

Ignatianische Spiritualität und pastorale Grundorientierung

Anlässlich seines 70. Geburtstages bemerkte Karl Rahner in einem Interview: „Hinter allem, was ich tat, stand ein sehr unmittelbares seelsorgliches und spirituelles Interesse“, nicht ohne sogleich hinzuzufügen, dass er hoffe, der „ignatianischen Spiritualität seines Ordens einigermaßen treu geblieben“ zu sein.¹ Demnach bilden zeitgenössische Pastoral und ignatianische Spiritualität die beiden inneren Beweggründe, aber auch die durchlaufenden Perspektiven seiner Theologie.

Eindrucksvoll zeigt schon ein flüchtiger Blick, dass sein Jahrhundert-Oeuvre sowohl eine große Anzahl spiritueller und pastoraler Schriften umfasst als auch zahlreiche Veröffentlichungen, die sich reflexiv mit (ignatianischer) Spiritualität und praktischer Theologie befassen. Diese beiden Perspektiven grundieren auch seine religionsphilosophischen und dogmatischen Werke.

Wenn die Gnadenerfahrung das Herzstück und die Axiomatik seiner Theologie bildet, dann handelt es sich im Grunde um eine Entfaltung jener im Prozess der Exerzitien erfahrenen Unmittelbarkeit des Subjekts zu Gott, die dazu drängt, mystagogisch und missionarisch weitervermittelt zu werden. Dem Urteil von Kardinal Lehmann ist daher zuzustimmen, dass man bei Karl Rahner „Dogmatik, Spiritualität und Pastoral als eine immer lebendige Dreiecksbeziehung verstehen“² müsse. Betrachten wir also die Zusammengehörigkeit der beiden unteren Eckpunkte dieser Dreiecksbeziehung, Spiritualität und Pastoral, zunächst bei Loyola, dann bei Rahner, um trotz des garstig breiten zeitlichen Grabens und bei aller Beachtung der unterschiedlichen kontextuellen und denkerischen Voraussetzungen eine Strukturanalogie in Werk und Wirken herauszuarbeiten.

1 Ignatius von Loyola in der frühen Neuzeit

Die ignatianische Spiritualität lässt sich am besten mit einem Blick auf die Biographie des Basken Iñigo de Loyola darlegen, der 1521 als 26jähriger Offizier durch eine schwere Kriegsverletzung einen Karriereknick erlitt, auf dem Krankenlager neue Erfahrungen machte und daher

¹ Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages, in: Herderkorrespondenz 28 (1974) 77-92, hier 81.

² Karl Kardinal Lehmann, Karl Rahner und die Praktische Theologie, in: ZKTh 126 (2004) 3-15, hier 3.

einen neuen Lebensweg einschlug. Dieser ist geprägt von der Dynamik der Trias Gotteserfahrung, Seelsorge und Mission.

1.1 Erfahrung Gottes

Beim langwierigen Genesungsprozess in der Wohnburg Loyola macht der junge Iñigo die Erfahrung seines Lebens. Mangels Ritterromanen greift er zu frommen Erbauungsbüchern wie der *Imitatio Christi* des Thomas a Kempis und der *Legenda Aurea* des Jakobus de Voragine, eine Sammlung von Heiligenviten. In seiner Autobiographie, dem *Bericht des Pilgers*, schildert er, wie er in Männerphantasien schwelgte, wenn er von großen ritterlichen Taten träumte, aber auch in Heiligenphantasien, wenn er sich vorstellte, ein zweiter Franziskus zu werden. (BP Nr. 7)³

Allmählich fand er den Unterschied zwischen beiden Tag-Träumereien heraus, wie er in seinem Schlüsseltext des Pilgerberichts erzählt: „Wenn er an das von der Welt dachte, vergnügte er sich sehr. Doch wenn er dann aus Ermüdung davon abließ, fand er sich trocken und unzufrieden. Und wenn er daran dachte, barfuß nach Jerusalem zu gehen und nur Kräuter zu essen und alle übrigen Strenghheiten auszuführen, von denen er las, daß die Heiligen sie ausgeführt hatten, war er nicht nur getröstet, während er bei diesen Gedanken war, sondern blieb auch, nachdem er davon abgelassen hatte, zufrieden und froh. Doch achtete er nicht darauf und verweilte nicht dabei, diesen Unterschied zu wägen, bis sich ihm einmal ein wenig die Augen öffneten und er begann, sich über diese Verschiedenheit zu wundern und über sie nachzudenken, da er durch Erfahrung (por experiencia) erfaßte, daß er von den einen Gedanken traurig blieb und von den anderen froh.“ (BP Nr. 8)

Alle Schlüsselworte zum Verständnis der ignatianischen Mystik treten hier hervor. Er lernt durch Erfahrung und entdeckt durch Unterscheidung der Geister im Augenblick das Kriterium der „Tröstung“ (consolación).

Um welche Erfahrung es sich hier näherhin handelt und wofür sie gut ist, erläutert Ignatius in den *Geistlichen Übungen*. Das Exerzitienbuch ist eine methodische Anleitung zu Meditationen, bei denen Imagination und Vernunft, Wille und Affektivität zum Zuge kommen, unterstützt von äußeren Maßnahmen wie Schweigen, Fasten, Körperhaltung und Lichtregie. Die „Vier-Wochen“-Exerzitien, in denen es um Konflikt (Sünde) und Entscheidung (Wahl der Nachfolge Jesu), Leiden (Passion Jesu) und Leben (Auferstehung) geht, zielen im Wechselspiel von Trost und Trostlosigkeit darauf, den „Willen Gottes“ zu suchen, um eine existentielle Lebensentscheidung fällen zu können.

