

Theologie aus der Erfahrung des „Mysterium Dei“

Ich beginne mit einem mysteriösen Ereignis. Es ist eine meiner Begegnungen mit dem posthumen Karl Rahner an dem Ort, an dem er begraben ist, in der Krypta der Jesuitenkirche hier nebenan. Denn jedes Mal, wenn ich nach Innsbruck komme, ist dies eines meiner ersten Anliegen, dass ich Karl Rahners Grab besuche und dort mit ihm Zwiesprache halte, an jener Stelle, einem Ausbund an herber Schlichtheit, wo sein Leib in die Wand geschoben und wo ein kleines gerahmtes Foto von ihm angelehnt ist. Es ist mir deswegen ein Bedürfnis, weil ich ihm und seiner Theologie sehr viel verdanke. Als Studentenpfarrer hatte ich ihn einmal eingeladen zu einem Vortrag in der Hochschulgemeinde in Bamberg: Und er ist ohne Umschweife gekommen, und es war für alle ein faszinierender Abend. Ich kenne nur einen Teil seiner Schriften, aber der ist sehr bedeutsam geworden für mich, für meine Spiritualität und für meine Theologie. Diese Dankbarkeit also ist es, die mich an sein Grab bringt.

So war es auch, als ich in der Sedisvakanz der Praktischen Theologie hier im Herbst 1997 eine vierwöchige Gastprofessur wahrnahm. Als ich in Innsbruck ankam, war es schon Abend und es wurde bereits dunkel. Gott sei Dank, die Kirchentür war noch offen und ich eilte direkten Wegs in die Krypta. Nach meinem Besuch bei Karl Rahner wollte ich wieder gehen, sehe aber, dass die Eisentür der Krypta verschlossen war. Was tue ich jetzt? Soll ich bei Rahner übernachten? Wie gestalte ich die Nacht? All das schoss mir durch den Kopf. Will er es so, dass ich im Gebet und Meditation eine Nacht bei ihm verbringe?

Sollte ich erleben, was Karl Rahner in den „Erfahrungen des Geistes“ schreibt: Dass Gott und seine befreiende Gnade erfahren wird, „wo man in eine schweigende Finsternis hinein zu beten wagt und sich auf jeden Fall erhört weiß, obwohl von dort her keine Antwort zu kommen scheint, über die man noch einmal rasonieren und disputieren kann,... wo die Verzweiflung angenommen und geheimnisvoll nochmals als getröstet ohne billigen Trost erfahren wird, wo der Mensch alle seine Erkenntnis und alle seine Fragen dem schweigenden und alles bergenden Geheimnis anvertraut, das mehr geliebt wird als alle unsere zu kleinen Herren machenden Einzelerkenntnisse“¹? Ich hatte schon akzeptiert, die Mystik des Alltags, wie sie Karl Rahner als „Gott finden in allen Dingen“ formuliert, für diese Nacht anzunehmen. Denn, so schreibt er, man muss die Erfahrung des Geistes und der Gnade „vorlassen“, „gleichsam ausgraben unter dem Schutt des Alltagsbetriebs, [...] Wo sie leise deutlich werden will,

¹ K. Rahner, Erfahrungen des Geistes, Freiburg/Br. 1977, 45.

nicht davon laufen, darf sich nicht von ihr ärgerlich abwenden, als ob sie nur eine Verunsicherung und Störung der Selbstverständlichkeit" des Alltags und seiner wissenschaftlichen Klarheiten sei.²

Ich wollte schon diese spirituelle Herausforderung annehmen und konstruktiv gestalten, da kam doch der Mesner nochmals und öffnete die Tür. Eigentlich schade: Welche Offenbarung hätte ich gehabt? Denn eine solche Nacht bliebe nicht ohne Spuren. Inhaltlich war mir klar, worüber ich die Nacht zu meditieren hätte: Nämlich über das Geheimnis dieser Stunde und darin über das Geheimnis Gottes, wie es Karl Rahner, wenn ich richtig sehe, vor allem in den letzten Jahren seines Lebens so wichtig war. Eigentlich schade. Die Nacht blieb mir erspart. Und so habe ich keine Eingebung gehabt und bin jetzt auf ein einfaches Nachdenken angewiesen. Aber vielleicht ist es doch, als geistlicher Ausdruck meiner Besuche bei Karl Rahner, nicht ohne Eingebung. Und: Rahner hat mir zwar die Härte einer Nacht in der Krypta erspart, nicht erspart hat er mir und uns die „Härte“: einer „Theologie vor dem Schweigen und dem Geheimnis Gottes“.³

² Ebd., 41.

³ So hieß das Thema im Anfangsstadium der vorbereitenden Überlegungen für dieses Symposium. Mit dem Begriff der Erfahrung im jetzigen Titel sei unterstrichen, dass Rahners Theologie keine „Wissenschaft um ihrer selbst willen“ ist, sondern mit seiner persönlichen und biographischen Existenz genauso zu tun hat wie mit seinen pastoralen Erfahrungen, Analysen und Anliegen. Vieles, was Rahner in seiner theologischen Wissenschaft schrieb, verdankt sich seelsorgerlichen Impulsen, Fragen und Problemen. Dafür zeugen vor allem auch die eindrücklichen Texte, die während des Symposiums beim Besuch am Grab Karl Rahners meditiert wurden. So zeigt sich gerade bei Rahner, wie das sich gegenseitig erschließende Verhältnis von Dogma und Pastoral nicht nur eine ekklesiologische, sondern auch eine biographisch-persönliche Wirklichkeit ist: In einer explizit verfolgten Verbindung von Spiritualität und Seelsorge auf der einen und einer wissenschaftlichen Theologie, die aus der Verantwortung der Vergangenheit genauso lebte wie sie die Zeichen der Zeit ernst nahm, auf der anderen Seite. Wenn ich im Folgenden Rahner aus der Perspektive der Praktischen Theologie begegne, dann rekonstruiere ich gewissermaßen in dieser Begegnung das Verhältnis von Dogma und Pastoral, indem ich mich vornehmlich auf seine systematisch-theologischen Überlegungen konzentriere, aber nicht beschränke (s.u. Kap. 4.3). Roman Siebenrock hat mich auf der Tagung und im mündlichen und schriftlichen Austausch, den wir danach hatten, darauf hingewiesen, dass ich damit in den Fehler der traditionellen systematisch-theologischen Rahner-Forschung gerate, nur seine spekulativen und nicht auch seine „frommen Texte“ zu konsultieren, vor allem wenn es um die Frage des Verhältnisses von menschlichem Leid und Gott auf der einen und wenn es um die Frage nach dem Bibelbezug bei Rahner auf der anderen Seite geht. Siebenrock mahnt hier das praktisch-theologische Prinzip an, nämlich dass sich existenzbezogene und systematisch-theologische Texte gegenseitig benötigen und auslegen. Rezeptionsästhetisch ist das Problem des Verhältnisses von Dogma und Pastoral komplexer: Denn hier geht es nicht nur um die Erschließungskraft der Herkunftsexistenz zu Rahners Texten, sondern auch um die Rezeptionsexistenz zu einem überkommenen Text. Es darf sich also mit Rahners systematischer Theologie von gegenwärtigen existenziellen Erfahrungen und Problemen her durchaus noch einmal ein anderer Existenzbezug verbinden als der, der diese Texte ermöglicht hat. Differenzhermeneutisch gibt es von daher zwei Zugangsweisen zur Vergangenheit: Einmal in der „ganzheitlichen“ Begegnung mit einem Autor/einer Autorin der Vergangenheit, indem Leben und Werk integral als Gegenüber angenommen werden; zum anderen als Begegnung mit bestimmten Texten derselben Person, die nicht getrennt von der personalen Herkunft, aber doch auch eigenständig dazu nun mit neuen Problemen in Verbindung gebracht werden. So kann ich als praktischer Theologe durchaus dominant der systematischen Theologie Rahners begegnen (und mich also nicht primär auf seine pas-

1 Gottes ewige Unbegreiflichkeit: Immer und überall mitbestimmend!⁴ – Wider die Fundamentalisierung des Handelns

Ich erinnere uns an den wohl letzten Vortrag von Karl Rahner in der Katholischen Akademie Freiburg im Februar 1984, wo er hinsichtlich der Theologie einmal mehr klarstellt: Wenn wir von Gott reden, dann müssen wir immer wieder das, was wir sagen, auch wieder zurücknehmen: „die unheimliche Schwebelage zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber, wenn auch unsere theoretischen Aussagen noch einmal mit uns selber zusammen unser existentielles Schicksal teilen einer liebend vertrauenden Hingabe unseres Selbst an die undurchschaute Verfügung Gottes, an sein Gnadengericht, an heilige Unbegreiflichkeit.“ So seien wir „durchzittert von der letzten kreatürlichen Bescheidenheit, die weiß, wie man wirklich allein von Gott reden kann“, die „nicht beruhigt meint, klar und durchsichtig zu reden, sondern die analoge Schwebelage zwischen Ja und Nein über dem Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes erschreckt und

toraltheologischen, seelsorgerlichen und spirituellen Texte beziehen) und sie mit den Erfahrungen und Problemen gegenwärtiger Spiritualität und Pastoral in Verbindung bringen. Damit redupliziere ich gerade nicht das Problem der systematischen Rezeption von Rahner, wenn sie nur seine spekulativen Texte ernst nimmt: Denn dort geht es um ein Weiterdenken im Bereich der Spekulation selbst, während es mir um eine Verbindung dieser Texte mit den gegenwärtigen praktischen Herausforderungen von Spiritualität und Pastoral geht. Mein Versuch hat damit von vornherein Experimentcharakter, zumal ich zwar einiges von Rahner gelesen habe, mich aber in keiner Weise als Rahner-Kenner bezeichnen könnte. So stelle ich meine Überlegungen von vornherein entsprechend zur Disposition. Ich bin mir dabei sowohl „der eingeschränkten Fragestellung“ wie auch „des eigenen perspektivischen Blicks“ bewusst: vgl. R. Siebenrock, Theologie um der Seelsorge willen, Karl Rahners Theologie als Einheit von dogmatischer und praktischer Theologie, in: *Diakonia* 35 (2004) 5, 369-375, 370. Wenn ich mich also nicht nur auf die entsprechenden systematisch-theologischen Texte von Rahner, sondern auch auf die systematisch-theologische Rezeption dieser Texte berufe und diese entsprechend ernst nehme, hole ich mir die Problematik ein, die Siebenrock formuliert. Ich gehe dieses Wagnis ein und markiere gleichzeitig, dass ich damit nicht beanspruche, Rahner „ganz“, das heißt einschließlich seiner geistlichen Texte, wahrgenommen zu haben. Obwohl ich damit seinem gesamten Oeuvre nicht gerecht werde, halte ich es dennoch gerade für die Praktische Theologie für bedeutsam, seine von unserem Thema her einschlägigen spekulativen Texte auch nicht durch Rahners andere geistliche Texte vor schnell zu entschärfen. Möglicherweise ergibt sich aus der gegenwärtigen Zeitdiagnose heraus dann eine andere anzunehmende oder zu kritisierende Bedeutsamkeit für die gegenwärtige Praxis, als sie durch Rahners spirituelle und pastorale Praxis gegeben wäre. Damit steht noch aus, wie denn eine Begegnung mit dem „geistlichen“ Rahner im jetzigen Kontext aussehen könnte. Ich riskiere es also: Mit Rahner, vielleicht an manchen Stellen auch gegen ihn, möchte ich einige Texte seiner systematischen theologischen Überlegungen in die Zeichen unserer Zeit überführen, nicht weil unsere Zeit eine privilegierte Zeit wäre, sondern weil sie, wie jede Zeit, immer neu das Fundament der Tradition und die Freiheit des Glaubens miteinander verbindet (vgl. ebd. 374).

