiheit des Menschen einfordert, erwächst in einer allen Fragen und Zweifeln vorausgehenden Bejahung aus einer ursprünglichen Einheit des Erkennenden mit dem Erkannten. Es ist auch kein isolierter Akt, sondern integriert in einer „affirmativen Synthese“ alle Fähigkeiten des Menschen (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, Vorstellungskraft). Erkenntnismetaphysik wird Anthropologie. Der Mensch überschreitet den Horizont aller Endlichkeit, ohne jedoch dieses Herausgerissensein („Ekstase als Excessus“, „Vorgriff“) selbst noch einmal ergreifen zu können. Hier wird der Mensch, und damit die neuzeitliche Vernunft in ihrem „Begreifen“- und damit Herrschenwollen, radikal entmächtigt. Die Bedeutung des späteren Generalbegriffes „Vorgriff“ impliziert nicht ein „Verfügen über“, sondern ist eher wie eine ausgestreckte Hand zu deuten, die auf ein Ergriffen-Werden harrt.²¹

²¹ In ihrem schönen Aufsatz über Karl Rahner hat F. Nüssel diesen Aspekt als „Aufgeschlossenheit“ konzipiert (siehe F. Nüssel, Grund zur Aufgeschlossenheit - Denkanstöße Karl Rahners für die gegenwärtige evangelische Theologie, in: Materialdienst des konfessionkundlichen Instituts Bensheim 55 [2004], 23-29).

Der Mensch ist ein Wesen der Grenze, zwischen Tod und Leben, zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Himmel und Erde – aber in allem an Welt verwiesen. Gott ist als Prinzipium, nicht als Gegenstand miterkannt. Der Mensch steht in diesem über die Welt Hinausverwiesensein vor dem sich verschweigenden Gott. Deshalb wird der Mensch in der „Conversio“ aus allen idealistischen Versuchungen zurückgerufen in die Welt, in seine Geschichte. Wenn überhaupt, dann kann ihm nur in der Geschichte ein Wort der Ewigkeit begegnen (SW 2, 300). Rahners Metaphysik der Erkenntnis ist als „Konversionsmetaphysik“ auszulegen. Alle Metaphysik endet in Anerkenntnis ihres Scheiterns. „So müßte an sich alle Metaphysik enden in der ewig wachen Bereitschaft des Menschen, hinauszulaulschen, ob dieser ferne, schweigende Er vielleicht sprechen will, in der Bereitschaft zur vielleicht möglichen Möglichkeit einer Offenbarung.“²²

Immer besteht jedoch die Versuchung zur eigenmächtigen Antwort. Die Andacht zur Welt verwechselt Gott mit einem Götzen, wie es Rahner 1937 am Thema Rasse und Religion in Auseinandersetzung mit der Nazi-Ideologie verdeutlicht (SW 4, 104f., 454–461; SW 2, 451–454).²³

Der Mensch ist deshalb als jenes Seiende auszulegen, das auf eine ihn in der Geschichte treffende Offenbarung Gottes hören muss: Er ist „Hörer des Wortes“ (SW 4). Der Mensch stellt die Frage nach dem Sein in seiner prinzipiellen Möglichkeit („Fragbarkeit“). Daher ist das Sein gelichtet. Erkenntnisideal und Ontologie tragen sich wechselseitig. Mit der augustiniisch-platonischen Tradition bestimmt er Sein als Einheit von Erkennen und Sein. Erkennen ist Teilhabe am göttlichen Logos. Mit Recht spricht daher Schwerdtfeger von einer inkarnatorischen Metaphysik.²⁴ Dabei macht er auf folgende Aussagen Rahners aufmerksam: „Sein überhaupt ist *nur in der Erscheinung* für den Menschen eröffnet“²⁵; und: „Alles Seiende kann an der Erscheinung durch das Wort zur Erscheinung gebracht werden.“²⁶ Die tragende Logostheologie Rahners kommt besonders in der Einheit von Sein und Erkennen zum Ausdruck: „Die letzte Einheit von Sein und Erkennen ist die letzte Voraussetzung der Mitteilung des letzten Seins, des reinen Seins in seiner ‚Göttlichkeit‘ an den Menschen durch die Rede, durch das Wort. Nur wenn Sein von vornherein ‚Logos‘ ist, kann

²² Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit (1937), in: SzTh III, 329-348, hier 338.

²³ Diese Passage zeigt die politische Aufmerksamkeit Rahners. Es gehört zu den merkwürdigen Beobachtungen in der Diskussion um Rahners Werk, dass J. B. Metz gerade diese Passage bei seiner Überarbeitung von „Hörer des Wortes“ ersatzlos gestrichen hat (vgl. SW 4, 104; siehe 454-461).

²⁴ Nikolaus Schwerdtfeger, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie des 'anonymen Christen', Freiburg-Basel-Wien: Herder 1982 (Freiburger Theologische Studien, 123) 119.

²⁵ SW 4, 220.

²⁶ SW 4, 224.

das fleischgewordene Logos im Worte sagen, was in den Tiefen der Gottheit verborgen liegt.“ (SW 4, 80)²⁷

Rahner entwirft epistemologisch gesehen eine transzendental gewendete Logostheologie. Der endliche Mensch steht immer vor dem eröffneten („Fragbarkeit“) und dem verborgenen Sein („Fraglichkeit“). Das Sein ist ihm aber letztlich entzogen. Deshalb begegnet er in seiner Suche einer anderen Freiheit, die sich ihm öffnen oder verschweigen kann. Die Zuordnung von absoluter und endlicher Freiheit im sich Verschweigenkönnen und im Hörenmüssen sind die äußersten Möglichkeiten philosophischer Offenbarungsbegründung, die nur den Ort bestimmen kann, an der sich die souveräne Freiheit des anderen Willens äußert: als Wort in der Geschichte. Die anthropologisch gewendete Metaphysik wird als „Ontologie der *potentia oboedientialis*“ zur fundamentaltheologischen Anthropologie und fordert von sich her eine Explikation ihrer Voraussetzungen und Konsequenzen in der Gnadentheologie.