³ Ignatius von Loyola, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 1998 (Deutsche Werkausgabe, 2). Im Folgenden zitieren wir aus dieser Ausgabe nach interner Nummernzählung unter den Sigeln BP (Bericht des Pilgers), EB (Exerzitienbuch = Geistliche Übungen) und SA (Satzungen).

Ignatius bringt in der berühmten 15. Annotation die Unmittelbarkeit auf die Formel, dass „der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen Seele mitteilt (se comunique), indem er sie in seiner Liebe und zu seinem Lobpreis umfängt (abrazándola) und sie zum Weg disponiert (disponiéndola), auf dem sie ihm fortan besser wird dienen (servirle) können.“ (EB Nr. 15)

Diese Unmittelbarkeit von Schöpfer und Geschöpf greift Rahner in seiner fiktiven *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute* narrativ auf und legt dem Ordensgründer folgende emphatischen Worte in den Mund: „Gott kann und will mit seinem Geschöpf unmittelbar handeln; daß es geschieht, kann der Mensch wirklich erfahren; er kann die souveräne Verfügung der Freiheit Gottes über sein Leben ergreifen, die nicht mehr durch sachgemäßes Raisonement von unten her als Gebot menschlicher Vernünftigkeit (weder philosophisch noch theologisch, noch ‚existentiell‘) errechnet werden kann. Diese ganze simple und doch ungeheuerliche Überzeugung scheint mir [...] der Kern dessen zu sein, was ihr meine Spiritualität zu nennen pflegt.“⁴

1.2 Hilfe für die (gläubigen) Seelen

Die Gottese Erfahrung erschöpft sich freilich nicht im Genuss der göttlichen Gnade. In seiner Autobiographie spricht Ignatius von sich selber stets als „Pilger“ (peregrino, BP Nr. 15), eine Selbstbezeichnung, mit der er nicht allein auf seine zahlreichen Pilgerreisen anspielt, ob auf den Montserrat in Katalonien (1522) oder zu den Heiligen Stätten in Jerusalem (1523), sondern auch auf sein Unterwegssein zu den großen Bildungsstätten in Spanien und Frankreich sowie auf die existentielle Situation des homo viator. Die Pilgerreisen sind auch äußerlicher Ausdruck einer innerlichen, spirituellen Pilgerreise.

Der „Pilger des Absoluten“ (Ignacio Tellechea) verharrt nicht bei seinen mystischen Erfahrungen (BP Nr. 19f), durch die er ein „anderer Mensch“ (BP Nr. 30) wird, sondern sieht sie als Voraussetzung und zugleich Impetus für einen zu leistenden Dienst, den Ignatius unter die Formel „den Seelen zu helfen“ (ayudar a las ánimas, iuvare animas) bringt. Das motiviert ihn sowohl zur Andacht in Jerusalem als auch zum Studium in Barcelona oder Paris (BP Nr. 45, 50).⁵ Auch in Rom, der letzten Station seiner irdischen Pilgerschaft übt er sich in der „Hilfe für die Seelen“ (ayuda de las almas, BP Nr. 98).

Die pastorale Inspiration der „Freunde im Herrn“, wie sich die internationale Gruppe der Gefährten des Ignatius nannte, verdichtet sich bald in der Programmatik des jungen Ordens, dessen frühe normative Texte das spirituelle Prinzip der Mobilität (Pilgerschaft), das apostolische Prinzip der

⁴ Karl Rahner, *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*, in: *Schriften zur Theologie* 15, 373-408.

⁵ John C. Olin, *The idea of pilgrimage in the experience of Ignatius of Loyola*, in: *Church History* 48 (1979) 387-397.

Sendung (durch den Papst) und das pastorale Prinzip der umfassenden Hilfe (*iuuare animas*) bündeln.

So beschreibt die Charta des Ordens, die als *Formula Instituti* in die päpstlichen Bestätigungsschreiben, in die Bulle *Regimini militantis ecclesiae* (27. Sept. 1540) Pauls III. und in die erweiterte Bulle *Exposcit debitum* (21. Juli 1550) Julius III. eingegangen ist, konkret die seelsorglichen Dienste: Die Gesellschaft Jesu sei vornehmlich dazu errichtet worden, „um besonders auf den Fortschritt der Seelen in Leben und christlicher Lehre und auf die Verbreitung des Glaubens abzu zielen, und zwar durch öffentliche Predigten und den Dienst am Wort Gottes, die Geistlichen Übungen und Liebeswerke und namentlich durch die Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen im Christentum und die geistliche Tröstung der Christgläubigen durch Beicht hören, sowie durch Stiften von Frieden, Versöhnung unter Zerstrittenen und Dienst an Kranken und Gefangenen.“⁶

Wenn man die hier aufgezählten Tätigkeiten systematisiert, dann ergibt sich eine „pastorale Triade“, die der amerikanische Kirchenhistoriker John O'Malley detailliert aufgewiesen hat.⁷ Die pastoralen Tätigkeiten, „gewöhnliche Dienste“ (*consueta ministeria*) genannt, beziehen sich auf das gesamte Spektrum der Gesellschaft, von den Päpsten bis zu den Prostituierten, von den Gelehrten bis zu den unmündigen Kindern, von den Adligen bis zu den Armen und den Juden. Die pastorale Triade umfasst:

(1) Dienst am Wort. Dazu gehören Predigten, Geistliche Schriftlesung, Beratungsgespräche, Katechismusunterricht, insbesondere für die Ungebildeten (*rudes*), Volksmissionen und die Praxis der Geistlichen Übungen.