⁴ Vgl. K. Rahner, Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, in: *Schriften zur Theologie*, Band 13, Gott und Offenbarung, Zürich 1978, 111-128, 114-115, zuerst erschienen in: *Geist und Leben* 50 (1977), 436-450.

zugleich selig erfährt und bezeugt.“⁵ Noch einmal tritt also Rahner kurz vor seinem Tod als Anwalt der Unbegreiflichkeit Gottes auf, die er weder für die Theologie noch für den Himmel verabschiedet: Denn auch in der „visio beatifica“, der unmittelbaren Schau Gottes, bleibt diese Unbegreiflichkeit in alle Ewigkeit.⁶

Interessanterweise bindet Rahner in dem Zitat die theoretischen Aussagen an das existentielle Schicksal und verhindert so einen qualitativen Eigenstatus der Theorie gegenüber den Erfahrungen, als könnte die Theologie hier weiterkommen als die Existenz. Zumal offenbarungstheologisch gilt, dass es das Wesen der christlichen Offenbarung ist, dass uns Gott Wahrheiten sagt, „indem er an uns *handelt*.“⁷ Die Frage nach dem Geheimnis Gottes ist also nicht nur ein Erkenntnis-, sondern auch ein Handlungsproblem, und umgekehrt.

Was demnach Rahner für die Vernunft als transzendente Bedingung für die Offenheit hinsichtlich dieses Geheimnisses anmeldet, ist deshalb auch für die Praxis anzunehmen: „Die Vernunft muß ursprünglicher gerade als das Vermögen des Unbegreiflichen verstanden werden, als Vermögen des Ergriffenwerdens durch das immer Unbewältigbare, ursprünglich nicht als Vermögen des Begreifens, das bewältigt und untertan macht. Die Vernunft muß verstanden werden als Vermögen des excessus, als Vor-gang in das Unzugängliche.“⁸ So muss also auch das Handeln der Menschen ursprünglicher gerade als das Vermögen des Unbegreiflichen verstanden werden, als Vermögen des Ergriffen-Werdens durch das immer Unbewältigbare, als Vorgang in das Unzugängliche.

Wenn schon die Vernunft offensichtlich in der Gefahr ist, wie dies auch Rahner im Kontext der Sinnfrage problematisiert, dass sie denkfunktional nur mit Bestimmbarem zu tun haben will, so ist auch das Handeln der Menschen in Gefahr, geheimnislos zu werden und mit der zugänglichen Machbarkeit zufrieden zu sein.⁹ Wir kennen solche Kurzschlüsse aus der Homiletik: Auferstehung Christi heißt, dass wir auferstehen und immer wieder weiter machen! Wenn so das christologische und trinitarische Geheimnis der Auferstehung Christi durch entsprechenden Subjektwechsel auf den zwischenmenschlichen Bereich flachgelegt wird, verkümmert die theologische Rede zum metaphorischen Sprachspiel für das angeblich Eigentliche. Und die Theologie wird noch hässlicher als sie Walter

⁵ K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: K. Lehmann (Hrsg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, Freiburg/Br. 1984, 105-119, 106-108; vgl. K. Rahner, Von Gott muss geredet werden, in: Orientierung 53 (1989), 6, 61.

⁶ Vgl. K. Rahner, Sinnfrage, 114.

⁷ K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie, Band 4, Neuere Schriften, Zürich 3/1962, 51-99, 54.

⁸ Rahner, Sinnfrage, 120.

⁹ Zur Trivialisierung der Transzendenz in vorschnellen Erfüllungsangeboten, die darüber hinaus gehende Sehnsüchte verstopfen, vgl. O. Fuchs, Gott ist kein Hampelmann, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 148 (2000), 379-386; Ders., Ansätze einer Neuorientierung von Kirche: Antworten auf die gesellschaftliche Situation, in: E. Jaschinski (Hrsg.), Das Evangelium und die anderen Botschaften, Nettetal 1997, 153-188, 170ff.

Benjamin bereits gesehen hat. So nah ist uns das Geheimnis Gottes nicht, dass es in unserem Wahrnehmen und Handeln aufginge.¹⁰

Es ist zugleich in Erinnerung zu rufen, dass Rahner immer betont, dass es sich bei der Eigenschaft der Unaussagbarkeit des Geheimnisses Gottes nicht um eine Eigenschaft Gottes neben vielen handelt, sondern dass diese für alle Eigenschaften immer und überall „mitbestimmend“ ist. Gewissermaßen schwimmen alle Offenbarungssätze bei all ihrer semantischen Konturierung wie Inseln auf dem pragmatischen, nämlich wirklichen Meer der unendlichen Unbegreiflichkeit Gottes auf, wird von daher in Stürmen bewegt und oft auch überschwemmt. Die Aussagen der Offenbarung sind selbst wie die Spitze eines Eisbergs anzuschauen, bei dem das meiste in der Unsichtbarkeit und Unzugänglichkeit verbleibt. Die formulierbaren Geheimnisse des Christentums im Plural „lassen sich so als Konkretheit des einen Geheimnisses verstehen, wenn nur die Voraussetzung gemacht wird, die allerdings nur durch Offenbarung gewußt werden kann, daß dieses heilige Geheimnis auch als das Geheimnis in absoluter Nähe gegeben ist und sein kann.“¹¹

Damit versteht Rahner das Geheimnis Gottes nicht als etwas nur Vorläufiges, sondern als das immer ursprüngliche und bleibende, das zwar in den geschenkten Zugängen modifiziert, nie aber, auch in die Ewigkeit hinein, in ihrem Tatbestand aufgelöst wird.¹² Das in sich eingeschlossene Vorläufige ist vielmehr, wie Rahner formuliert, das Übersehen des Geheimnisses, „das Sich-Herumtreiben im scheinbar Durchschauten und Begriffenen“.¹³ Ich darf aus unserer Perspektive hinzufügen, das Sich-Herumtreiben in kalkulierten und scheinbar sicheren Wahrnehmungen und Handlungen. Die Anfrage gilt uns schon, uns praktischen Theologen und Theologinnen und den Praktikern und Praktikerinnen überhaupt: Haben wir uns womöglich längst so etwas eingehandelt wie die Einbürgerung einer theologischen, auch eschatologischen Sicherheitsmentalität im Handeln? Nehmen wir beispielsweise biblische Texte genauso wahr, wie Rahner dies von der Wahrnehmung dogmatischer Sätze fordert, nämlich dass sie in einer eigenartigen Dialektik zwischen Bestimmtheit und der unendlichen Souveränität des Geheimnisses Gottes auch noch einmal diesen Texten gegenüber anzunehmen sind?¹⁴ Oder gehört es nicht auch zum Wesen der Offenbarung, dass gerade in ihr Gott Gott bleibt?¹⁵ Mt 25,31-46, wo auf der einen Seite so eindeutig des künftigen

¹⁰ Es handelt sich bei Rahner ja nicht um die Definition des Wesens des Geheimnisses Gottes für sich, vielmehr nähert er sich dem Woraufhin jener dem Menschen geschenkten und möglichen transzendentalen Erfahrung, in der sich das absolute Sein so zeigt, „daß es wegen seiner Namenlosigkeit, Unabgrenzbarkeit, Unverfügbarkeit und wegen seiner über Erkenntnis und Freiheit inappellabel waltenden Verfügung wirklich das Geheimnis schlechthin ist...“ (Rahner, *Katholische Theologie* 74).

¹¹ Rahner, *Katholische Theologie*, 98.

¹² Vgl. ebd., 57.

¹³ Ebd., 57.

¹⁴ Vgl. ebd., 56ff.

¹⁵ Vgl. dazu G. Fuchs, *Gott ist Liebe*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 24 (1981), 1, 1-15, 15: „Geheimnisse als Geheimnisse bleiben und sind gerade so Ausdruck der Wahrheit, daß wir als Menschen von dem Nicht-Nötigen und unwahrscheinlich Wohltuenden, Unverdienten und Nichtfunktionalisierbaren leben. Jeder Liebende weiß das.“

Richters Handeln am jetzigen Handeln festgemacht wird und derart für unser Handeln tatsächlich gilt, darf auf der anderen Seite aber nie innerhalb der Gottesbeziehung eine Wenn-dann-Funktion übernehmen, als handele es sich hier nicht um unsere Hoffnung, sondern um das Herausbrechen eines ganz sicheren durch Werke möglichen Moments aus der eschatologischen Unbegreiflichkeit Gottes.¹⁶

Wir praktischen Theologen und Theologinnen werden Rahner nicht ernst genug nehmen in dieser Hinsicht, wenn wir das Thema der Unbegreiflichkeit Gottes nicht so auf uns beziehen, dass es uns „hart vorkommt“.¹⁷ Letztlich und erstlich geht es dabei um unsere Doxologiefähigkeit, um die Gnade, das „*adoro te devote, latens Deitas*“ zu beten, in Ehrfurcht und Gottesfurcht.¹⁸ Wenn Rahner schreibt: „Wie kann das Unbegreifliche und Namenlose der Sinn sein, den *wir* haben?“¹⁹ so ist für die Praktische Theologie verschärft weiter zu fragen: Wie kann das Unbegreifliche und Namenlose die Tat sein, die *wir* tun? Theologische Erkenntnistheorie und theologische Handlungstheorie entsprechen sich damit gegenseitig. Ist ihre Eindeutigkeit eine Gabe der Offenbarung bzw. der Gnade selbst, so wird diese Gabe nur in jener Hingabe wirksam, die diese Eindeutigkeit nicht als eigene Letztzuständigkeit interpretiert, sondern die die Gabe in die Letztzuständigkeit Gottes selbst wiederum abgibt. Das Handeln wird durchsichtig auf die in ihr liegende Immanenz Gottes und öffnet sich zugleich dem endgültigen Urteil seiner Transzendenz.

Von daher darf die Praktische Theologie nicht der Versuchung erliegen, als hätte man über eine entsprechende Praxis mehr Zugriff auf das Geheimnis gewonnen als über den Diskurs. In allen Bereichen ist uns nie das Letzte, sondern nur das Vorletzte gegeben, und wir wissen nicht, was dies letztlich vom Geheimnis Gottes her bedeutet.²⁰ Die eschatologische Verifikation steht in jedem Fall aus. Diese gerade in der Trinitätslehre zu lernende „*reductio in mysterium*“²¹ gilt in jedem Fall, denn ob jemand den Willen Gottes getan und die Wahrheit Gottes gesagt hat, bleibt dem Urteil Gottes selbst überlassen. Der christliche Glaube glaubt nur von einem Menschen, dass er den Willen Gottes getan habe, wofür ihn Gott

¹⁶ Bei aller erkenntnistheoretischen Wichtigkeit des Narrativen und damit Handlungsbezogenen für Spiritualität, Pastoral und Theologie, wie sie insbesondere in den letzten Jahrzehnten einem allzu abstrakten, spekulativen und begriffsanalytischen Vernunftgebrauch eher wie ein Ausschlag des Pendels entgegengesetzt wurden, ist erstens daran festzuhalten, dass nicht nur Mythos und Dichtung „höhere Dimensionen der Wirklichkeit erschließen“, sondern auch der Vernunftgebrauch, darin auch der begriffsanalytische und spekulative (vgl. W. Raberger, *Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 2 (1998), 21-44, 44 hier im Anschluss an W. Oelmüller, *Negative Theologie*, in: *Orientierung* 62 (1998), 7ff.; und zweitens, dass auch die Narrativität in ihren erzählbaren Wahrnehmungen und Handlungen der Subjekte keinen höherreichenden Zugang zum Geheimnis Gottes haben als systematische Reflexionsgestalten. Kritisch und selbstkritisch können beide Zugänge, das Narrative und Konzeptionelle, sein oder nicht sein.