2.5 „De Gratia Christi“: Zentrum und Form der Theologie Rahners

Ohne Wahlmöglichkeit trat Rahner 1937 in den vorgeschriebenen Traktatenzyklus der Schule ein – und fand sein Lebensthema, die theologische Mitte seines Denkens: Die „Gnade Christi“²⁸. Er revolutioniert in mitunter wortgetreuer Übernahme seiner Lehrer die gängige katholische Gnadentheologie. Eine trinitarische Grundstruktur durchwirkt die Aussagen: Gott will das Heil aller Menschen (1 Tim 2, 4; Eph 1–2). Dieser universale Heilswille berührt uns in Christus und der Kirche. Gnade ist zuerst ungeschaffene Gnade, die Person Jesu Christi selbst. Im Heiligen Geist ergreift diese Gnade in Jesus Christus, als dem Haupt der erlösten Menschheit, die gesamte Welt und möchte sie erlösend in das Leben Gottes hinein verwandeln. Weil in Christus als dem neuen Adam dieses Ziel der Schöpfung begonnen hat, wird der Nachvollzug des Lebens und der Liebe Christi zum Merkmal des („übernatürlichen“) Heils.

Das Ziel des Heilshandeln Gottes ist aber unmittelbar die ganze Menschheit. Die Kirche ist in Christus als „*unum magnum sacramentum*“

²⁷ Daher ist die gängige Meinung, dass Rahners These von der Einheit von Erkennen und Sein sich aus seinem Studium des deutschen Idealismus ableite, in Frage zu stellen. Dagegen spricht vor allem, dass erstmals diese These in einer sehr frühen Arbeit nachweisbar ist (Der Denkweg Karl Rahners [Anm. 3] 68; siehe auch K. Kreuzer, *Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Regensburg 2002, 45–50). Deshalb kann es nicht verwundern, dass sein erster Entwurf einer Erkenntnismetaphysik, die den Menschen unablässig auf Sinnlichkeit und Geschichtlichkeit bezieht, mit einer Hinwendung zum geschichtlichen Jesus und jener Kritik an Gott und Götze endet, die schon in seinen sakramententheologischen Überlegungen angeklungen waren (siehe: SW 2, 300).

²⁸ Roman A. Siebenrock, *Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie*, in: M. Delgado / M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994, 34–71; Paul Rulands, *Menschsein unter dem Anspruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der *natura pura* bei Karl Rahner*, Innsbruck-Wien 2000.

hierfür Zeichen. Rahners Kirchenbegriff ist daher von seinem Ursprung her analog.²⁹ Die Gnadentheologie formuliert die werkbestimmende Dynamik: Der universale Heilswille Gottes möchte sich vom Haupt der erneuerten Menschheit auf alle Glieder ausdehnen. In dieser Finalität der Gnade sind der Mensch und alle Wirklichkeit auf die Unmittelbarkeit Gottes hin ausgerichtet. In diesem Horizont („übernatürliches Formalobjekt“) steht der Mensch. Deshalb wird die Gnade in den unterschiedlichsten Erfahrungen mit-erfahren. Die überkommene „Natur-Gnade-Diastase“ ist überwunden.

Das Gesamtwerk steht unter dem Vorzeichen der Dynamik des universalen Heilswillens Gottes in Christus, die Rahner als Selbstmitteilung Gottes begrifflich fasst und als universales Gnadenangebot und Offenbarungsgeschehen deutet. Traditionelle Themen wie das Martyrium (Bluttaufe), das Votum für die Kirche, die These des Jesuiten Ripalda, dass ein sittlicher Akt ein Heilsakt sei, und die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche werden nach „*Mystici Corporis*“ von Pius XII. (1943) zur These einer gestuften Kirchenmitgliedschaft und im Begriff der „objektiven Erlösung“ weiterentwickelt (SW 10, 3–81, 657–666). In der weiteren Werkentwicklung verbinden sich die gnadentheologischen Optionen mit den transzendental erschlossenen Strukturen des menschlichen Geistes in Beziehung zu den verschiedensten pastoralen Fragestellungen.³⁰ Aber der Mensch, der in ekstatischer Existenz auf Gott ausgerichtet ist, findet zu seiner Vollendung nicht im Verlassen der Welt, sondern allein in einer „*conversio ad historiam*“, letztlich in der Nachfolge Christi. In Anerkennung unterschiedlichster Formen der Nachfolge weist die Annahme des Gnadenangebots durch den Menschen stets eine „*fuga saeculi*“ oder eine Todesannahme auf.³¹ Denn die Natur des Menschen muss nach Rahner durch Leben und Tod Christi aufgebrochen, ja zerbrochen werden.³² Alle menschlichen Akte der Heilsannahme stehen daher nicht nur in Beziehung zu Christus, sondern entfalten einen Aspekt seines geschichtlichen und ewigen Daseins. Rahner sagt: „Unser übernatürliches Leben ist Verlängerung und Entfaltung des Lebens Christi.“³³

²⁹ Walter Schmolly, *Eschatologische Hoffnung in Geschichte*. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug, Innsbruck-Wien 2001. Welche Bedeutung diese Konzeption in Übereinstimmung mit Ansätzen aus Frankreich (de Lubac, Congar, Chenu) für das II. Vatikanische Konzil hatte, muss nicht betont werden.