(2) Dienst am Sakrament. Dazu gehören insbesondere die Feier der Messe und die Förderung einer häufigeren Kommunion; die Gewissensbildung und die Förderung der Beichte; die Gestaltung der Gottesdienste und die Spendung der Letzten Ölung.

(3) Werke der Barmherzigkeit. Hier sind zu nennen die Dienste in Hospitälern und Gefängnissen, Sterbebegleitung, Hilfe für die Straßenkinder (Waisenhäuser) und Prostituierten (Martha-Haus) des Cinquecento; Versöhnungsdienste unter Zerstrittenen, Einrichtung von Bruderschaften und Marianischen Kongregationen. Viele dieser Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit konnten freilich nur unternommen werden, weil engagierte Laien und Sponsoren mitgewirkt haben.

⁶ Die „*Formulae Instituti*“ in: Ignatius von Loyola, Gründungstexte der Gesellschaft, übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 1998 (Deutsche Werkausgabe, 2), 303-320, hier 304f; vgl. *Monumenta Ignatiana I: Monumenta constitutionum praeuia* (MHSI), Roma 1934, 26-30; 375-382.

⁷ John W. O'Malley, *Die ersten Jesuiten*, Würzburg 1995, 106-112.

Unschwer wird man in dieser Triade pastoraler Dienste im Zeichen der Tröstung (*consolación*) jene drei Grundvollzüge der Kirche des Glaubensdienstes (*Martyria*), des Gottesdienstes (*Leiturgia*) und des Nächstendienstes (*Diakonia*) wiedererkennen, die Karl Rahner im *Handbuch der Pastoraltheologie* theologisch doppelt begründet hat, ekklesiologisch als Präsenz der Wahrheit und Liebe Gottes (SW 19, 53), die in der Liturgie gefeiert wird, und anthropologisch als deren Annahme in Glaube und Liebe, die wiederum durch die Hoffnung selbstkritisch auf die Zukunft hin ausgerichtet werden. (SW 19, 61)⁸

1.3 Weltweite Mission

Ignatius und die frühen Jesuiten beschränkten ihre „Hilfe für die Seelen“ nicht auf Europa. Denn sie legten das so genannte „Vierte Gelübde“ des Papstgehorsams ab, das darin besteht, sich den Sendungen des jeweiligen römischen Papstes (*circa missiones*, SA Nr. 617) zu unterstellen, ob diese nach Asien (östliche Indien) oder nach Amerika (westliche Indien), zu Gläubigen oder Ungläubigen, zu Häretikern oder Schismatikern führen. Sie sind also in der Pflicht, in jedweder Gegend der Welt unterwegs zu sein, „wo mehr Dienst für Gott und Hilfe für die Seelen erhofft wird.“ (SA Nr. 304)

Die globale Sicht ist spirituell schon im Exerzitienbuch grundgelegt, wo Ignatius bei der „Wahl“ einer Lebensentscheidung (in der „zweiten Woche“) eine Übung ansetzt, in welcher der Exerzitant das Erdenrund aus göttlicher Perspektive betrachten soll. Mit diesem Akt der Imagination erfindet Ignatius vor der Zeit den Luhmann'schen Beobachter der Beobachter, soll der Übende sich doch ausmalen, wie die verschiedenen Völker auf der Erde, „die einen weiß und die anderen schwarz“, in so großer Blindheit leben und in die Hölle kommen, wenn sie vorher nicht gerettet werden. Und dann soll der Exerzitant in einer letzten kühnen Steigerung an einer innertrinitarischen Konsultation teilnehmen, bei der die göttlichen Personen die Erlösung des Menschengeschlechts beraten und durch die Inkarnation des Sohnes ins Werk setzen. (EB Nr. 106f)

Wie der Exerzitant den Weg Jesu mitgehen und an seiner Passion mitleiden soll, so soll er auch, dem Sohn zugesellt (BP Nr. 96), am göttlichen Werk der Erlösung aller Menschen mitwirken. In kleineren Maßstäben denkt Ignatius nicht. Wenn schon, dann muss er die „ganze Welt erobern“, natürlich für Christus (EB Nr. 95). Von dem martialischen Bild der Eroberung sollte man sich jedoch nicht täuschen lassen, denn es geht um eine „conquista espiritual“,⁹ wie man in der frühen Neuzeit zu sagen

⁸ Vgl. Michael Sievernich, Kirchliche Grundvollzüge in epochalen Kontexten, in: Gerd Gäde / Lothar Bendel (Hrsg.), Hören - Glauben - Denken, Münster (im Druck).

⁹ So nannte Antonio Ruiz de Montoya seine Geschichte der Reduktionen in Paraguay: *Conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Bilbao 1892 (erste Aufl. Madrid 1693).

pflegte, die ganz auf die geistlichen Waffen setzte, die schon Paulus ins Feld führte (Eph 6, 13-17).