¹⁷ Rahner, *Sinnfrage*, 115.

¹⁸ Ebd., 114.

¹⁹ Ebd., 116.

²⁰ Vgl. J. Wohlmuth, *Trinität – Versuch eines Ansatzes*, in: M. Striet (Hrsg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg/Br. 2004, 33-69, 69.

²¹ Vgl. ebd., 68.

selbst seinen Sohn genannt hat (vgl. Mk 1,11) und was er in der Auferweckung Jesu bestätigt hat.²² Doch ist dies zu sagen selbst wiederum eine Gewissheit im Glauben selbst, der seinen Wirklichkeits- und Wahrheitsgehalt immer und überall und am Ende im Tod endgültig an den „ursprungslosen Ursprung“ Gottes selbst abzugeben hat.²³

Dass sich dieser Zusammenhang nicht nur auf das Wort des Glaubens, sondern auch auf die Taten bezieht, ist deswegen so wichtig, weil über den Fundamentalismus der Worte hinaus der Fundamentalismus der Taten noch viel schlimmer sein kann. Nicht selten ist auch in unseren Kirchen die Mentalität zu spüren: Es ist ja nicht so wichtig, was man glaubt, es ist auch nicht so wichtig, was man theologisch denkt, darauf würde Gott nicht schauen, sondern es ist wichtig, was man tut - wenn man das Richtige tue, dann könne man sich sicher sein, „tatsächlich“ Gottes Willen getan zu haben. Das Engagement dafür, dass sich christliche Wahrheit nicht nur im Wort, sondern auch in der Tat ereignet, ist zwar nicht zuletzt auch im Hinblick auf Mt 25 unbedingt zu unterstreichen, aber nicht so, als hätte man damit einen ambivalenzfreien Raum und gegenüber Gott eine sichere Position erreicht.

Die christliche Theologie des trinitarischen Geheimnisses Gottes blockiert nicht nur jede Wort- und Symbolmagie, sondern auch jede Art von Tatmagie. Denn die Einfallstore des Unendlichen in das Endliche hinein werden darin nicht unendlich, sondern „wissen“ um so mehr um die eigene Endlichkeit. Die dogmatische Unterscheidung zwischen heilsökonomischer und innerer Trinität markiert diese entscheidende Grenze in ihrer strikten Analogiehaftigkeit. Gerade wer mit der Wirklichkeit Gottes in dieser Welt „rechnet“, *rechnet* nicht damit. Einen diesbezüglichen Empirismus kann es nicht geben. In einer Zeit, in der eine radikale muslimische Minderheit die Selbsthingabe bis in den Tod mit der Destruktion anderer und gleichzeitig mit der Sicherheit verbindet, damit in die höchsten Regionen des Paradieses zu gelangen, hat die christliche Theologie die akute Verantwortung, gegen jede Art von Vorstellung anzugehen, als könne über die Tatebene, besonders wenn sie bis zur letzten Selbsthingabe geht, ein empiristisch-fundamentalistischer Zugriff auf Gott selbst erreicht werden.

Als Dietrich Bonhoeffer sich entschließt, New York zu verlassen und wieder in das Nazideutschland zurückzukehren und dabei sehr wohl im Blick hat, was das für ihn bedeuten kann, schreibt er am 20. Juli 1939 in sein Tagebuch, dass Gott allein es weiß, ob dies richtig sei: „Am Ende des Tages kann ich nur bitten, daß Gott ein gnadenhaftes Gericht üben möge über diesen Tag und alle Entscheidungen.“²⁴ Christliches „Martyrium“

²² Deshalb stimmt für den Sohn die univoke Identität von irdischer und göttlicher Person und Freiheit: M. Striet (Hrsg.), *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels*, in: Ders. (Hrsg.), *Monotheismus*, 155-198, 185ff., während das „allgemeine“ Verhältnis von Welt und Gott als streng analog zu qualifizieren ist: vgl. H. Hoping, *Deus Trinitas*, in: Striet (Hrsg.), *Monotheismus*, 128-154, 140ff.

²³ Vgl. Wohlmut, *Trinität*, 68f.

²⁴ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften I*, München 1958, 303f.

gibt es immer nur in eschatologischer Relativität.²⁵ Selbst die für die eigene Existenz fundamentalste Hingabe, nämlich die in den Tod, kann nicht zum Fundamentalismus gegenüber Gott berechtigen. Deshalb ist im christlichen Bereich jenen Tendenzen entgegen zu stehen, die, nicht zuletzt auch in manchen Mentalitäten der Praktischen Theologie selbst, über den Tatbereich sicherere Aussagen über das eschatologische Verhalten Gottes einholen zu können meinen als über das Wort. Am Kreuz Jesu stand am Ende nicht göttliche Selbstsicherheit, sondern der Schrei des Erniedrigten, die Frage des Gottverlassenen und die Vergebungsbitte für die Täter.

Der Rahner'schen Depotwirkung seiner Gedanken in meiner Studienzeit verdanke ich wohl, dass ich nach erstem Mitgehen und auch Mitkonzipieren einer Priorität der Diakonie gegenüber Glaube und Verkündigung dann doch inne hielt und wieder demgegenüber die gerade für die Sozialpastoral letztlich als radikalisierend wirkende Pastoral des Glaubens an diesen unendlichen und geheimnisvollen Gott „stark“ zu machen versuchte.²⁶ Rahner plädiert in diesem Zusammenhang für eine „unverbrauchbare Transzendenz Gottes“, gerade wenn es um unsere Sorge um die Zukunft geht.²⁷ Die Theologie mag die innerste Verschränkung zwischen Gottes- und der Menschenliebe immer deutlicher zeigen, nämlich dass und wie das erste Gebot auch im zweiten steckt. „Aber für das Christentum ist nun einmal unter Strafe, sonst im Endlichen zu ersticken, Gott und Welt nicht einfach in einer toten Selbigkeit zusammenfallend. Und darum gibt es Gottesliebe, die nicht einfach mit Menschenliebe identisch ist... Und darum gibt es die Botschaft von der unbedingten Liebe zu Gott aus ganzem Herzen und um Gottes selbst willen, und diese Liebe ist nun einmal nicht identisch mit der Maxime: Rettet die Welt! Diese Liebe muß an erster Stelle vom Christentum und seinen Kirchen verkündet werden.“²⁸

Rahner plädiert für eine selige Nutzlosigkeit der Liebe zu Gott, die „insofern ja absolut 'nutzlos' ist, weil sie ja gar nicht sie selber wäre, wenn der Mensch darin seinen eigenen Nutzen, seine Selbstbehauptung, seine eigene Vollendung suchen würde.“ – Und ich würde hinzufügen, auch seine eigene Vollendung in der Ethik.²⁹ Dies hindert nicht die Diakonie, sondern setzt sie um so mehr frei, denn „wenn die Sorge der Liebe um sich selbst nochmals überholt und relativiert ist durch die Liebe zu Gott selbst, wenn diese Liebe Gott liebt und sich nicht um sich selber sorgt“..., dann liegt darin die Gnade für eine Solidarität, die weit über den Eigen-

²⁵ Vgl. O. Fuchs, Wege zur Kraft der Toleranz, in: H. Schmidinger (Hrsg.), Identität und Toleranz, Innsbruck 2003, 52-114, 101-106.

²⁶ Vgl. O. Fuchs, Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis, in: H. Haslinger u.a. (Hrsg.), Handbuch Praktische Theologie Band 1, Grundlagen, Mainz 1999, 178-197.

²⁷ Vgl. K. Rahner, Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft, in: Schriften zur Theologie, Band 14, Einsiedeln 1980, 405-421.

²⁸ Ebd., 414.

²⁹ Ebd., 414.

nutz hinaus geht und für das Martyrium offen ist. Unverbrauchbare Transzendenz Gottes und radikale Diakonie bedingen sich gegenseitig.³⁰

2 Ein gefährlicher Abgrund und die Praxis der Liebe – Wider die Dämonisierung des Geheimnisses

Die Offenheit für das Geheimnis Gottes geht bei Rahner geradezu gefährlich weit. Gerade wenn die Unbegreiflichkeit Gottes bis in ihren tiefsten Abgrund ernst genommen wird und wenn selbst und gerade die Nähe dieses Gottes um so mehr „nackte Unbegreiflichkeit“ bedeutet, weil sie nicht mehr verschleiert ist,³¹ dann kommt man tatsächlich der entscheidenden Frage nahe, ob dies „den Sturz in eine bodenlose Sinnlosigkeit bedeute oder das Aufgefangenwerden durch eine bergende, uns und unsere Frage schlechthin uns abnehmende Unbegreiflichkeit.“³² Und weiter: „Wie muss genauer der Akt des Menschen gedacht werden, in dem der Mensch die Unbegreiflichkeit Gottes vorlassen kann, ohne an dieser Unbegreiflichkeit zu zerbrechen oder sie als für ihn selbst gleichgültig beiseite zu schieben?“³³

Rahner beantwortet diese Frage: Indem er Erkenntnis und Liebe analog zum Perichoresebegriff der Trinitätstheologie als Perichorese auffasst und das Jenseits und Andere der Erkenntnis mit dem Akt der Liebe auffängt und so die Transzendentalien Verum (Wahrheit) und Bonum (Gutheit) in der Beziehung zu Gott verbindet: „Dieser Akt, in dem der Mensch die Unbegreiflichkeit Gottes (und damit den umfassenden Sinn seines Daseins) vorlassen und annehmen kann, ohne daran zu zerbrechen und ohne davon wegzuflehen in die Banalität seines klaren Wissens und eines nur auf solchem durchschauten und manipulierten Wissen beruhenden Sinnverlangens, ist der Akt der sich selbst weggebenden und sich eben dieser Unbegreiflichkeit als solcher anvertrauenden Liebe, in der die Erkenntnis, sich selbst zu ihrem Überwesen überbietend, erst bei sich selber ist, indem sie Liebe wird.“³⁴ Die Liebe ist die Bedingung der Möglichkeit, dass die Annahme von Gottes Unbegreiflichkeit „als die seligende und nicht als vernichtende enthüllt“ wird.³⁵ Ohne sie, als in Gott geglaubte und im Leben realisierte,³⁶ kann die Unbegreiflichkeit also vernichten. In der Liebe aber gibt sich das Selbst in die Liebe hinein auf, in eine Liebe,

³⁰ Ebd., 416. Vgl. auch 417: „Wahrheit ist nützlich; wer aber die Wahrheit unter dem Auswahlprinzip der Nützlichkeit suchen wollte, der würde die Wahrheit verfehlen, die am nützlichsten ist.“

³¹ Rahner, Sinnfrage, 122.

³² Ebd., 122: Hier bezogen auf das Jenseits des Feldes klarer Erkenntnis und autonom durchgeführter Pläne.

³³ Ebd., 122-123.

³⁴ Ebd., 123.

³⁵ Ebd., 124.