³⁰ Im Kontext der Kirchenmitgliedschaft wird diese Struktur ebenso weiterentwickelt (SW 10, 3–81) wie im Blick auf das Thema „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten“ (1954; SW 10, 274–289) und das Verhältnis des Christentums zum Religionspluralismus (1961; SW 10, 557–573).

³¹ Andreas A. Batlogg, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner*. Zugang zum Christusglauben, Innsbruck-Wien 2003 (Innsbrucker Theologische Studien, 58), 131–143, 161–196.

³² Siehe *De Gratia Christi*, 108. Auf diese Besonderheit in der traditionellen katholischen Gnadentheorie hat, kaum beachtet, sehr früh schon Ulrich Kühn hingewiesen (Ders., *Natur und Gnade*. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart, Berlin 1962, 24f.).

³³ „*Nostra vita supernaturalis est prolongatio et explicatio vitae Christi*“ (*De Gratia Christi*, [Anm. 7] 22). Damit wird eine frühe Wurzel der späteren Entwicklung erkennbar. Ohne

Das Werk Rahners prägen daher zwei Grundbewegungen. Walter Schmolly hat diese beiden Bewegungen als eine nicht in eine höhere Synthese aufhebbar zweigliedrige Grundaxiomatik herausgearbeitet. Von Seiten Gottes ist die Bewegung wegen des universalen göttlichen Heilswillens als unwiderruflich und siegreich (Christologie, Mariologie) anzusehen. Vom Menschen her ist sie aber immer durch Schuld und Sünde als gefährdet einzuschätzen. Daher ist der unbedingte und ernsthafte Heilswille Gottes, der seinen Heilsplan mit der gleichen Entschiedenheit will, wie er sich selber in seiner Herrlichkeit nach außen in seiner Schöpfung setzt, vom Menschen her offen, weil Gott dessen Freiheit unbedingt will und achtet. Nur in der bleibenden Gefährdung der menschlichen Freiheit ist eine in Liebe und Freundschaft gegebene Antwort des Menschen auf die vorausgehende Liebe Gottes möglich. Deshalb ist die Heilsgeschichte eine dramatische Geschichte zwischen Gott und Menschen, die Rahner in seinem Aufsatz „Theos im Neuen Testament“ mit folgenden Worten beschreibt: „Gottes Handeln im Laufe der Heilsgeschichte ist nicht gleichsam ein Monolog, den Gott für sich allein führt, sondern ein langer, dramatischer Dialog zwischen Gott und seinem Geschöpf, in dem Gott dem Menschen die Möglichkeit einer echten Antwort auf sein Wort erteilt und so ein eigenes weiteres Wort tatsächlich davon abhängig macht, wie die freie Antwort des Menschen ausgefallen ist. Die freie Tat Gottes entzündet sich immer auch wieder an dem Handeln des Menschen. Die Geschichte ist nicht bloß ein Spiel, das Gott sich selbst aufführt und in dem die Geschöpfe nur das Gespielte wären, sondern das Geschöpf ist ein echter Mitspieler in diesem gottmenschlichen Drama der Geschichte, und darum hat die Geschichte einen echten und absoluten Ernst, eine absolute Entscheidung, die für das Geschöpf nicht relativiert werden darf mit dem Hinweis – der recht und falsch zugleich ist –, daß alles dem Willen Gottes entspringt und nichts ihm widerstehen könne.“ (SW 4, 373)³⁴ Angesichts dieser Aussagen und der sakramental-geschichtlichen Grundlegung der Gnaden- und Offenbarungslehre kann von einer Geschichtsvergessenheit bei Rahner nicht im Ansatz die Rede sein. Die transzendente Denkform überspringt nicht die Geschichte, sondern analysiert deren Bedeutung und steht im Dienste der Verkündigung, weil sie danach fragt, wie das Wort des Evangelium heute real beim Menschen ankommen kann. Insofern fordert eine Theologie der Verkündigung unverzichtbar die transzendente Denkweise. Ja, mit K. H. Weger kann gesagt werden, dass die transzendente Methode aus der Not des Glaubens und der Verkündigung erwächst.³⁵

die christologische Matrize aller Erlösung bleibt die Rede vom anonymen Christen unverständlich. Neben dem genannten Werk von Schwerdtfeger (Anm. 24) siehe besonders: Eamonn Conway, *The anonymous Christian – a relativised Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's criticisms of Karl Rahner's theory of the anonymous Christian*, Frankfurt a. M. 1993 (*European University Studies S. XXIII, Theology*, 485).

³⁴ „Theos im Neuen Testament“ (1942; in: SW 4, 346-403, hier 373).

³⁵ K. H. Weger, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 13-37.