In den anderthalb Jahrzehnten seines Wirkens als Generaloberer (1541-1556) trieb Ignatius von Loyola das missionarische Wirken der jungen Societas Jesu in einer Weise voran, die von Anfang an die großen Völker Asiens, Afrikas und Amerikas im Blick hatte.¹⁰ Auf die Aussendung Franz Xavers (1540), des ersten Missionars in Asien, folgten bald missionarische Vorstöße nach Afrika (Kongo 1548 und Äthiopien 1556) und in die Neue Welt Amerika (Brasilien 1549).

Als Ignatius im Jahr 1556 starb, hatte die Gesellschaft Jesu etwa 1000 Mitglieder, deren Tätigkeitsfeld sich auf alle damals bekannten Kontinente erstreckte, von Europa nach Afrika und von Japan nach Brasilien. Organisatorisch gab es zwölf Ordensprovinzen, davon zwei außereuropäische, die Indische Provinz (Asien umfassend) und die brasilianische Provinz (Lusoamerika umfassend). Wie in der Folgezeit die Missionsbegeisterung noch zunahm, spiegeln die zahlreichen Missionsunternehmungen und die über 14.000 erhaltenen „Litterae Indipetae“, d. h. die Missionsgesuche junger Jesuiten an den General in Rom.

Leicht zu verstehen ist es daher, dass im geistlichen und geistigen Milieu der frühen Gesellschaft Jesu der Neologismus „Mission“ entstanden ist, der bis dahin nicht als Terminus technicus existierte. Bis dahin benutzte man andere Bezeichnungen für die Glaubensverbreitung, wie etwa *conversio infidelium*, *gentium praedicatio*, *promulgatio Evangelii*, *propagatio fidei*.¹¹ Doch recht schnell setzte sich der Terminus „Mission“ durch, der eine doppelte Bedeutung entwickelte: eine personale, die eine persönliche Sendung zu einer apostolischen Tätigkeit durch eine kirchliche Autorität meint; eine territoriale Bedeutung, wenn man den Ort oder die Territorien der Sendung berücksichtigt. Dies können Kontinente sein, in denen mehrheitlich Nichtchristen leben wie Afrika, Amerika oder Asien (Heiden), aber auch Länder, in denen Nichtkatholiken leben wie in Äthiopien (Koptische Kirche), Russland (Orthodoxe Kirche) oder Deutschland (Protestantismus) und schließlich auch ländliche oder städtische Gebiete, in denen Katholiken leben (Volksmission).

Die ignatianische Spiritualität steht also mit Blick auf die Quellen und die historische Entwicklung in konstitutivem Zusammenhang mit Pastoral und Mission. Wenn in der geistlichen Erfahrung sich der Schöpfer dem Geschöpf unmittelbar selbst mitteilt (EB Nr. 15), dann drängt diese Erfahrung dazu, den „Seelen zu helfen“ (*ayudar a las ánimas*), d. h. ihnen pastoral und missionarisch, gegebenenfalls auch pädagogisch auf ihrem Weg zu Gott zu helfen.

¹⁰ Vgl. Jesús M. Granero, *La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola*, Burgos 1931 (Bibliotheca Hispana Missionum, 6).

¹¹ Zur Begriffsgeschichte vgl. André Seumois, *Introduction a la missiologie*, Schöneck-Beckenried 1952, 61-66.

2 Karl Rahner in der späten Moderne

Die Grunddynamik der ignatianischen Trias von Gotteserfahrung, Seelsorge und Mission bestimmt auch das Werk Rahners. Denn seine Theologie trägt den Prägestempel ignatianischer Spiritualität und ist auf die Praxis der Seelsorge und der Sendung ausgerichtet.

Dieser Zusammenhang wird in der Rahner-Literatur, soweit ersichtlich, vergleichsweise selten thematisiert. Von der Lehmann'schen „Dreiecksbeziehung“ von Dogmatik, Spiritualität und Pastoral gilt das Hauptaugenmerk der Auseinandersetzung selbstredend der Dogmatik und dem Dogmatiker Rahner. Auch die ignatianische Inspiration wird vielfach behandelt. Sein Beitrag als Pastoraltheologe jedoch, sowie seine konstruktive Rolle für die Praktische Theologie wird relativ wenig reflektiert; jedenfalls ist bisher im deutschsprachigen Bereich keine monographische Arbeit zu diesem Thema erschienen. Wie verhält sich nun die analoge Rahner'sche Trias von Spiritualität, Pastoral und Mission?

2.1 Ignatianische Inspiration

Die ignatianische Inspiration der Theologie Rahners hat schon viele Interpreten Rahners angezogen und inspiriert. Das gilt nicht nur für die ältere Forschung, sondern auch für die jüngere Generation der Rahnerforscher. Exemplarisch sei auf zwei neuere Arbeiten verwiesen: Die Innsbrucker Dissertation von Arno Zahlauer, *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola* (1996); die Arbeit des britischen Jesuiten Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality* (2001).¹²

Rahner hat es seinen Interpreten freilich leicht gemacht, war er doch ausweislich seiner Schriften selbst über vier Jahrzehnte hin ein treuer Interpret des Ignatius und seiner Spiritualität. Das gilt angefangen beim frühen Aufsatz *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit* (1937) über den magistralen Aufsatz zum Ignatiusjubiläum *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola* (1956), in dem er die „übernatürliche Existentiallogik des Findens des Willens Gottes durch das Experiment des Trostes“ beschreibt,¹³ bis hin zu den Aufsätzen über die Exerzitien (1974)¹⁴ und zur fiktiven Ignatiusrede (1978).