³⁶ Das Geheimnis Gottes und die Würde des Menschen wurzeln ineinander, wobei bereits die im Leben realisierte Liebe ein Geschenk der Gnade Gottes ist. Derartig sind letztlich im Geheimnis Gottes die Würde und die Freiheit eines jeden Menschen verankert: Vgl. W. Palaver, Das Arkanum in der Politik. Carl Schmitts Verteidigung der Geheimpolitik, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 144 (1996), 152-167, 163.

die nicht vernichten, sondern nur retten kann. Um eine Art von „Vernichtung“, allerdings mit gegensätzlichen Vorzeichen, handelt es sich also in beiden Fällen. Doch mit unterschiedlichem Ausgang: Ist dort die Vernichtung das letzte Wort, so steht hier die Selbsthingabe unter der Verheißung eines neuen Gewinns: „Wer sein Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen“ (Mt 10, 39). Für die eschatologische Wirklichkeit dieses Satzes steht die Wiederkunft des Herrn, und wenn wir „eingegangen sein werden durch deine Wiederkunft in die Herrlichkeit deines Vaters.“³⁷

Ohne diese Hoffnung auf Liebe in Gott und als Möglichkeit des Menschen besteht also die wuchtige Gefahr, „die Unbegreiflichkeit Gottes nur als ein anderes Wort für die leere Absurdität des Daseins (zu) verstehen“.³⁸ Der Unbegreiflichkeit Gottes entspricht also die Vorbehaltlosigkeit und Bedingungslosigkeit (ohne Rückversicherung) auf Seiten des Menschen. Dieses bedingungslose Sich-Anvertrauen, in dem die Freiheit erst wirklich „frei und selig“ wird, wird dadurch vor Fatalismus und Despotismus bewahrt, dass es im Vollzug als Liebe qualifiziert wird.³⁹ In diesem Horizont gelten dann auch jene Begriffe, die außerhalb dieses Horizonts gefährlich klingen, nämlich „uns selbst zu vergessen und für ihn zu sein“.⁴⁰ Es ist eine Liebe zu Gott, die „sich nicht um sich selber sorgt“.⁴¹ Es ist eine Liebe, die Gott bejaht, „so wie er ist, bedingungslos und selbstlos“.⁴² So gilt: „das nie umgreifbare und nie durchschaubare Geheimnis des unendlichen Gottes kann nur im Akt der selbstlosen Bejahung unsere Seligkeit sein.“

In seinem Aufsatz „Warum läßt uns Gott leiden?“⁴³ bezieht Rahner auch das Leiden der Menschen in diese Unbegreiflichkeit mit ein. „Die Unbegreiflichkeit des Leides ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes.“⁴⁴ So beinhaltet die Annahme Gottes als des unverfügbaren Geheimnisses zugleich die „schweigende Annahme der Unerklärlichkeit und Unbeantwortbarkeit des Leides...“⁴⁵ Rahner analogisiert den Schmerz, von sich losgekommen zu sein, mit dem Leid allgemein und schreibt: „Wo unmittelbar oder mittelbar diese unbedingte Annahme der Unbegreiflichkeit

³⁷ K. Rahner, Gebete des Lebens, Freiburg/Br. 1984, 95. Und das Gericht „wird uns unsere Taten auch als die in uns anwesend gebliebenen zeigen, als das, was das ewige Antlitz unseres Daseins prägt, was nicht versinken konnte, sondern gesammelt da ist...“ (K. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1966, 94). Der letztere Gedanke bringt übrigens zum Ausdruck, dass es auch zwischen der historischen Existenz des Menschen und seinem Sein bei Gott eine „Perichorese“ gibt, insofern seine Taten auf ewig an ihm markiert bleiben: Vgl. dazu O. Fuchs, Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: Theologische Quartalschrift 179 (1999), 4, 260-288, 280ff.

³⁸ Rahner, Sinnfrage, 127.

³⁹ Die Praxis der Liebe wird also zur Bedingung der eben darin ermöglichten unbedingten Beziehung zum absoluten Unbedingten, zu Gott. Dies ist kein Widerspruch, sondern eine notwendige Paradoxie auf dem Weg zur Doxologie.

⁴⁰ Ebd., 128 bzw. Rahner, Transzendenz, 421.

⁴¹ Ebd., 416.

⁴² Ebd., 462.

⁴³ K. Rahner, Warum läßt uns Gott leiden?, in: Schriften zur Theologie, Band 14, Einsiedeln 1980, 450-466.

⁴⁴ Ebd., 463.

⁴⁵ Ebd., 464.

des Leides nicht gegeben ist, kann im Grunde nur die Bejahung unserer eigenen Gottesidee, nicht aber die Bejahung Gottes selber geschehen.⁴⁶ Dies ist in der Tat ein hartes Geheimnis. Und es bedingt, dass die Liebe des Menschen sich selber über Gott vergisst: „Wo wir diese uns nicht schenken lassen, bleibt nur die nackte Verzweiflung über die Absurdität unseres Leidens, die eigentlich die einzige Form des Atheismus ist, die man ernstnehmen muß. Es gibt kein seliges Licht, das die finstere Abgründigkeit des Leidens erhellt, als Gott selbst. Und ihn findet man nur, wenn man liebend Ja sagt zur Unbegreiflichkeit Gottes selbst, ohne die er nicht Gott wäre.“⁴⁷

Man fragt sich, ob innerhalb einer solchen unbedingten Gotteshingabe von Seiten des Menschen nicht der Klage, dem Protest und Widerstand gegen das Leid in der Gottesbeziehung der Atem genommen wird. Die biblische Klage scheint hier allenfalls einen pädagogischen Platz zu haben, um durch solchen Widerstand zur Ergebung zu gelangen. Der Widerstand selbst ist dann sekundärer und unzureichender Art. Dass ich mich hier Rahners Sicht nicht anschließen könnte,⁴⁸ und zwar um des Leidens der Opfer und der Schuld der Täter willen, gerade um des Gerichtes willen, das auch Rahner wichtig ist, und dass Gottes Unbegreiflichkeit keine ausreichende Chiffre für das Leid, dieses subsumierend, sein kann, sondern biblisch und erlebnismäßig eine eigene Kontur hat, werde ich später noch thematisieren.

Damit befindet sich Karl Rahner diesseits der Kante zwischen Unbegreiflichkeit und Absurdität. Und er weiß um diese gefährliche Nähe, insofern er die andere Seite dieser Kante, den Atheismus, der an der Absurdität unseres Leidens sich entzündet, als die einzig ernst zu nehmende Form des Atheismus akzeptiert.⁴⁹ Hier bewegt er sich auch an der Kante zwischen Selbsthingabe und Selbstverlust, zwischen ewiger Seligkeit und ewigem Tod. Und manchmal bricht die Ahnung auf: Geht Rahner vielleicht sogar in seiner Spiritualität so weit, dass er mit der Unbegreiflichkeit Gottes sich selbst gegenüber letztlich auch die radikal selbstlose Offenheit mitdenkt, von Gott nicht mehr in ein neues Leben aufgenommen zu werden? Ist dies, spirituell gesehen, der letzte Liebesakt, von Gott auch diesbezüglich nichts zu erwarten, auf dem Hintergrund der Offenbarung seiner Nähe aber alles zu erhoffen? Könnte dies sogar denkbar sein auf dem Hintergrund jener Hoffnung, mit der Rahner den tiefsten Abgrund Gottes als unendliche Liebe glaubt: Ist es vielleicht die radikalste selbstlose Liebe, sich in dieser Liebe beendet zu wissen?

Wer so denkt, ist mit Rahner gegen Rahner zu weit gegangen bin, denn das, was er in Bezug auf die *Visio beatifica* und über den Himmel schreibt, kann mit diesen dunklen Gedanken nicht in Übereinstimmung gebracht werden. Denn im Himmel bleibt das Unbegreifliche, er schenkt den unmittelbaren Blick auf das Geheimnis Gottes, in der ewigen Dyna-

⁴⁶ Ebd., 465.

⁴⁷ Ebd., 466.

⁴⁸ Dieser Konjunktiv ist notwendig, weil die geistlichen Schriften Rahners diesbezüglich eine andere Sprache haben: S. u. Kap. 4.3.

⁴⁹ Vgl. Rahner, Leiden, 466.

mik, dieses Geheimnis als abgründtiefe, nie endende Liebe zu erfahren.⁵⁰ Zudem stehen die Offenbarungstexte dagegen: Indem Rahner den Geheimnisindex allerdings strikt an die Sätze der Offenbarung bindet, kann er diese Sätze als Hoffnung, nicht aber als Verfügung über das Geheimnis Gottes begreifen. In dieser Hoffnung gibt es dann eine Gerechtigkeit für die Opfer und für diejenigen, die ihr Leben für andere hingegeben haben. Denn was die Liebenden aktiv geben, wird den schlimmsten Tätern mit Gewalt genommen: das Leben, sofern sie sich nicht in den Versöhnungsprozess des Gerichtes hinein begeben. Dafür steht die biblische Offenbarung gründlich genug!

Rahner löst, bei genauem Hinsehen, das Leiden der Menschen ohnehin nicht einfach in einer unbestimmten Unbegreiflichkeit auf, sondern *benennt* es darin und qualifiziert somit die Unbegreiflichkeit teilweise. Zudem markiert er *in* dieser Unbegreiflichkeit,⁵¹ wie sie im Himmel unmittelbar zum Vorschein kommen wird, die Semantik eines „schrecklichen Glanzes“. So ist nicht zu vergessen, „daß, auch gerade wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, er auch in seiner Freiheit, in der er die Weltgeschichte verfügt, der Unbegreifliche ist und gerade diese Unbegreiflichkeit, an der wir hier leiden, dort erst recht mit schrecklichem Glanze erstrahlt“.⁵² Er bringt diesen schrecklichen Glanz mit Gottes freiem Heilshandeln in seinen Gerichten in Verbindung (im Anschluss an Röm 11, 33) und bezieht derart die Unerforschlichkeit Gottes nicht nur auf das Diesseits, sondern auch auf das Ende dieses Diesseits und auf das Jenseits. In alle Ewigkeit verbietet es sich, „in irgendeiner Wirklichkeit einen Sinn zu suchen und zu finden [...], der für uns ergreifbar und durchschaubar ist.“⁵³ Denn den absoluten Sinn gibt es nur in Gott; und so kann die Sinnfrage immer nur in Verbindung mit Gottes Unbegreiflichkeit gedacht werden.⁵⁴

Von daher könnte man bei Rahner annehmen, dass er die „Verfinsternung des absoluten Geheimnisses“ provoziere.⁵⁵ Zumindest liegt eine Spannung darin, den tiefsten Abgrund Gottes als unendliche Liebe auf der einen und als „schrecklichen Glanz“ auf der anderen wahrzunehmen. Umgekehrt scheint Rahner gerade hier der biblischen Tradition gerecht zu werden, denn dort ist nicht nur von Gottes Liebe, sondern auch von seinem Zorn die Rede. Eine stimmige Verrechnung der unterschiedlichen Erfahrungen bzw. Tiefen Gottes ist nicht möglich; sie sind nach Rahner offensichtlich in Ewigkeit Momente der Unbegreiflichkeit Gottes, im Gegensatz zur Bibel, die die „negativen“ Erscheinungsformen Gottes

⁵⁰ Rahner, *Katholische Theologie*, 76; vgl. auch *Sinnfrage*, 114 und 117.