2.6 Pastorale Verpflichtung: Theologische Zeitgenossenschaft in nachchristlicher Zeit

Die pastorale Verwurzelung des Werkes wurde schon in seinen Aufsätzen zur persönlichen und sakramentalen Frömmigkeit deutlich. Auch die Auslegung seiner eigenen priesterlichen Sendung ist für die systematische Interpretation des Werkes von eminenter Bedeutung, weil Rahner pastorale Fragen immer mit einer prinzipiellen dogmatischen Grundlegung zu klären versucht und die dogmatischen Aussagen an der pastoralen Orientierung prüft, weitet und klärt.³⁶

Die grundlegende pastorale Verwurzelung wird seit Wien zu einer das Werk auch prägenden bleibenden Verpflichtung. Weil er bereits in dieser Zeit die radikale Wende diagnostizierte, die eine neue Zeit für Kirche und Glauben bedeutete, hat er vor einer illusionären Rückkehr zu den nur scheinbar heilen („vormodernen“) Zeiten gewarnt und immer nachdrücklicher eine Reform an Haupt und Glieder angemahnt. Die Stichworte, mit denen er diese Situation beschreibt, lauten: Minderheit in einer weltweiten Diasporasituation, radikaler Pluralismus und die Tatsache, dass die sozialen und gesellschaftlichen Stützen für die Glauben schwächer werden oder gar ganz verschwinden. Sie führen dazu, dass Rahner auf die persönliche Bildung und Erfahrung („Mystagogie“) immer nachdrücklicher verweist. Von einem Nachwuchschristentum wird es zu einem Entscheidungschristentum kommen (SW 10, 251–273). Ein „Tutorismus des Wagnisses“³⁷ sei notwendig. Dabei betont Rahner die Bedeutung des Einzelnen, setzt das offene Wort in der Kirche voraus und fordert in konkreten Imperativen Experimente ein.³⁸ Aus dieser Wurzel werden nach dem Konzil die kritischen Interventionen erwachsen. Wer heute den Strukturwandel der Kirche nach McKinsey beobachtet, wird Rahners theologische Orientierung eines (seiner Meinung nach) unausweichlichen Strukturwandels der Kirche nicht mehr belächeln. Wagen wir heute zu wenig Theologie? Ja, wir müssten gerade in unserer epochalen Krisenzeit, in der sich das Neue und Kommende nur zeigen kann, mehr Theologie wagen!

Beliebigkeit ist jedoch für Rahner ausgeschlossen, weil er zwischen Prinzipien und Imperativen, zwischen Essenztheologie (bleibende Wesensmerkmale) und Existenztheologie (geschichtliche Realisierungsweisen) unterscheidet (SW 10) und vor Kryptohäresien warnt (SW 10, 520–556).

³⁶ Deutlich wird dies in der Frühzeit zum Beispiel in: *Priesterliche Existenz* (1942), in: *SzTh III.*, 285–321, oder in: „Eucharistie und Leiden“, *ibid.*, 161–170. Später wird er theologische Gegenwartsanalyse und neue Formen der Spiritualität immer auch im Prisma priesterlicher Existenz deuten. Damit ist ihm ein persönlicher Zugang möglich, ohne in autobiographischen Plauderton zu fallen; siehe: *Knechte Christi. Meditationen zum Priestertum*, Freiburg-Basel-Wien 1968; und: *Einübung priesterlicher Existenz*, Freiburg-Basel-Wien 1970.

³⁷ „Lösch den Geist nicht aus“, in: *SzTh VII.*, 77–90, hier 85

³⁸ Heute zeigt der zehnte Band der *Sämtlichen Werke* (SW 10) wie stark Rahner diese Fragestellung bis zum Konzil aufgearbeitet hat.

Während des Konzils verschärft sich seine Analyse, weil er Moderne als Selbstmanipulation des Menschen bis in seine psychischen, ideologischen und biologischen Voraussetzungen hinein charakterisiert (SW 19, 265f). Dieses Experiment ist radikal gefährdet, weil der Mensch sich dadurch zu einem findigen Tier zurückentwickeln kann, das den Schmerz der Transzendenz wegmanipuliert (SW 15). Damit aber wird die frühe Frage nach dem Leiden an Gott aufgegriffen und verschärft: Es könnte geschehen, dass - theologisch gesehen - der Mensch als Wesen der Transzendenz stirbt. Der theologische Tod des Menschen ist möglich. In einer solchen apokalyptischen Zeit hat heute Theologie und Kirche Verantwortung zu übernehmen und Zeugnis zu geben. Wir treiben Theologie im Bewusstsein des möglichen Endes der Menschheit. Wir sind dadurch Zeitgenossinnen des Apokalyptikers aus Nazareth geworden. Gerade die Moderne aus Elektrizität, Atom- und Genforschung starrt gebannt auf die eigene Untergangsbefähigung.

3 Durchblicke: Einige Hinweise auf die Werkentwicklung

Die Strukturanalyse des Frühwerkes soll abschließend mit einigen systematischen und methodischen Perspektiven auch im Blick auf die weitere Werkentwicklung verdeutlicht werden. Hier können natürlich nur wenige Hinweise gegeben werden. Wichtig bleibt die spannungsreiche Verflechtung und Verknüpfung der beschriebenen Quellen. Gerade wo Rahners Werk nicht harmonisch abgerundet ist, sondern mit sich ringt, Ansätze verwirft oder nie mehr aufgreift, wird es für uns heute spannend. Denn gerade in solchen Punkten zeigen sich jene Problemfelder, mit denen auch wir noch ringen müssen. Deshalb ist die Zitation eines Bruchstückes oder eines einzigen Aufsatzes völlig unzureichend. Erst in der spannenden Vernetzung der verschiedenen theologischen Sondierungen im Blick auf ihre gemeinsame theologische Grammatik und in ihren unterschiedlichen Vorstößen kann das Werk wirklich wahrgenommen werden. Gerade deshalb führt das Werk nicht in eine Wiederholung, sondern appelliert an uns, die Einheit von Dogma und Pastoral, von Systematik und Praktik, von Denken und Lebenszeugnis auf eigenes Risiko zu wagen.