Doch war die ignatianische Frömmigkeit nicht nur Gegenstand gelehrter Aufsätze, sondern prägte auch praktisch seine seelsorgliche Tätigkeit und theoretisch seine Theologie. Den Sinn für die pastoralen Fragen dürfte ihm in den Kriegsjahren der Aufenthalt in Wien und in Niederbayern

¹² Arno Zahlauer, *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola*, Innsbruck 1996 (IThS, 47); Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford 2001.

¹³ Karl Rahner, *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius*, in: Friedrich Wulf (Hrsg.), *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, Würzburg 1956, 345-405, hier 395.

¹⁴ Sie finden sich in: *Schriften zur Theologie* 12.

geschärft haben, wo er ein breites Spektrum der Seelsorge kennen lernte, von Predigt, Kinderkatechese und Beichtstuhl bis zu Einkehrtagen, Einzelseelsorge und Exerzitien. Auch später wirkte er neben seinem akademischen Beruf als Seelsorger, auf der Kanzel und im Sprechzimmer, durch Briefwechsel (auch mit jungen Menschen) und immer wieder durch Exerzitien (insgesamt über fünfzig Mal), oft als Seelsorger der Seelsorger. Einige seiner Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch wurden auch veröffentlicht¹⁵ und dokumentieren die ignatianische Prägung seiner Spiritualität; ähnliches gilt für seine vielen geistlichen Texte.

Ziel der praktischen Seelsorge und der theologischen Reflexion ist es, den Einzelnen die Nähe Gottes nahe zu bringen, die verborgene Präsenz der Gnade entdecken zu helfen, seine Gotteskompetenz zu fördern. In einem frühen Aufsatz *Weihe des Laien zur Seelsorge* (1936!) reflektiert er über die persönliche Lebenswahl und kommt zum Schluss, „wo der Mensch mit seinem ganzen Sein zur freien Entscheidung über sich selbst aufgerufen ist, steht er unmittelbar vor seinem Gott.“¹⁶ Die Exerziatenerfahrung der Gottunmittelbarkeit (EB 15) und des Trostes ohne vorausgehenden Grund (EB 330) bilden den spirituellen Brennpunkt seiner Pastoral. „Die primäre Aufgabe der Seelsorge wie auch der christlichen Mission sah er darin“, wie Herbert Vorgrimler bemerkt, „den Menschen zu helfen, das implizit in ihnen Gegebene zur Entfaltung und Anerkennung zu bringen, um im Vorgang dieser Bewußtwerdung und Akzeptanz der göttlichen Wortoffenbarung gerecht zu werden und die Sinnsuche zur Sinner-schließung zu führen.“¹⁷

Die Erfahrung der Gottunmittelbarkeit bildet auch das geheime Zentrum seiner denkerischen Bemühungen um die anthropologischen und theologischen Grundlagen solcher Erfahrungen. Doch fragt er mit aller Anstrengung des Begriffs nicht nur nach den transzendentalen Möglichkeitsbedingungen solcher Erfahrungen, sondern auch nach der Möglichkeit einer Mystagogie, die heute dazu anleitet, Gottes Wirken in der Biographie und Lebenswelt zu erspüren. Hier kommt die Aufgabe der Theologie, insbesondere der praktischen ins Spiel, „in allen begrifflichen Objektivationen diese ursprüngliche Gnadenerfahrung anzurufen“, also eine „Mystagogie in die Gnadenerfahrung“ zu sein.¹⁸

2.2 Pastorale Orientierung

Die pastorale Grundorientierung der Theologie Karl Rahners ist kein Zufall, sondern Konsequenz der ignatianischen Inspiration. Der Freiburger Jesuit hat also mit seiner Hinwendung zur Pastoral und Pastoraltheologie

¹⁵ Karl Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965; Ders., *Einübung priesterlicher Existenz*, Freiburg/Br. 1970.

¹⁶ Karl Rahner, *Weihe des Laien zur Seelsorge*, in: *Schriften zur Theologie* 3, 313-328, hier 315f.

¹⁷ Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner*, in: Christian Möller, *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Bd. 3, Göttingen 1996, 377-388, hier 380.

¹⁸ Karl Rahner, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, in: *Schriften zur Theologie* 9, 79-126, hier 123.

nicht seinen Dogmatikermantel beschlabbert, sondern aus geistlicher Inspiration den unabdingbaren Praxisbezug der Theologie¹⁹ eingelöst und eingefordert.

Allerdings kommt der Bezug zur Praktischen Theologie in der Rahner-Literatur nur relativ selten zur Sprache. Außer den älteren Arbeiten von Norbert Mette²⁰ und Karl Neumann ist jüngst nur auf die Beiträge von Walter Schmolly²¹ und Karl Lehmann zu verweisen. Ansonsten muss man in den anglophonen Raum gehen, um auf ältere Dissertationen und jüngere Beiträge zur Pastoraltheologie Rahners zu stoßen.²²

Über die pastorale Grundierung seines Werkes hinaus kann Karl Rahner auch als Pastoraltheologe im spezifischen Sinn bezeichnet werden. Dafür sprechen drei Gründe: das pastorale Prinzip, das ihn bei der Auswahl der Gegenstände leitet; die pastoralen Themen, die er bearbeitet; die Systematik der Pastoraltheologie, die er wissenschaftstheoretisch als eigenständige praktische Theologie begründet.