⁵¹ Das Leiden der Menschheit bliebe anthropologisch und theologisch unterbestimmt, wenn es nur ein Moment der Unbegreiflichkeit menschlicher Existenz und der Unbegreiflichkeit Gottes sein sollte.

⁵² Rahner, *Sinnfrage*, 117.

⁵³ Ebd., 118.

⁵⁴ Ebd., 119, vgl. *Leiden*, 462, wo Rahner ebenfalls vom schrecklichen Glanz der unbegreiflichen Gottheit spricht, der bleiben wird, unverhüllt und ewig. „Er wird nur, wenn wir so sagen dürfen, erträglich sein, wenn wir Gott lieben und in dieser Liebe, die Gott bejaht, so wie er ist, bedingungslos und selbst-los existieren; das nie umgreifbare und nie durchschaubare Geheimnis des unendlichen Gottes kann nur im Akt seiner selbstlosen Bejahung unserer Seligkeit sein“ (462).

⁵⁵ Vgl. W. J. Hoye, *Die Verfinsternung des absoluten Geheimnisses*, Düsseldorf 1979.

auf die Menschheitsgeschichte und auf das Gericht bezieht, nicht darüber hinaus, jedenfalls wo es eine Auferstehungshoffnung gibt. In der Sprache Rahners: In der biblischen Botschaft gibt es keine Unbegreiflichkeit Gottes über den Tod hinaus, die seine „Schrecklichkeit“ beinhalten könnte.

Man wird den Begriff des „schrecklichen Glanzes“ eigentlich mehr auf das jüngste Gericht beziehen als auf die Ewigkeit. Dann aber ist es ein schrecklicher Glanz, der auf die Geschichte fällt, auf alles, was in ihr geschehen ist, auf die kleinsten und größten Täter- und Opferanteile, so dass dieser Gott im kommenden Richter Christus ein Tribunal eröffnet, in dem dieser selbst die Klage der Menschheit vor Gottvater wiederholt und in der er auf der Seite der Opfer gegen die Täter Anklage erhebt. Dass im Anschluss daran so etwas wie eine aus der unendlichen Versöhnung Gottes heraus mögliche neue Welt wird, in der es keinen schrecklichen Glanz mehr gibt, dies wäre das Geheimnis seiner Gerechtigkeit, die wir in diesen Bildern nur analog erhoffen, weil wir dahinter uns gar nicht vorstellen können, wie es einmal möglich sein wird, dass Opfer und Täter versöhnt sein könnten. Dies ist in der Tat das unbegreifliche Geheimnis Gottes selbst, aber ein ganz bestimmtes, von der Offenbarung geschenktes.⁵⁶ Gerade darin gilt allerdings Rahners Mahnung: Wenn wir Gott Gott sein lassen, müssen wir tatsächlich, bei aller Hoffnung auf die Treue Gottes in der Offenbarung, damit diese Offenbarung nicht unter der Hand zu einem Wenn-Dann-Spiel wird, alles in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein offen lassen. Erst auf der Basis dieser Gottesbeziehung kann die Offenbarung als die Offenbarung eines Gottes geglaubt werden, der Gott ist und ewig bleibt.

3 Unbedingtheit im Geheimnis und in der Praxis – Wider die Verflachung des christlichen Zeugnisses

Auch die Nähe Gottes mindert sein Geheimnis nicht.⁵⁷ Denn ein Geheimnis, das nicht in Beziehung zu uns stünde, wäre kein Geheimnis, sondern reine Belanglosigkeit. „Der Mensch muß so als das Wesen des Geheimnisses bestimmt werden, daß dieses Geheimnis das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen konstituiert...“⁵⁸ Denn mit der Offenbarung Gottes ist das heilige Geheimnis „zwar nicht mehr im Modus der abweisenden Ferne“ gegeben, aber deswegen in keiner Weise aufgehoben, sondern „als es selbst in seiner Radikalität der Namenlosigkeit, Unabgrenzbarkeit und Unverfügbarkeit anwesend. Die Gnade also ist die Gnade der Nähe des bleibenden Geheimnisses, die Gnade, die Gott als das heilige Geheimnis erfahrbar und in diesem Charakter unübersehbar macht.“⁵⁹

⁵⁶ Vgl. Fuchs, Neue Wege.

⁵⁷ Vgl. dazu O. Fuchs, „Näher mein Gott zu dir?!“, in: G. Eberhardt / K. Liess (Hrsg.), Gottes Nähe im Alten Testament, Stuttgart 2004, 150-167.

⁵⁸ Rahner, Katholische Theologie, 68.

⁵⁹ Ebd., 77, vgl. auch 84 und 92, vgl. auch 74f.

Die Nähe macht uns Gott zum Geheimnis, nicht seine deistische Ferne. Wie uns Menschen nicht dadurch zum Geheimnis werden, dass wir sie überhaupt nicht kennen, sondern dadurch, dass sie uns nahe kommen. Genau diesen Zusammenhang bindet Rahner an den Vollzug der Liebe, einmal Gott gegenüber, dann aber auch in „kleinen Erfahrungen“ von der zwischenmenschlichen Liebe zugänglich. Denn personale Liebe ist „vertrauende Weggabe ohne Rückversicherung an die andere Person, gerade insofern sie die freie, unkalkulierbare ist und bleibt...“⁶⁰ Von dieser Ahnung her kann Rahner sagen, dass es doch am besten Liebe genannt werden kann, wenn der Mensch „sich selber und seine auf sich bezogenen Ansprüche lassend sich dem unbegreiflichen und ewig unbegreiflich bleibenden Geheimnis übergibt...“⁶¹ Insofern ist für Rahner tatsächlich die Praxis der Liebe (wie bereits die Offenbarung die Praxis der Selbstmitteilung Gottes ist) „die Bedingung der Erkenntnis des Wahren (der Theorie)..., so daß eben dieses Verhältnis einer Perichorese der beiden Transzendentalien (des Wahren und des Guten, O. F.) vor der Unbegreiflichkeit Gottes zu seinem radikalsten Wesensvollzug kommt.“⁶²

Im Geheimnisdiskurs benennt Rahner demnach die Praxis der Liebe und implizit die Praxis der Kirche, sofern sie dies ist, als Bedingung der Möglichkeit einer adäquaten Gotteserkenntnis. Aber indem er dies im Zusammenhang der Geheimnisüberlegungen tut, wird zugleich deutlich, dass es zum integralen Bestand dieser Liebe selbst gehört, in einer bedingungslosen Weise sich selbst zu lassen und Gottes Unbegreiflichkeit anzuerkennen, also das eigene, auch liebevolle Handeln niemals als Zugriff auf Gott zu verstehen, was ja dann dieses liebevolle Handeln selbst wieder, jedenfalls im radikalen Kern, konterkarieren würde.⁶³ Was die Perichorese von Liebespraxis und Gottesgeheimnis inhaltlich ausmacht, ist die Bedingungslosigkeit. In ihr können wir die Gerichte Gottes, und wenn es noch so subtil geschieht, nicht überlisten. Rahner versteht dies als einen Appell an die Freiheit des Menschen, „sich bedingungslos der Unbegreiflichkeit Gottes ohne Vorbehalt und ohne Rückversicherung anzuvertrauen, weil darin allein die Freiheit frei wird und selig.“⁶⁴

Dies hat nun eine spezifische Auswirkung in der Spiritualität und damit wiederum in der Praxis des Menschen. Sie bezieht sich auf sein Scheitern. „Das Christentum ist das Ereignis, das dieses Scheitern wahrnimmt und erlösend annimmt. [...] Alle Verkündigung des ‚Sinnes‘, des ‚Sieges‘, der absoluten Hoffnung ist nur christlich, wenn sie gleichzeitig die Aufforderung der wehrlosen Annahme des Scheiterns ist, in der eine mir von Gott geschenkte, getane, aber nicht mehr genossene Überwindung der Verzweiflung geschieht („Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen; in Deine Hände empfehle ich meinen Geist“). Christliche Heilsvermitt-

⁶⁰ Rahner, Sinnfrage, 125.

⁶¹ Ebd., 125.

⁶² Ebd., 126.

⁶³ Kommt vielleicht von daher die Differenz in der Gottes- und Nächstenliebe, die darin besteht, dass das zweite Gebot erlaubt, den Nächsten zu lieben wie *sich selbst* (Lk 10,27), dass aber im ersten Gebot davon nicht die Rede ist, was zugleich Rahner Recht gibt, nämlich Gott mehr zu lieben als sich selbst?

⁶⁴ Ebd., 128.

lung ist so gerade das Gegenteil eines Analgetikums (des ‚Opiums für das Volk‘), nämlich das Offenhalten der Wunde, die tödlich ist.“⁶⁵ Im Zeichen des Kreuzes zeigt sich das Selbstverständnis der christlichen Existenz, „ob sie sich der Armen, der Sterbenden, der ‚Nutzlosen‘ annimmt, nicht bloß deswegen, weil in diesen eine abstrakte ‚Würde‘ des Menschen respektiert werden soll... , sondern weil sie jenen bezeugen muß, daß das Scheitern erlöst ist und somit selbst erlösend“.⁶⁶

Ich halte es in unserer erfolgshungrigen und -abhängigen Zeit, in der auch Wissen und Bildung ihrer Selbstwertigkeit und Freiheit entledigt, wirtschafts- und karrierefunktional kanalisiert und die universitären Wissenschaften zunehmend zu Auftragswissenschaften werden,⁶⁷ für ausgesprochen wichtig für unsere Praktische Theologie, diese Sätze von Rahner, die unmittelbar mit seiner Geheimnistheologie zusammenhängen, zukunftsweisend in die Erinnerung zu schreiben: „Der Christ weiß, daß er von Gott immer auf Wege geschickt wird, die er allein nicht zu vollenden vermag, Aufgaben enthält, die nie endgültig gelöst werden, solange die Gestalt dieser Welt dauert; er weiß, daß er immer zu kämpfen hat, ohne einen endgültigen Sieg jetzt zu sehen, ja daß es schon die Gefahr einer entsetzlichen Niederlage bedeuten muß, wenn er so kämpfen wollte, daß er ein für allemal siegt.“⁶⁸ Er arbeitet, er fängt immer wieder neu an, er gibt nicht auf, er ist inhaltlich seiner konkreten Imperative, was ihre Dauer angeht, skeptisch und immer bereit, belehrt durch neue Erfahrung, sie zu revidieren, er hat dennoch den Mut, sie anzuwenden, sie zu propagieren, ohne sie für die endgültige Lösung aller Fragen des konkreten Lebens zu halten. Er ist der, welcher um biblisch zu sprechen, aus dem Glauben das ‚Durchhalten‘ der Hoffnung kennt und liebt, deren Erfüllung von Gott allein erwartet wird. Diese Mitte zwischen Utopismus und Verzweiflung, die man nie eindeutig zwingend rechtfertigen kann, ist das Nüchternste, das beinahe wie primitive Spießigkeit aussehende Wunder der Gnade Gottes. Denn ohne das Analgetikum eines innerweltlichen absoluten Optimismus in der Welt nicht zu verzweifeln, ist auch dort, wo es scheinbar als die bloß bescheidene Nüchternheit eines redlichen Mannes in Gnade und Gefäßtheit wie eine Selbstverständlichkeit geschieht, ein Triumph der Gnade Gottes.“⁶⁹

Rahner spricht hier den christlichen Alltag an, insofern darin das Zeugnis des Evangeliums durchgehalten wird, auch unter dem Verzicht darauf, dass mit einem solchen Zeugnis viel Glanz und Erfolg erbracht werden könne. Angesichts des „zertretenen Menschensohnes“ kann auch christliches Leben nicht „bei den stärkeren Bataillonen sein“.⁷⁰ Deshalb ist es ein Irrtum, vorbehaltlos zu meinen, „die Kirche müsse glänzen, um ihre

⁶⁵ K. Rahner, Schriften zur Theologie, Band 19, Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegungen praktischer Theologie, Düsseldorf-Freiburg/Br. 1995, 194.