3.1 Die Bedeutung der scholastischen Schultheologie

Allein die theologiegeschichtliche Kenntnis der Situation in Innsbruck hätte klar die Bedeutung der nachtridentinischen Schultheologie für das Werk Karl Rahners unterstreichen können. Weil aber die maßgebliche Rahner-Interpretation mit der Präsenz Rahners in der philosophischen Fakultät in München einsetzte, ist diese Wurzel verhängnisvoll verschüttet, ja verdrängt worden.³⁹ Rahner ist nicht nur der Überwinder der Schultheologie, sondern als dieser wird er in Zukunft ihr Bewahrer sein. Denn ein Verständnis des Werkes ist ohne Verstehen der schultheologischen Thesen, Methoden und Kontroversen unmöglich.

³⁹ Karl Lehmann hebt die Bedeutung der Schultheologie klar hervor (Art. Rahner, Karl SJ, LThK³ VIII (1999), 805-808, 808.

Die Schultheologie wirkt sich aber im Werk Rahners in vielfältiger Weise aus. Rahner ist verpflichtet, theologische Ideen und Themen an einem Kranz von Thesen, Positionen und Argumenten, die aus der Tradition ihm in der Schule vorgegeben sind, abzuarbeiten. Theologische Optionen und Grundideen müssen sich am Stoff der Tradition, d. h. an anderem Denken und Glauben bewähren. Weil der Gnadentraktat von 1937/38 mit seinem Ansatz beim universalen Heilswillen Gottes und der Option für die ungeschaffene Gnade nicht in allen Aspekten durchgezogen worden ist, kann er als Theologie im Umbruch eingeschätzt werden.

Deutlich wird die systematische Bedeutung der Tradition und sein pastorales Anliegen im Schlussteil einer These, in der die „ratio theologica“ geboten wird. Verschiedene Ströme der Tradition werden auf heutige Fragestellungen hin fruchtbar gemacht. Ohne Zweifel gehört zu dieser Schultradition auch die grundlegende Anerkennung des kirchlichen Lehramtes. Jede Schultheologie präsentierte und kommentierte die normative Tradition der Kirche eingehend. Dass Karl Rahner sein Leben lang die Bedeutung des Lehramtes und des Papstes selbstverständlich anerkannte und verteidigte, ist die Grundlage seiner Kritik im Einzelfall.

Deshalb wäre heute die Aufgabe wieder mutig anzugehen, eine „zeitgemäße Schulung in der Theologie“ zu entwickeln. Diese müsste zu theologischem Urteilen befähigen, ein Gespräch zwischen unterschiedlichen Ansätzen ermöglichen und eine neue Kultivierung der „Loci“ zum Ziele haben. Wir stehen in der nicht ungefährlichen Situation, mit unseren unterschiedlichen Ansätzen, Sprachen und Denkformen in ein tiefgehendes epistemisches Schisma zu schlittern.

3.2 Existenz und Welt in Gott durch Christus: Rahners transzendentaltheologischer Entwurf einer Logotheologie

Die doppelt-eine Bewegung des Anfangs ist als christologische Tiefengrammatik des Werkes auszulegen. Sie vermittelt zwischen universaler und geschichtlich-existentialer Christologie, zwischen der Frömmigkeit der Leben-Jesu-Betrachtung und der universalen Heilzusage in Christus. Die bewegende Grundfrage ist so alt wie das Christentum selbst. Wie lässt sich die partikuläre Einzelexistenz Jesu von Nazareth als bedeutend für alle Menschen, ja die ganze Welt ausweisen? Rahners Antwort integriert das transzendente Denken als Explikation und Begründung der Bedeutung Jesu Christi in einem durch Evolution und moderne Naturwissenschaft radikalisierten universalen Horizont als Hinordnung jedes einzelnen Menschen auf das Mysterium Christi. In der Tradition der griechischen Patristik, die seine trinitarische Gotteslehre prägt, wird Christus („hypostatische Union“) als inneres Ziel der Schöpfung scotistisch verstanden.

Auch das theologische Programm der wechselseitigen Verwiesenheit von Theologie und Anthropologie ist Konsequenz dieser christologischen

Grammatik, weil die erste Form dieser Verhältnisbestimmung das Konzil von Chalkedon selber entworfen hat. Bei Rahner werden dieser Ausgang in der Mariologie und die theologische Analyse der Frömmigkeit vertieft. Deshalb kann dieses Verhältnis nicht auf die geltungstheoretische Begründungsfigur philosophischer Rechenschaft des Glaubens reduziert werden. Rahners Glaubensbegründung löste sich nie von einer konkreten Einweisung in den Glauben. Nicht der Geltungsanspruch war sein Ziel, sondern die lebbare Einweisung in den Glauben.

3.3 Transzendentes Denken und pastorale Verantwortung

Das transzendente Denken Rahners, das von der Not des Glaubens aus denkt, ist fundamentaltheologisch motiviert. Im Bewusstsein der Selbstmanipulation des Menschen verschärft sich die Frage. Weil der Mensch darin sich selber aufgegeben ist, wird Rahner die Glaubensbegründung von diesem sich Selbstaufgegebensein des Menschen her entwickeln. Deshalb ist der Mensch mit sich selbst und seiner Geschichte radikal zu konfrontieren. In der Mitte seiner Freiheit stellt sich dem Menschen die Frage nach dem Unmanipulierbaren, dem Unverfügbaren, dem Unbedingten, dem Geheimnis, dem Anderen. Rahners erste Ontologie des Hörenmüssens (SW 4) entwickelt sich zu einer Theologie des Unverfügbaren und des radikalen Geheimnisses aus einer Analytik der menschlichen Freiheit im Zeitalter radikaler Selbstmanipulation. Insofern die Präsenz Christi in der existentiellen Erfahrung zum Ausdruck kommen kann, und insofern diese Präsenz bereits eine Form der Heilsgeschichte darstellt, spricht er von der transzendentalen Offenbarung und einer transzendentalen Christologie, die in der Theologie der Ostererfahrung ihre Mitte hat.⁴⁰