(1) Pastorales Prinzip. Bekanntlich hat Rahner mit dem *Grundkurs des Glaubens*²³ zwar eine systematische Einführung verfasst, jedoch hat er keine mehrbändige theologische Summe hinterlassen wie seine Zeitgenossen Hans Urs von Balthasar (1905-1988) oder Karl Barth (1986-1968). Auch dies ist kein Zufall oder Folge mangelnder Schaffenskraft, sondern auch Ergebnis des Auswahlprinzips der von ihm verhandelten Themen. Man kann es das „pastorale Prinzip“ nennen, insofern er Fragestellungen in ihrem Gegenwartsbezug behandelt. Das bedeutet einerseits, dass er schwierige dogmatische Fragen wie etwa marianische Dogmen für den Verständnishorizont der Zeitgenossen erschließt, und andererseits, dass er drängende Zeitfragen wie etwa die nach dem evolutiven Weltbild oder nach der marxistischen Utopie theologisch deutet. Dabei lässt er sich die Themen von interessierten Zeitgenossen meist vorgeben, die daher zeitgebundene Situationen, Anlässe, Streitfragen widerspiegeln. Er selbst bekräftigte einmal, dass seine Theologie, „so abstrakt und schulmeisterlich sie auch war, doch einen letzten pastoralen, seelsorglichen Impuls gehabt“ habe, also niemals l'art pour l'art gewesen sei.²⁴

¹⁹ Karl Neumann, *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, Freiburg/Br. 1980 (FThS, 118).

²⁰ Norbert Mette, *Theorie der Praxis, Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978; Ders., *Zwischen Reflexion und Entscheidung. Der Beitrag Karl Rahners zur Grundlegung der praktischen Theologie*, in: *TrThZ* 87 (1987) 26-43 und 136-151.

²¹ Walter Schmolly, *Pastoral verantworten: Praktische Theologie*, in: Andreas Batlogg u.a., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen - Entwicklungen - Perspektiven*, Mainz 2003, 242-261.

²² Peter C. Phan, *Karl Rahner as Pastoral Theologian*, in: *The living light* 30/4 (1994) 3-12 (Lit.!).

²³ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Br. 1976.

²⁴ Man soll nicht zu früh aufhören zu denken. Gespräch mit Leo O'Donovan, New York (1978), in: Paul Imhof / Hubert Biallowons (Hrsg.), *Karl Rahner im Gespräch*, Bd. II: 1978-1982, München 1983, 47-59, hier 52.

Ein Beispiel für dieses Auswahlprinzip, das für die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils konstitutiv werden sollte (cf. *Gaudium et spes*, erste Fußnote), ist sein kritischer Kommentar zum Vorläuferschema der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des Konzils, an dem er außer der Länge lapidar bemängelte: „Schema non habet indolem pastoralem.“ (Das Schema besitzt keine pastorale Ausrichtung).²⁵

(2) Pastorale Themen. Dass Karl Rahner zahlreiche pastorale Fragestellungen behandelt hat, bedarf keines eigenen Nachweises. Es genügt schon ein Blick auf seine frühen „Beiträge zur Pastoraltheologie“, die unter dem Titel *Sendung und Gnade* (1959) erschienen und in mehreren Auflagen eine breite Aufnahme fanden.²⁶ Die Beiträge dokumentieren die Bedeutung, die Rahner der Sendung und der Seelsorge als einem von der Gnade getragenen Geschehen zuschrieb.

Der einleitende Grundsatzbeitrag *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt* zeichnet hellsichtig die Diaspora-Situation der Weltkirche in der beginnenden Globalisierung. Ob Betriebs- oder Gefängnisseelsorge, Bahnhofsmision oder Pfarrbücherei, Fernsehen oder Marienfrömmigkeit, kein Thema ist ihm zu unbedeutend oder abgelegen, als dass er nicht theologische Funken daraus schlagen könnte. Das gelingt ihm auch bei der postmodern klingenden Frage, wie denn ein „männliches Christentum“ aussehen müsste; jedenfalls so, dass man frömmigkeitsmäßig nicht zuviel vom Mann verlangen dürfe, weil „für den Mann die transzendente, anonyme, indirekte, still-verschwiegene Seite der Religion charakteristisch ist“ (SG 300), weniger die kategoriale Seite der Religion mit Rosenkranz und Prozessionen.

Zahlreiche der in den fünfziger Jahren angesprochenen Themen, wie etwa das des „anonymen Christentums“ werden später ihre Entfaltung finden. Das ausdrückliche oder implizite Gravitationszentrum aber ist das Gnadenthema. „Alles Reden von außen appelliert, wenn es christliches Reden ist, immer an den innen in seiner Gnade sprechenden und schon irgendwie gehörten Gott, alle Vermittlung des Christentums ist Vermittlung dessen, was im Innern des Menschen als Leben schon da ist.“²⁷ Ähnliches gilt auch für die pastoral relevanten Themen in den *Schriften zur Theologie* und weiteren Veröffentlichungen.

²⁵ Ein Reproduktion der handschriftlichen Bemerkungen in: Karl Rahner. *Bilder eines Lebens*, hrsg. von Paul Imhof und Hubert Biallowons, Zürich-Freiburg/Br. 1985; zur Sache vgl. auch Hanjo Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt a. M. 1993 (WÜSTF, 12).

²⁶ Karl Rahner, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1959, 41966, 51988 (letzte Auflage zit. unter Sigel SG).

²⁷ Karl Rahner, *Über die heilgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche*, in: *Ders., Sendung und Gnade*, Innsbruck 51988, 88-126, hier 116.