⁶⁶ Ebd., 195.

⁶⁷ Vgl. O. Fuchs, Die theologisch-ethische Kompetenz in der Wissensgesellschaft, in: T. Laubach (Hrsg.), Angewandte Ethik und Religion, Tübingen 2003, 21-38.

⁶⁸ Vgl. zu entsprechenden Einsichten im Bereich der Diakonie O. Fuchs, Im Brennpunkt: Stigma. Gezeichnete brauchen Beistand, Frankfurt/M. 1993, 182-193.

⁶⁹ Rahner, Selbstvollzug, 394.

⁷⁰ Rahner, Betrachtungen, 232.

Wahrheit durchzusetzen, man müsse in der Seelsorge handgreifliche Erfolge haben, um der richtige Seelsorger zu sein, und die weniger Erfolgreichen müßten es eben dumm und nicht zeitgemäß angestellt haben (was es freilich auch wirklich geben kann).⁷¹ Demgegenüber ist festzuhalten: „Nur, wenn man Gott im Bild des geschlagenen und dornen gekrönten Menschen mehr findet als in seinen anderen Bildern, kann man hoffen, etwas von seiner Liebe verstanden zu haben.“⁷² Hier deutet Rahner eine progressive Verzichtspiritualität an, die sich auf die Nachfolge des Gekreuzigten einlässt, ohne dabei mit einer gewissen Gewalttätigkeit gegenüber Menschen und Gott Erfolgsgreife ausufern zu lassen.

Diese Eingabe Rahners trifft heute auf eine spezifische Herausforderung für das Christentum, die darin liegt, dass in einer fundamentalistischen Minorität im gegenwärtigen Islam Menschen bereit sind, ihr Leben in Selbstmordattentate hinein hinzugeben. Dies ist ein, wenn auch schreckliches „Zeichen der Zeit“, in dessen Horizont sich das Christentum entsprechend, oder besser widersprechend und widerhandelnd zu profilieren und zu konstituieren hat. Radikale Selbsthingabe bis in den Tod allein ist selbst kein Gütezeichen, sondern ist gerade in dieser Radikalität hochambivalent. Trotzdem stellt sich die Frage: Haben Christen und Christinnen auf dem gleichen vitalen Niveau der Hingabe etwas *anderes* entgegen zu setzen? Wobei das andere in der Hingabe zugunsten des Lebens der anderen geschieht und nicht zu ihrer Vernichtung; nicht zum Martyrium der Selbstmordattentäter (die den Teufelskreis der Gewalt nicht durchbrechen, sondern ins Unendliche steigern), sondern zum Spezifikum des christlichen Martyriums, nämlich um der anderen willen Opfer zu sein und nicht gewalttätiger Sieger, auch nicht im Tod noch über andere siegen zu wollen. Und das andere, das entgegensetzen wäre, bestünde darüber hinaus darin, auch nicht die äußerste Hingabe mit Gott selbst zu verwechseln und damit der Selbstvergötzung und der fanatischen Gottesbemächtigung Tür und Tor zu öffnen.

Dieser Herausforderung ist nur auf dem Niveau der Herausforderung selbst zu begegnen, in der progressiven Solidarität, die Nachteile riskiert und sich diesbezüglich in eine zwar durch Rücksichten immer auch gebremste, aber nicht prinzipiell abschließbare Dynamik bis zum Äußersten begibt, bei gleichzeitiger Einsicht, dass dieses Letzte angesichts Gottes immer das Vorletzte bleibt. Man kann hier von einer praktischen negativen Theologie sprechen, insofern darin nicht um der Zerstörung, sondern um der Gerechtigkeit willen die Negierung des eigenen Lebens riskiert wird, bei gleichzeitigem und gerade darin realisiertem Verzicht auf jeden ungehörigen Zugriff auf das Geheimnis Gottes und seine in diesem Äon erfahrbare Negativität. Gottes Negativität ist nicht nur eine kognitive und ästhetische, sondern auch eine existentielle Erfahrung des jeweils entsprechenden Verzichts zu Gunsten der Menschen im Geheimnis Gottes. Rahner weist mit seiner Theologie der Unbegreiflichkeit Gottes, die vom

⁷¹ Ebd., 233.

⁷² Ebd., 233.

glaubenden Menschen als gnadenvolle Quelle für eine Bedingungslosigkeit christlicher Existenz erfahren wird, in diese Richtung.

So werden die Selbstmordattentäter zum „Zeichen der Zeit“, dass sich das Christentum verschärft in eine Auseinandersetzung um das richtige Verständnis des christlichen Martyriums gegenüber einer jetzt anlaufenden gesellschaftlichen Rezeption dieses Begriffes zu wehren hat, und dies nicht nur auf der Ebene von Diskurs und Meinungsbildung, sondern auf der Ebene des Hindeutens auf entsprechende christliche Gegenbeispiele in Geschichte und Gegenwart.

Diese Herausforderung trifft eine allzu wohlfeile und selbstverständliche Plausibilisierung und neue Verbürgerlichung christlicher Existenz in die Verstehens- und Bedürfniswelt der Gesamtgesellschaft hinein (auch noch, was das Religiöse anbelangt) in Richtung auf die akute Frage: Was in den Selbstmordattentaten an religiös motivierter Hingabe für die Zerstörung von Menschen erreicht wird, haben wir noch lange nicht an Hingabe in der Proexistenz für die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erreicht. Diese massive Differenz bezüglich der Verausgabungskraft gibt ebenso massiv zu denken! Wenn das Christentum nicht ernst macht mit der radikalen Proexistenz für alle Menschen und Völker, in einer ausdauernden Nachteile riskierenden lebenslangen bzw. selbstgefährdenden und dann auch akuten lebenshingebenden Solidarität mit den Leidenden wie in der ebenso riskanten Versöhnungsarbeit mit den Tätern, wird es weder religionssoziologisch mithalten können (sondern an den Rand der geschichtlichen Bedeutungslosigkeit geraten), noch wird es seine eigene Identität zugunsten der menschlichen Gesellschaft und zugunsten der Herausforderung der Religion im Horizont eines je gnädigeren Gottes retten.

In solchen Erfahrungen vertieft sich dann auch die entsprechende Gottesbeziehung: „Da ist einer, der Gott zu lieben versucht, obwohl aus dessen schweigender Unbegreiflichkeit keine Antwort der Liebe entgegenzukommen scheint, obwohl keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung ihn mehr trägt, obwohl er sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, obwohl er meint zu sterben an solcher Liebe, weil sie ihm erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, weil man mit solcher Liebe scheinbar ins Leere und gänzlich Unerhörte zu rufen scheint, weil diese Liebe wie ein entsetzlicher Sprung ins Bodenlose aussieht, weil alles ungreifbar und scheinbar sinnlos zu werden scheint.“⁷³ So sind es Erfahrungen der Freiheit und der Gnade, „wo der Sturz in die Finsternis des Todes noch einmal gelassen angenommen wird als Aufgang unbegreiflicher Verheißung; [...] wo die Verzweiflung angenommen und geheimnisvoll noch einmal als getröstet ohne billigen Trost erfahren wird...“⁷⁴

Hier spricht Rahner direkt in unsere Praxis hinein, und zwar nicht nur mit einzelnen Erfahrungsbeispielen für die Entdeckung des Geistes im Leben, sondern, wenn sie in den Kontext seiner Geheimnistheologie gestellt

⁷³ K. Rahner, *Erfahrungen des Geistes*, Freiburg/Br. 1977, 38f.

⁷⁴ Ebd., 44ff.

werden, mit einer ganz bestimmten Programmatik, die für die Pastoral der Kirche in der Gegenwart und für die Pastoraltheologie von entscheidender Bedeutung ist, will sie die Zeichen der Zeit angemessen erkennen.⁷⁵ Es ist die Programmatik eines ganz bestimmten Zeugnisses für einen ganz bestimmten geheimnisvollen Gott in einer ganz bestimmten vorbehaltlosen Praxis im entsprechenden Doppelzeugnis für die Unbegreiflichkeit des Geheimnisses Gottes, für den Glauben daran, dass diese Unbegreiflichkeit an ihrem tiefsten Grund unendliche Liebe ist *und* in der Hoffnung darauf, dass jede zwischenmenschliche Liebe Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gerade darin, in seiner Unbedingtheit und Erwartungslosigkeit für den eigenen Bereich, die dazugehörige Praxis darstellt. Alles ist hingeordnet auf die Doxologie jenem unverrechenbaren Gott gegenüber, in jeder Situation und durch alle Erfahrungen hindurch.

4 Inkarnation und trinitarische Differenz – 76 Wider die Apathie der Unbegreiflichkeit

4.1 Interpersonale Distinktheit

Es ist nun nicht so, als würde nur das nackte Geheimnis Gottes, wird es denn als Liebe erhofft und angegangen, die christliche Existenz prägen, einschließlich der lauernden Gefahr, auf dem Hintergrund der menschlichen Erfahrungsdefizite in der Liebe die Unbegreiflichkeit Gottes als molochischen Abgrund und als Metapher für die Sinnlosigkeit zu begreifen. Karl Rahner präzisiert im Geheimnis Gottes vielmehr auch den Offenbarungsinhalt der Inkarnation. In welchem Verhältnis befindet sich dieses Dogma zur Unbegreiflichkeit Gottes? Geht die abgrundtiefe Unbegreiflichkeit Gottes so weit, diese in Christus erschienene substantielle Selbstzusage Gottes dahingehend zu hintergehen, dass letztlich doch auch dieses Dogma auf dem Meer der Unbegreiflichkeit Gottes aufschwimmt und die darin zugesagte Heilswirkung letztlich nicht „sicher“ ist, weil sie in der Unbegreiflichkeit Gottes noch einmal zur Disposition gestellt werden muss? Dies wäre ein Missverständnis seiner Theologie. Zumal ja zu bedenken ist: Eine solche Totalisierung der Unbegreiflichkeit Gottes auch noch einmal gegenüber den Offenbarungsinhalten wäre für sich ein eigenartiger Zugriff auf Gott, der die Unbegreiflichkeit seiner Zusage mit einer allzu menschlichen Unterstellung totalitärer Unbegreiflichkeit konterkarieren würde.

In Rahners Vorlesungen über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie formuliert Rahner eindeutig: „Daß die hypostatische

⁷⁵ Die kirchliche Sozialgestaltung wird dann beachten, wie dies auch von der einschlägigen Identitätspsychologie und Sozialpsychologie bestätigt wird, dass die Selbstliebe die Bedingung dafür ist, eine starke Identität, theologisch ein starkes Charisma aufzubauen, die dann in der Lage sind, fern von sekundären Abhängigkeiten und Gegenabhängigkeiten, dieses Selbst in der göttlichen Liebe „hinzugeben“; vgl. Fuchs, Brennpunkt Stigma, 218-225.

⁷⁶ Vgl. zum Folgenden auch O. Fuchs, Gottes trinitarischer "Offenbarungseid" vor dem "Tribunal" menschlicher Klage und Anklage, in: Striet (Hrsg.), Monotheismus, 271-295 (hier auch mit entsprechenden Konsequenzen für die Pastoral der Kirche, 289ff.).