3.4 Theologie eines Pilgers auf dem Weg

Rahners Werk entwickelt sich in der spannungsvollen Einheit von Gegenwartsanalyse, theologischen Grundoptionen und kirchlich-praktischen Vorschlägen, die eine spirituelle Erneuerung anstreben und von einer tiefen Frömmigkeit getragen sind. Das Ethos seiner Theologie lässt sich mit einem Wort zusammenfassen, mit dem er selbst die Absicht Klemens' von Alexandrien beschrieb: „Was Klemens will, ist durchaus anzuerkennen, und die Christlichkeit seiner Gesinnung war bei diesen Bestrebungen vollkommen echt. Er hat kein christliches Dogma durch die Philosophie abändern wollen, er dachte einzig daran, die überlieferte Wahrheit des Christentums in der Sprache darzustellen, die er für die wissenschaftliche seiner Zeit hielt.“ (SW 3, 182) Wenn katholische Theologie nicht gegen die Moderne, sondern in, für und nur deshalb auch gegen sie entfaltet werden soll, dann bleibt Rahner eine Orientierung, nicht nur weil er eine theologische Grammatik bietet, sondern weil er hierfür die ganze Tradition auch in ihrer Heterogenität aufnahm und für den Glauben heute und morgen fruchtbar werden ließ. Weil er Theologie als Zeugnis eines normalen Christenmenschen auffasste, ist in seinen Schriften nicht nur Glau-

⁴⁰ Vgl. Schmolly, 29, 258-305.

bensreflexion, sondern vor allem Glaubensermutigung und Glaubensprovokation zu finden. Deshalb ist Rahners Theologie als Theologie eines Pilgers auf dem Weg zu verstehen, als theologische Begleitung einer Kirche in einer radikalen Veränderung. Rahners Theologie ist von ihrer pastoralen Wurzel her als Begleitung einer Kirche im Aufbruch und als formale Grundlegung und Ermöglichung der Nachfolge Christi zu lesen.

4 Zum Ethos und Habitus des Theologen P. Karl Rahners SJ

Unter „Ethos oder Habitus“ eines Theologen verstehe ich jene Haltung, aus der heraus jemand Theologie treibt. Diese Haltung drückt sich nicht unmittelbar im Text des Werkes aus, sondern ist eher zwischen den Zeilen zu erheben, äußert sich in bestimmten Gesten und bestimmt verborgen aber doch markant die Gesamtentwicklung eines Werkes. Ich möchte hier versuchen, von verschiedenen Perspektiven aus Rahners theologische Grundhaltung zu beschreiben.

Rahner ist kein Theologe der eigenen Karriereplanung. Er wurde dazu vom Orden bestimmt und hätte in der Haltung ignatianischer Indifferenz auch andere Aufgaben übernommen. Er ist auch nicht mit einem System- oder einer Programmabsicht angetreten. Vielmehr ließ er sich durch Aufgabenstellungen und Anfragen in Themen, Probleme und Suchbewegungen gegenwärtigen Glaubens hineinziehen. Sein theologisches Denken entwickelt sich zutiefst in der Begegnung mit christlicher Glaubenspraxis und der in der Gegenwart immer stärker werdenden Glaubensnot. Selbst in „Geist und Welt“ ist dieses Anliegen spürbar. Rahner reflektiert seine Methode sehr selten⁴¹, sie entwickelt sich faktisch immer als Problemlösungsverfahren im Prozess. Die Annahme der Situation verlangt eine bestimmte theologische Methode.

Deshalb hat sich Rahner auch nie als Superlativtheologe verstanden. Diese Attribute weist er immer von sich.⁴² Er spielt im großen Orchester katholischer Theologie mit, vermittelt die Motive aller Epochen und kontrapunktet eine eher auf Bewahrung scheinbar vergangener Größe ausgerichtete theologische Orientierung auf die Auseinandersetzung mit der Gegenwart hin. Vielleicht ist das Bild aus der Musik hilfreich. Wie in der jüngeren Musikpraxis das Spielen auf Originalinstrumenten und die Rekonstruktion der ursprünglichen Aufführungspraxis nicht von einer historisierenden Absicht motiviert waren, so ist Rahners theologiegeschichtli-

⁴¹ Und dann auf ausdrückliche Bitte, die ihn verwirrt. Siehe: „Überlegungen zur Methode der Theologie“ (1969), in: SzTh IX, 79-126. In diesen Vorträgen, in denen er seine theologische Methode darlegen sollte, wendet er die Frage ins Grundsätzliche. Er spricht über eine der heutigen Situation angemessene theologische Methode allgemein.