(3) Begründung der Pastoraltheologie. In den sechziger Jahren nahm Karl Rahner mit anderen Pastoraltheologen dieser Zeit, darunter Franz Xaver Arnold, Ferdinand Klostermann, Viktor Schurr und Leonhard M. Weber, die konzeptionelle Neuordnung der Pastoraltheologie in Angriff, die im fünfbandigen *Handbuch der Pastoraltheologie* ihren Niederschlag gefunden hat.²⁸

„Das Handbuchprojekt geht in besonderer Weise“, wie Karl-Heinz Neufeld bemerkt, „auf Karl Rahner als seinen Vater zurück.“ Er hat nicht nur einen Löwenanteil an grundlegenden Beiträgen (über 500 Druckseiten) geliefert, sondern auch den Gesamtplan und die wissenschaftstheoretische Grundlegung der praktischen Theologie. Davon zeugen auch eine Reihe weiterer Aufsätze über die Rolle der praktischen Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen.²⁹

In seinem konzeptionellen Neuansatz fordert er wissenschaftstheoretisch die Eigenständigkeit der Pastoraltheologie, da sie keine Anwendungswissenschaft sei. Inhaltlich entwirft er eine „existentielle Ekklesiologie“, welche die Kirche und ihre Grundfunktionen in den Kontext der Gegenwartssituation hineinstellt und diesen Zeitindex für entscheidend hält. Daher lautet seine in verschiedenen Varianten formulierte Definition: „Praktische Theologie ist jene theologische Disziplin, die sich mit dem tatsächlichen und seinsollenden Selbstvollzug der Kirche beschäftigt mittels der *theologischen* Erhellung der jeweils gegebenen Situation, in denen die Kirche sich selbst in allen ihren Dimensionen vollziehen muß.“ (SW 19, 504)

Rahners Konzept der Pastoraltheologie ist in seiner denkerischen Kraft und plausiblen Konsistenz auch von neueren Handbüchern nicht überholt. Es gibt nach wie vor zu denken. So etwa sein Vorschlag, die Pastoraltheologie als Organisationsprinzip der Theologie überhaupt zu sehen und ihr als „der Repräsentantin der Selbstreflexion dieser praktischen Vernunft in der Kirche eine Priorität in der Theologie als ganzer“ zuzubilligen. (SW 19, 492f)

Sicher sind in den letzten Jahrzehnten zahlreiche neue Erkenntnisse der Humanwissenschaften und Sozialwissenschaften in die Praktische Theologie eingeflossen, so dass der empirische Gehalt gestiegen ist, auch wenn die Verfallsdaten schneller eintreten. Ohne Verfallsdatum gilt wohl Rahners Wort (im Vorwort zur 3. Auflage von *Sendung und Gnade*): „Darum ist Pastoraltheologie im letzten nicht Psychologie, Pädagogik, Soziologie usw., sondern Theologie und somit wird nur der solcher Sendung gerecht, der auf Gottes Gnade allein vertraut.“ (SG 553)

²⁸ *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, hrsg. von Franz Xaver Arnold, Karl Rahner, Viktor Schurr und Leonhard M. Weber, 5 Bde., Freiburg/Br. 1964-1972.

²⁹ Die Beiträge Rahners aus dem *Handbuch* sowie weitere einschlägige Artikel sind gesammelt in: *Sämtliche Werke 19* (im Text zit. SW 19). Das Zitat Neufelds aus seinem Editionsbericht XXV-XXXV, hier XXVI.

2.3 Missionarische Ausrichtung

Typisch für Karl Rahner, aber untypisch für die theologische Landschaft seiner Zeit ist die Thematisierung der Mission. Diese ist für ihn kein beliebiges Thema unter vielen anderen, sondern hat eine zentrale Bedeutung, weil der missionarische Auftrag im Selbstvollzug der Kirche und die Missiologie in der Praktischen Theologie verankert sind.³⁰

Angeregt vom Missionsdekret des Konzils *Ad gentes* sieht er geschichtstheologisch in der epochalen Situation der zusammenwachsenden Welt die Chance der Weltkirche durch ihre Weltmission in allen Völkern und Kulturen neue Ortskirchen zu begründen. Diese aber seien nicht als Filialen der Westkirche zu begreifen, sondern ekklesiale Neuschöpfungen, deren eigenständige Gestalten die eine Weltkirche bereichern.

Für die Christen als Träger der Mission gilt daher: Wenn einer reflex realisiert, „daß er zu einem unendlich ewigen Leben in der Unmittelbarkeit Gottes berufen ist, dann muß er das auch anderen sagen. Er muß von diesem ausdrücklich zu ihm als ihm selbst gekommenen Glück anderen mitteilen wollen, so daß von ihm aus eben dieses Heilszeichen der Welt, Kirche genannt, bleibt, wächst und immer mehr Menschen gewinnt, die auch ausdrücklich zu dieser innersten Begnadigung gekommen sind.“³¹

Im Hinblick auf die Adressaten der Mission aber gilt, dass die Gnade Gottes eine inkarnatorische Dynamik hat und sich in den geschichtlichen Räumen und Zeiten zur Erscheinung bringen will. In der Mission geht es mithin darum, das „durch die Gnade gegebene innere Christentum“ in einem expliziten Christentum reflex zu sich kommen zu lassen,³² mit erheblichen Konsequenzen für den Prozess der Inkulturation und den interreligiösen Dialog.