Union nicht ein Geheimnis *neben* dem Geheimnis der absoluten Nähe Gottes als des heiligen Geheimnisses ist, sondern die unüberbietbare Gestalt dieses Mysteriums selbst: die ontologisch und existentiell absolute Übergabe an das Heilige Geheimnis, das Gott ist, derart, daß diese Übergabe die eigene Wirklichkeit Gottes selbst ist, in der das Wort Gottes als das *ausgesagte* Geheimnis sich selbst die Antwort ist.⁷⁷ Gott hat sich also in der absoluten Selbstmitteilung an die Kreatur so mitgeteilt, „daß die ‚immanente‘ Dreifaltigkeit die ‚heils-ökonomische‘ wird und darum auch umgekehrt die von uns erfahrene ökonomische Dreifaltigkeit Gottes schon die immanente *ist*. Das will sagen, die Dreifaltigkeit des Verhaltens Gottes zu uns *ist* schon die Wirklichkeit Gottes, wie er *in* sich selbst ist: Dreipersönlichkeit.“⁷⁸

Damit wendet sich Rahner verschärft gegen jede Art von modalistischer Vorstellung dieser Dreipersonalität, also dagegen, „daß die Verschiedenheit dieses Verhaltens bei der Schöpfung und dem natürlichen Verhalten Gottes zur Welt keinen Unterschied in Gott selbst ausmachen würde, sondern dieser Unterschied allein auf der Seite der Kreatur wäre.“⁷⁹ Rahner sieht diese trinitarische Differenz ziemlich scharf, weil er den Hypostase-Begriff nicht als einen gemeinsamen Begriff der drei göttlichen Personen versteht, sondern distinkt in seiner unverwechselbaren Gestalt. So ist es für ihn ein kapitaler Fehlschluss, zu denken, „was *eine* göttliche Hypostase könne, doch auch jede andere können müsse.“⁸⁰ Und weiter: „In Wahrheit ist es aber, was wir in Gott Hypostase nennen, genau das, wodurch jede der drei Personen in je einmaliger Weise von den beiden anderen unterschieden ist, und sonst gar nichts. [...] Wir haben also

⁷⁷ Rahner, *Katholische Theologie*, 94.

⁷⁸ Ebd., 95. Zur Problematik des Rahner'schen „ist“ und zur entsprechenden Differenzierung vgl. P. Weß, *Liebe in Gott und in der Welt*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 107 (1985), 385-398: Weß betont den positiven Selbstwert der Erfahrung des Göttlichen im Menschen und zwischen ihnen (397) und bestimmt von daher das Verhältnis zwischen Gott und Mensch (dargestellt im menschengewordenen Gottessohn) als dialogisch. Nimmt man diesen Zusammenhang ernst, dann gehört zum Dialog nicht nur der Ausdruck der Harmonie, sondern gerade auch die Fähigkeit, den Dialog durch Krisen und Konflikte hindurch nicht abbrechen zu lassen, sondern durchzutragen und zu vertiefen. Zur Weiterführung des Verhältnisses von ökonomischer und immanenter Trinität vgl. E. T. Groppe, *Catherine Mowry LaCugna's Contribution to Trinitarian Theology*, in: *Theological Studies* 63 (2002), 730-763: Auch hier mit der Betonung, dass nicht nur die „Adoration“, sondern auch die „Lamentation“, also die Klage, im Heiligen Geist zur Beziehung Jesu Christi mit Gott gehört (753). Derart geht es um die „Integration of Historical and Ontological Theological Reflection“ (754). Groppe verbindet übrigens diese Einsicht mit der Konzeption des gleichzeitigen Geheimnisses von Wissen und Nichtwissen: So gibt es einiges, was wir hinsichtlich der Gottesgegenwart in der Geschichte behaupten können und gleichzeitig Wahrheiten, die die Abwesenheit von Wissen konstatieren, wie etwa Gott als das absolute Geheimnis (vgl. 758f.).

⁷⁹ Rahner, *Katholische Theologie*, 95; vgl. 96: „Gott als ursprungsloser Ursprung der übernatürlichen Selbstmitteilung, Gott als selbst in der Welt handelndes, sich aussagendes Prinzip und Gott als der bei uns angekommene, mitgeteilte und angenommene Gott besitzen ein und dasselbe Wesen und sind an sich untereinander verschieden, weil sonst die heilsökonomische Differenz in der absoluten Selbstmitteilung an das Kreatürliche in das Kreatürliche allein fallen und es sich also gar nicht um einen Unterschied in der Selbstmitteilung Gottes handeln würde.“

⁸⁰ Ebd., 97.

durchaus das Recht, die immanente und heilsökonomische Trinität zu identifizieren.“⁸¹

Rahner ist hier so unmissverständlich, dass man sich fragt, warum er diesen Gedanken nicht in der narrativen Tiefe ausbuchstabiert, wie sie insbesondere in den Evangelien vorliegt. Dort ist der Mensch gewordene Gottessohn nicht nur das Wort Gottes, das als ausgesagtes Geheimnis sich selbst die Antwort ist, sondern er ist auch der Menschensohn, der als das ausgesagte Geheimnis sich selbst die Frage ist, nämlich die Frage des sterbenden Christus am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ (vgl. Mk 15, 34).⁸²

⁸¹ Ebd., 97. Vgl. dazu auch J. Moltmann, Dogmatische Vorschläge zur Lösung des Filioque-Streitiges, in: L. Vischer (Hrsg.), Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, Frankfurt/M. 1981, 144-152: Auch nach Moltmann kann man „nicht in der Heilsökonomie zeitliche Beziehungen der Trinität anlehnen, die nicht in der trinitarischen Ursprungsbeziehung begründet sind“ (145). Wenn Moltmann dafür plädiert, dass die Einheit Gottes in der Dreieinigkeit der drei göttlichen Personen selbst liegt, ihr also nicht als abstrakter Oberbegriff vorgegeben ist (151), und wenn er gleichzeitig dafür plädiert, dass diese nicht subsummierbare Einheit nur in erzählenden Differenzierungen zugänglich ist (151), holt er die narrative Dimension der ökonomischen Trinität in die innertrinitarischen Beziehungen ein und lässt sie auch entsprechend geprägt sein. So kann er sagen: „Es muß vielmehr eine innertrinitarische Voraussetzung für die zeitliche Sendung des Geistes durch Christus, den Sohn Gottes, geben“ (145). Wird aber der Narrativität derart viel Bedeutung für das Trinitätsverständnis zugewiesen, dann ist auch die fragende Klage des sterbenden Jesus so aufzufassen, dass sie eine Entsprechung in den innertrinitarischen Beziehungen hat. Und wenn es der Heilige Geist ist, der „vom Vater und dem Sohn die Gestalt empfängt“ (149), dann ist es der Heilige Geist in diesen verschiedenen Gestalten selbst, der beide in dieser narrativ repräsentierbaren Weise verbindet, hier den Sohn in der Klage und den Vater im Hinhören auf diese Klage. Das Axiom, dass sich Gott nicht selber widersprechen kann, meint ja gerade jenes Anliegen, dass zwischen ökonomischer und innertrinitarischer Gotteswirklichkeit ein Wahrheits- und Treueverhältnis gegeben ist (vgl. 145). Nimmt man diese Widerspruchsfreiheit ernst, dann etabliert sie in Gott selber allerdings die Spannung des klagenden Widerspruchs zwischen Vater und Sohn, und zwar in und durch den Heiligen Geist, wie er in differenter Weise von beiden Gestalt empfängt. Vgl. zu Moltmann auch J. J. O'Donnel, *Trinity and Temporality*, Oxford 1968, 108-158: Mit dem Hinweis, dass Moltmanns Konzept von einem „model of friendship“ ausgeht und von daher die entsprechende Leidensolidarität entwickelt (158). Kritisch zu Moltmann vgl. P. D. Molnar, *The Function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation*, in: *Theological Studies* 51 (1990), 673-697: hinsichtlich der Distinktheit der göttlichen Personen, die erst als solche die Relationen ermöglichen (und nicht etwa nur bewegliche Überschneidungsorte dieser Relationen sind).

⁸² Christoph Schwöbel betont, dass in der Trinitätstheologie die biblische Selbstidentifikation Gottes (in entsprechenden Erzählungen und menschlichen Erfahrungen) so substantiell wird, dass Gottes Liebe nicht länger als Eigenschaft oder Haltung oder Disposition Gottes verstanden werden kann, sondern als eine ontologische Aussage „about the mode of God's personal being in relation, and in this way love, interpreted on strictly relational terms, can be understood ontologically“ (in: Christoph Schwöbel and Trinitarian Thought, in: Ch. Schwöbel (ed.), *Trinitarian Theology Today*, Edinburgh 1995, 113-146, 132). Die Liebe des menschengewordenen Gottessohns allerdings wird von seiner Solidarisierung mit den leidenden und den sündigen Menschen her ein konfliktöses, sowohl mit Menschen, wie aber auch mit Gott. Liebe ist nicht nur mit Harmonie zu buchstabieren, sondern trägt und umspannt im Ernstfall auch die Krise und den Konflikt. Am Kreuz begibt sich Jesus in die Konfliktgespräche Israels mit Gott hinein: Vgl. B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, Neukirchen-Vluyn 2003. Von daher betont Schwöbel auch nicht nur die „personal communion“ der dreigöttlichen Person, sondern auch ihre „personal distinction“: Die trinitarischen Relationen integrieren beides (vgl. 140). Für die Christologie gilt von

Mündet dieser Gedankengang dann nicht in eine differenzhermeneutische Betrachtung der Trinität, so dass diese sich nicht nur durch Harmonie, sondern auch durch Widerspruch ereignet, um der Menschen willen? So dass von daher das Band des Geistes Gottes, dieser dritten göttlichen Person, in einer diesbezüglich neuen Weise gesehen wird, nämlich dass er nicht nur das ohnehin Harmonische der göttlichen Person zusammenhält, sondern ihre Differenz, um der Menschen und der Geschichte willen? Und solange es diese Geschichte gibt?