⁴² Auf die Erzählung aus einem Dominikanerkloster, dass sich darin die Leute mehr für Rahner als für Thomas interessierten, meint er: „Ich hielte dies für bedauerlich. Ich bin kein Kirchenvater; ich zähle mich nicht zu den großen Gestalten der Geschichte der Theologie. Thomas aber gehört ohne Frage dazu, und man kann von ihm auch heute noch eine Menge lernen“ (Glaube in winterlicher Zeit [Anm. 4], 55).

che Vergewisserung von einer erregenden Aktualität. Wenn er ein Lehrer der Kirche sein sollte, dann nur in der Mitte so vieler Lehrer und Lehrerinnen aller christlichen Traditionen; auch jener, die im widersprachen. Nur im großen, vielstimmigen symphonischen Klang unterschiedlicher Theologien, Glaubensperspektiven und Akzentuierungen kommt die Katholizität der Kirche zum Ausdruck.⁴³

In aller praktischen Sensibilität und theologiegeschichtlichen Verwurzelung ist der Wille zu erkennen, zum Glauben heute zu ermutigen und zu befähigen, immer verbunden mit seinem Willen zum Denken, und zwar zu gegenwärtigem Denken. Rahners Einheit von Spiritualität, begrifflichem Denken und alltäglichem Glaubensvollzug ist in seiner kritischen Potenz bis heute kaltgestellt, und zwar besonders mit der Interpretationsthese, dass seine Theologie auf einer Philosophie aufbaue. Aber bei ihm ist die Philosophie nie Lehrmeisterin des Glaubens und der Theologie, und noch weniger Zuchtmeisterin der Glaubenspraxis, sondern für Glauben, Hoffen und Lieben in den Dienst genommen. Nirgends im Werk findet sich eine philosophische oder wissenschaftstheoretische Normativität a priori, die hernach als Kriterium für Glauben und Leben fungieren würde. Rahners Kunst des Fragens ließe eine solche Vorgabe nicht unberührt. Vielmehr hat das Denken am gelebten Leben sich zu orientieren. Eine tief soteriologisch fundierte Skepsis begleitet das Werk Rahners im Blick auf den neuzeitlichen Rationalismus und dessen Herausbildung eines Denkens als Aneignung (siehe Mt 25): Der Mensch wird nur durch die im Gericht relevante Praxis gerettet. Das aber nimmt die Theologie in die Pflicht.

Rahners Theologie im Zeugenstand prägt die Absicht, mystagogisch in den Glauben heute einzuweisen, gelegen oder ungelegen.⁴⁴ In der Konkordanz von Natur und Gnade, von menschlicher Erfahrung und geschichtlicher Offenbarung in Jesus Christus und der Kirche, trägt ihn die Hoffnung, dass alle Anrufung des Menschen von außen, die Erfahrung der Gnade in der verborgenen Tiefe unseres Herzens, die auch in den alltäglichen Dingen lebt, zu erwecken vermag. Die urkatholische Natur-Gnade-Konkordanz darf nicht undramatisch verstanden werden, weil sie stets enorme Spannungen verursacht und ausbalanciert. Wie in einer guten Fuge lässt sich diese Zuordnung nur in Dissonanzen, konfliktiven Gegenbewegungen, Moll-Wechsel durchführen; und vielleicht lösen sich die Verschiebungen und Disharmonien erst eschatologisch auf. Immer steht der letzte Akkord unserer Welt- und Lebensfuge aus – und wird nicht von uns gesetzt. Rahner treibt eine radikale Theologie eines Pilgers auf dem Weg, die um ihre Endlichkeit, Schuldbedrohtheit und Vorläufigkeit zutiefst weiß. Deshalb weiß er sich immer von der theologischen Aufga-

⁴³ Siehe: H.U. von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972.

⁴⁴ Heinrich Böll hat diesen Zug, sich die Heutigkeit nicht abkaufen zu lassen, gewürdigt: Ders., *Verzögerter Glückwunsch*, in: *Einmischung erwünscht. Schriften zur Zeit*, Köln 1977, 226-230.

be, als Mensch von Gott sprechen zu müssen, radikal überfordert.⁴⁵ Deshalb bedarf jede Theologie der Ergänzung, der Korrektur und einer gegenläufigen Antwort, deren Voraussetzung die Anerkennung der gemeinsamen „Loci“ und eine ausgeprägte Disputations- und Kommunikationskultur waren. Ohne diese, für die damalige Theologie, selbstverständlichen Voraussetzungen ist das II. Vatikanische Konzil nicht verstehbar.

Rahners anti-elitärer Instinkt ist nicht Mode, sondern Grundzug. Er begegnet allem Esoterischen und Enthusiastischem mit Vorbehalt. Nüchternheit, Alltäglichkeit und Treue sind die für ihn bezeichnenden Begriffe, die Annahme des Lebens in seiner wesentlich unheroischen Form ausdrücken. Auch deshalb durchwebt seine Theologie eine tiefe Passionsfrömmigkeit. Das führt nicht zur Ablehnung der Gegenwart, sondern begründet eine realistische Zustimmung zu ihr. Wenn er sein theologisches Ethos im Titel des Büchleins „Glaube, der die Erde liebt“⁴⁶ zum Ausdruck bringt, dann gründet sich diese Zustimmung nicht darauf, dass wir so super wären oder die Moderne die dem Evangelium adäquate Epoche darstellen würde. Vielmehr meint er, „dass Gott auch unsere Zeit begnadigen kann, wie er sonst die Sünder begnadigt hat.“⁴⁷ Deshalb ist Rahners anthropologische Wende, die als Würdigung des Menschen zu lesen ist, mit seiner strengen Zurückweisung einer Selbstbemächtigung des Menschen in eins zu lesen: Was in den späten Jahren in der Theologie des Geheimnisses buchstabiert und in der Theologie des Todes auch existentiell eingeübt wird, in den frühen Jahre als strenge Unterscheidung zwischen Gott und Götzen durchgeführt wird, ist eine durchgehende Auseinandersetzung mit der Selbstgefährdung des Menschen, sich an die Stelle Gottes zu stellen. Geradezu brutal kann er sich hier von Banalisierungen des Verhältnisses von Gott und Mensch und vielleicht auch gegen eine falsche Rezeption des eigenen Werkes absetzen: „Zu dieser theologischen Wende zur Welt möchte ich allerdings jetzt noch etwas sagen, unabhängig davon, ob es mit Thomas zu tun hat oder nicht. Ich habe immer wieder betont, und ich glaube, man müßte es heute noch deutlicher sagen: Die Hinwendung der modernen Theologie zur Welt übersieht allzuoft, daß sie Gott allzu schnell vereinnahmt als Lückenbüßer für den Menschen, sein Glück und seine so genannte 'Selbstverwirklichung'; und das ist die größte Gemeinheit und Unverschämtheit Gott gegenüber! Ich habe einmal in Salzburg einen Vortrag über die 'Unverbrauchbarkeit der