Ignatius von Loyola war in seiner Zeit Mitorganisator der globalen Mission der Kirche, wenn auch unter den Rahmenbedingungen der europäischen Expansion der frühen Neuzeit und unter staatlichem Patronat. Karl Rahner denkt in der späten Neuzeit nicht weniger global und fordert daher für die Pastoral in der Zukunft: „Es muß eine globale, aktive pastoralstrategische Planung der Weltkirche als solcher geben.“³³ Auch dieses Postulat hat noch eine Geschichte vor sich.

³⁰ Vgl. zur sachlichen Problematik: Franz Weber, *Mission - Gegenstand der praktischen Theologie? Die Missionstätigkeit der Kirche in den pastoraltheologischen Lehrbüchern von der Aufklärung bis zum Zweiten Vatikanum*, Frankfurt a. M. 1999.

³¹ Karl Rahner, *Über die Zukunft der Gemeinden*, in: *Schriften zur Theologie* 16, 160-177, hier 166.

³² Karl Rahner, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie* 9, 498-515, hier 515.

³³ Karl Rahner, *Perspektiven der Pastoral in der Zukunft*, in: *Schriften zur Theologie* 16, 143-159, hier 150.

2.4 Schluss

Bei Ignatius ergeben sich aus der trostvollen Erfahrung Gottes die unabweisbaren Aufgaben, den Seelen zu helfen (Pastoral) und die Sendung der Kirche (Mission) weiterzuführen.

Ein analoger Zusammenhang kennzeichnet Karl Rahners Theologie. Will man auf den Punkt bringen, wie ignatianische Spiritualität mit ihrem Zentrum in der trostvollen Unmittelbarkeit des Subjekts zu Gott mit der pastoralen und missionarischen Aufgabe zusammenhängen, dann bündeln sich alle genannten Dimensionen im pastoral-missionarischen Konzept der Mystagogie.

Im Unterschied zur frühchristlichen Mystagogie, die biblische Texte oder liturgische Rituale mit der allegorischen Methode mystagogisch auslegt, geht es Rahner um die Hinführung zur Gnade Gottes, die als transzendente Eigentümlichkeit in der menschlichen Existenz im Modus des Angebots gegeben ist. Im Kern geht es um die Dechiffrierung der verborgenen Gottese Erfahrung in den menschlichen Existenzvollzügen.

Rahners Auftakt zu zahlreichen Veröffentlichungen zur Erfahrung der Gnade, zur Gottese Erfahrung oder zur Erfahrung des Heiligen Geistes findet sich in seinem frühen Aufsatz *Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche*: „Das konkrete Leben als solches, das alltägliche Leben hat eine innere Geöffnetheit auf Gott durch die diesem Leben immer angebotene Gnade Gottes, die in der Konkretheit dieses Lebens selbst lebendig und fruchtbar werden will. Die Freude, der Ernst, die Verantwortung, das Wagnis, die Ausgesetztheit in eine unübersehbare Zukunft, die Liebe, die Geburt, die Mühsal der Arbeit und tausend andere Vorkommnisse des Lebens, das jeder erfährt, haben eine Tiefgang, der aus der Gnade kommt und in sie hineinführt, wenn sie richtig interpretiert und wirklich in ihrem wahren und unverkürzten Wesen angenommen wird.“³⁴

Mystagogie will zu einer solchen richtigen Interpretation verhelfen, doch klagt Rahner zu Beginn der Würzburger Synode der Bischöfe (1972): „Wir haben zu wenig die unbegreiflich hohe Kunst einer echten Mystagogie in die Erfahrung Gottes gelernt und wenden sie darum auch viel zu wenig an.“³⁵

Dies hat sich seitdem allerdings grundlegend geändert, wenn man die nachhaltige Wirkungsgeschichte dieser pastoral wohl fruchtbarsten Leitkategorie Rahners betrachtet. Denn sie hat zahlreiche Impulse gegeben für Seelsorge, Katechese, Religionspädagogik, Liturgie, geistliche Beglei-

³⁴ Karl Rahner, *Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche*, in: Ders., *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1988, 88-126, hier 117.

³⁵ Karl Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg/Br. 1972, 93.

tion, Jugendarbeit und Diakonie.³⁶ Hinzuzufügen bleibt die Forderung Rahners an die Adresse seiner Zunftgenossen, dass auch die künftige Theologie „unmittelbarer als bisher eine missionarisch-mystagogische“ sein müsse.³⁷

„Jede Zunahme von Glaube, Hoffnung Liebe“, nennt Ignatius im Exerzitienbuch „Trost“ (EB 316). „Tröstung“ könnte in postsäkularen Zeiten den Kern einer parakletischen Pastoral der Präsenz bilden, die zum Ziel hat, „Gott den Vater und seinen menschgewordenen Sohn präsent und sozusagen sichtbar zu machen“ (*Gaudium et spes* Nr. 21), indem sie ad intra lebensdienlich (Subjektwerdung) und sozialintegrativ (Kirche), ad extra kommunikativ (Gegenwartskultur) und missionarisch (Mission) wirkt. So mag es für uns Heutige ein Trost sein, Karl Rahner gehabt zu haben und in der Lage zu sein, von seiner Theologie für die Zukunft zu lernen.

³⁶ Überblick bis Anfang der neunziger Jahre bei Stefan Knobloch / Herbert Haslinger (Hrsg.), *Mystagogische Seelsorge*, Mainz 1991, 30ff.

³⁷ Karl Rahner, Über künftige Wege der Theologie, in: *Schriften zur Theologie* 10, 41-69, hier 49.