⁴⁵ In seinem Vortrag zur Feier des 80. Geburtstags in Freiburg führt er aus: „Ich meine Erfahrungen eines Theologen oder besser gesagt, eines Menschen, der beauftragt war, ein Theologe zu sein, aber nicht so recht weiß, ob er diesem Auftrag gerecht geworden ist, wobei sich der Zweifel darüber nicht einmal so sehr von einer allgemeinen menschlichen Unzulänglichkeit nährt, als vielmehr von der Überforderung, die jedem theologischen Bemühen wesentlich innewohnt, weil es von der Unbegreiflichkeit Gottes reden muß.“ (Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen. Mit einer Einführung von Karl Kardinal Lehmann, hrsg. v. Albert Raffelt, Freiburg-Basel-Wien 2004, 21.

⁴⁶ Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Freiburg-Basel-Wien 1966.

⁴⁷ SzTh I, 174.

Transzendenz' gehalten. Dabei habe ich betont, daß nicht Gott für uns, sondern daß der Mensch für Ihn da ist und daß wir nur dort, wo wir uns mit Jesus, dem Gekreuzigten, kapitulierend und bedingungslos in die Unbegreiflichkeit Gottes fallen lassen, wirkliche Christen sind. All dieser moderne Quatsch von Selbstverwirklichung und auch die Vereinnahmung des lieben Gottes für Politik, Dritte Welt und ähnliches sind vom Teufel! Natürlich müßten wir viel mehr für die Dritte Welt tun und kritischer eingestellt sein gegenüber unserer westeuropäischen Bourgeoisie. Ich habe nichts gegen die Befreiungstheologie oder die politische Theologie. Aber ließ sich Johann Baptist Metz nicht durch Ernesto Cardenal doch ein wenig 'einseifen'? (In Frankfurt war ich selbst dabei, als Cardenal erklärte, daß in Nicaragua das Reich Gottes angebrochen sei, daß es dort keine Gefängnisse mehr gebe, daß alle sich liebten... Mit solchem Unsinn will ich nichts zu tun haben!) Man darf nicht die Gefahr übersehen, daß die Moderne zu der erwähnten fundamentalen Häresie neigt, Gott nur noch die Rolle eines Lückenbüßers für solche Fälle spielen zu lassen, in denen der Mensch nicht mehr allein zurechtkommt. Mit einer solchen pseudo-humanistischen und horizontalistischen Theologie will ich nichts zu tun haben."⁴⁸

Erst auf diesem Hintergrund wird die Haltung verstehbar, die er im Blick auf das Thema der Christologie 1954 äußerte, und die auch uns heute etwas zu sagen vermag. Man solle in der theologischen Arbeit einfach auf die Sache selbst sehen: „Allerdings so, daß man den Mut hat, zu fragen, unzufrieden zu sein, mit dem Herzen zu denken, das man *hat*, und nicht nur mit dem, das man angeblich haben sollte.“⁴⁹

⁴⁸ Glaube in winterlicher Zeit (Anm. 4), 61f. Ähnlich, mit Verweis auf die Kreuzestheologie, in: Karl Rahner im Gespräch (Anm. 2), 167f.

⁴⁹ Ebd.

Abkürzungen

- SW Karl Rahner, Sämtliche Werke, hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann, Johann Baptist Metz, Karl-Heinz Neufeld, Albert Raffelt und Herbert Vorgrimler. Freiburg-Basel-Wien / Solothurn-Düsseldorf : Herder - Benzinger 1995ff; ab 2002: Freiburg-Basel-Wien : Herder).
- SW 2 Geist in Welt. Philosophische Schriften. Bearbeitet von Albert Raffelt. 1995.
- SW 3 Spiritualität und Theologie der Kirchenväter. Bearbeitet von Andreas R. Batlogg, Eduard Farrugia und Karl-Heinz Neufeld. (E Latere Christi, 1–84; Ascese und Mystik in der Väterzeit, 129–427). 1999.
- SW 4 Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Bearbeitet von Albert Raffelt. 1997.
- SW 8 Der Mensch in der Schöpfung. Bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld. 1998.
- SW 10 Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz. Bearbeitet von Josef Heislbetz u. Albert Raffelt. 2003.
- SW 15 Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie. Bearbeitet von Hans-Dieter Mutschler 2002.
- SW 17 Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956–1973; Teilband 1; Teilband 2. Bearbeitet von Herbert Vorgrimler. 2002.
- SW 18 Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramententheologie. Bearbeitet von Wendelin Knoch u. Tobias Trappe. 2003
- SW 19 Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld. 1995
- SW 26 Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearbeitet von Nikolaus Schwerdtfeger und Albert Raffelt. 1999.
- SW 27 Einheit in Vielfalt. Schriften zur ökumenischen Theologie. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt 2003.
- SzTh Schriften zur Theologie, Bde. I–XVI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954–1984 (abgekürzt mit römischer Bandangabe und arabischer Seitenzahl).