Die entscheidende Frage ist nun: Ist diese Differenz angesichts menschlichen Leidens nochmals eine von Gott selbst umfangene, ohne die Differenz im mindesten zu schmälern, sondern um ihr gerade auch von Gott her eine „transzendente“ Würde zu verleihen? Menschliches Leid wird damit nicht vergöttlicht, sondern wird in seiner konstitutiven Gottessferne in einem freiheitlichen Akt von Gott selbst her noch einmal umgriffen. Der Mensch gewordene Gottessohn ist die Manifestation dieses „Umgreifens“. Er trägt das Leid der Menschen eben nicht so in Gott hinein, dass es diesem nicht mehr klagend und anklagend gegenüber stünde. Vielmehr vollzieht er selbst als Menschensohn diese Klage vor Gott, auch eschatologisch! Die Klage des gestorbenen Jesus ist die geschichtliche Vorwegnahme der eschatologischen Solidarisierung des Richters nicht nur mit den Opfern gegenüber den Tätern, sondern auch mit den Opfern gegenüber Gott selbst.⁸³

Das Dogma von Chalkedon, das auf die Ungetrenntheit genauso abhebt wie auf das Unvermischtheit der beiden Naturen in Christus, beinhaltet von daher eine Idiomenkommunikation, die im Zusammenhang menschlichen Leidens und Klagens folgendermaßen gedacht werden darf: Wenn gesagt wird, dass der Menschensohn am Kreuz klagt, dann darf dies auch vom Gottessohn aus gesagt werden, womit gleichzeitig die entsprechende innertrinitarische Beziehung affiziert ist, solange eine solche ambivalente Geschichtlichkeit über den Menschensohn in den Gottessohn hinein reicht.⁸⁴ Die Differenz zwischen Gott und Welt bleibt darin um so mehr erhalten, als ihre Überbrückung als ebenso unmöglich wie durch Gottes Menschwerdung „wunderbar“ realisiert angesehen wird. Wenn das Verhältnis von Gottvater und Gottsohn im Heiligen Geist als dialogisch gedacht werden darf,⁸⁵ dann nehmen angesichts dieser Einsicht der Dialog zwischen Gott und Welt und der innertrinitarische Dialog zwischen der zweiten göttlichen Person und Gottvater im Heiligen Geist nicht nur die Dimensionen der Harmonie, sondern die Dimension einer vom Leiden der Menschen her tief greifenden Differenz gegenüber Gottvater an. Diese Differenz verschärft noch die konstitutive Differenz

daher: „The task of a trinitarian Christology is to show that divine Sonship can be enacted in the historical reality of a human life without reducing it to a mere illustration or a transitory appearance of Sonship“ (141). Dies würde umgekehrt bedeuten, dass die göttliche Sohnschaft dann auch das interaktionale Profil des Menschensohnes aufnimmt.

⁸³ Dass es sich hier um keine „Verewigung des Leidens“ in Gott handeln kann, hat Striet verdeutlicht: Monotheismus, 179ff.

⁸⁴ Vgl. ebd., 169, Anm. 37.

⁸⁵ Vgl. ebd., 170, Anm. 40.

zwischen Gottes ökonomischen und immanentem Dasein. Die Größe der Menschwerdung liegt nicht darin, dass dieser Differenzanteil verkleinert wird, sondern dass er in Christus ungemindert präsent gehalten und zugleich in ihm um der Menschheit willen im kommunikativen Sprechakt des klagenden Widerspruchs gegen Gott mit Gott verklammert wird.⁸⁶

Hier allerdings muss ich, bevor ich fortfahre, innehalten und nochmals die Unterscheidung zwischen systematischen und spirituellen Texten bei Karl Rahner thematisieren, indem ich beide unter dieser Fragestellung zu beachten habe. Denn in den frommen Texten schreitet er die Erfahrungen der Bibel genauso ab wie gegenwärtige Erfahrungen der Menschen in Kirche und Welt. Roman Siebenrock hat immer wieder darauf hingewiesen, dass bei Rahners Theologie die Einheit von dogmatischer und praktischer Theologie ernst zu nehmen ist.⁸⁷ Doch wie sieht diese Einheit methodisch aus? Ich bin gerne bereit, diese Einklage Siebenrocks ernst zu nehmen, sowohl hinsichtlich der pastoralen Erfahrungen Rahners als Ausgangsorte seiner systematischen Reflexionen wie auch hinsichtlich seines eindrucksvollen und differenzierten Bibelbezugs in den spirituellen Texten, mit bewegenden Texten nicht zuletzt zur Passion Jesu Christi und zum Verhältnis dieser Passion sowohl zu Gott selbst wie auch zu uns Menschen. Weil aber Rahner selbst offensichtlich diese beiden Textsorten relativ unvermittelt nebeneinander stehen lässt, stellt sich für uns die Frage nach der Hermeneutik ihrer Verbindung. In ihrer Wichtigkeit sind sie von der Theologie Rahners her jedenfalls als gleich bedeutsam einzuordnen, wenn auch in unterschiedlichen Denkbewegungen. Bei der Lektüre mancher systematischer Texte frage ich mich, warum Rahner die Präzisierungen aus den frommen Texten nicht selbst mit seinen wissenschaftlichen systematischen Überlegungen in einen expliziten Austausch gebracht hat. Manches könnte er, jedenfalls nach meiner Einschätzung, dort dann einfach nicht so sagen, weil in seinen spirituellen Schriften diesbezüglich ein anderer Tenor erfahrbar ist. Im Folgenden lasse ich beides in gleicher Weise nebeneinander stehen, die Betrachtung einiger einschlägiger systematisch-theologischer Texte und die Einsicht in einige Texte aus dem spirituellen Bereich.

Ich kann sie stellenweise nicht miteinander in Einklang bringen. Vielleicht ist dies auch nicht notwendig, sondern ein weiterer Verweis darauf hin, dass es drei Möglichkeiten gibt, Rahner zu begegnen, bei gleichzeitigem Bewusstsein der jeweiligen Begrenzung: Einmal in seinen systematisch-theologischen Texten, dann in seinen spirituellen Texten, und schließlich in dem nicht immer einfachen Versuch, ihn „integriert“ wahrzunehmen. Harmonisierungsversuche sind im letzten Fall genauso abzulehnen wie die Isolierung einer Textsorte gegenüber der anderen, es sei denn, man tut dies aus explizit methodologischen Gründen, nämlich um aus heutiger praktisch-theologischer Kompetenz dem systematisch-theologischen Rahner zu begegnen und seine diesbezüglichen zum Teil scharfen Her-

⁸⁶ Eine literarische Ahnung dieses innertrinitarischen Streits findet sich bei Felix Mitterer, *Krach im Hause Gott. Ein modernes Mysterienspiel*, Innsbruck 1994.

⁸⁷ Vgl. Siebenrock, *Seelsorge*.

ausforderungen nicht vorschnell durch seine spirituellen Schriften zu mitigieren.⁸⁸

4.2 Ein leidloser Gott?

Rahner wird in den Schriften zur Theologie Band 15⁸⁹ massiv gegen Hans Urs von Balthasar und Jürgen Moltmann Stellung nehmen und mit dem Argument dagegen halten, dass Leid, Tod und Endlichkeit der kreatürlichen Wirklichkeit Jesu „diesseits des unendlichen Abstandes zwischen Gott und Kreatur auf der kreatürlichen Seite des Gottmenschen (stehen); der ewige Logos in seiner Gottheit aber könnte als solcher keine Geschichtlichkeit, keinen gehorsamen Tod erleiden.“⁹⁰ Später wird er es einmal, von ihm selbst als primitiv zugegeben, in einer Interviewpassage so formulieren: „Aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.“⁹¹ Hier überholt die Unbegreiflichkeit Gottes eindeutig jede Möglichkeit, die Idiomenkommunikation zwischen Gottessohn und Menschensohn auch trinitarisch ernst zu nehmen. Rahner besteht darauf, dass nur der Deus impassibilis et immutabilis eine „wirklich tröstende Bedeutung“ haben könne.⁹² Meiner Meinung nach übertreibt Rahner hier die gegnerische Position mit dem „genauso“ im gleichen Maße wie er hier die Wirklichkeit seines eigenen Satzes unterschätzt, nämlich dass die immanente und heilsökonomische Identität zu identifizieren seien und dass das kreatürliche Verhalten Christi auch einen Unterschied in Gott mache.

Zwar fügt Rahner ausdrücklich in der erwähnten Interviewpassage hinzu, dass der Tod Jesu eine Bedeutung für Gott hat, doch wüsste man gerne, worin diese Bedeutung liegt, wenn sie nicht in einem, natürlich nur von unserem eigenen Sprachvermögen her formulierbaren, Affiziertsein

⁸⁸ S. o. Anm. 3. Die Rezeption Rahners, die ihn in all seinen Texten ernst nehmen will, muss also eine explizite Hermeneutik entwickeln, in der sie beide Textsorten sich gegenseitig erschließen und/oder widersprechen lässt. Sie braucht damit einen eigenen Begriff im Verhältnis von in Texten auffindbarer spiritueller Praxis auf der einen und spekulativen theologischen Überlegungen auf der anderen Seite. Ich finde es faszinierend, dass und wie Roman Siebenrock als systematischer Theologe auf diesem praktisch-theologischen Zusammenhang in der Rahner-Rezeption besteht und derart auch das Gespräch zur pastoraltheologischen Wahrnehmung von Rahners spirituellen Schriften das Gespräch aufnimmt. Ähnliches gilt für das explizitere Verhältnis in Rahners spirituellen Schriften zur „Praxis“ der Bibel, wofür es tatsächlich in den wissenschaftlich-spekulativen Schriften kaum einen Widerhall dahingehend gibt, dass dort diese Begegnung auf das Niveau der Auseinandersetzung mit der Fachexegeese gehoben würde. Nirgendwo darf dabei aber das Missverständnis aufkommen, als würden die systematischen Überlegungen eher in den Wissenschaftsbereich gehören als die spirituellen Schriften. Sie sind in jedem Fall auch für die wissenschaftliche Reflexion grundlegend und bedeutsam.

⁸⁹ K. Rahner, *Jesus Christus – Sinn des Lebens*, in: *Schriften zur Theologie Band 15*, 206-212, 212.

⁹⁰ Ebd., 212.

⁹¹ K. Rahner, *Im Gespräch*, Band 1 (hrsg. von P. Imhoff und H. Biallowons), München 1982, 246.

⁹² J.-H. Tück, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, Paderborn 1999, 206.

zu suchen ist.⁹³ Ich stimme in diesem Zusammenhang Roman Siebenrock vollständig zu, wenn dabei nicht im strengen Sinne des Wortes „Leiden“ Gott eine Eigenschaft oder eine reale Bestimmung zugeschrieben werden kann, vor allem, weil man dann tatsächlich nicht mehr sagen kann, dass Gott die Macht und Allmacht hat, Jesus vom Tod aufzuerwecken und am Ende der Zeit durch das Gericht hindurch eine neue Erde ohne Leid und Sünde aufrichten zu können. Ich frage mich allerdings, ob das Anliegen, ein Mindestmaß von Kohärenz in der Gottesrede zu wahren, nicht von der anderen Seite her die Unbegreiflichkeit Gottes unterläuft, die, unvorstellbar für uns, den Widerspruch zwischen göttlicher Allmacht und den Erscheinungsformen göttlicher Ohnmacht in dieser Welt nicht einfachhin zwischen Gott und Mensch, zwischen Gott und Jesus aufdividiert, sondern, bei allem Nichtvermischthein, doch auch ungetrennt zwischen Gott und Mensch sein lässt.

Außerdem lässt Rahner *hier* die Bibel nicht aussprechen. Zwar freut sich Rahner immer, wenn er etwas ausgedacht hat, dass es „auch durchaus biblisch“ sei, doch ist der narrativ differenzierte Bibelbezug bei ihm kein für das dogmatische Denken konstitutiver. Jedenfalls übersieht Rahner die biblische Botschaft jener Texte, in denen von Gottes mitleidvoller Barmherzigkeit aus gesprochen und erzählt wird. Sie finden keinen Einlass in seinen diesbezüglichen Diskurs. Hier zeigt sich insgesamt eine eigenartige Inkonsistenz, was das Verhältnis von Praxis und Dogma, von Glaubenserfahrung und Theologie anbelangt: So ist in der heils- und glaubensgeschichtlichen Erfahrung der Bibel und der Kirche die immanente Dreifaltigkeit immer schon gegeben, und er sagt dazu: Dass zu dieser Glaubenserfahrung „freilich immer das konkrete Wort der Schrift selbst als ein Konstitutiv gehört“, doch scheint das Wort der Schrift vornehmlich „nur“ ein Konstitutiv der Glaubenserfahrung, nicht aber der wissenschaftlichen Theologie zu sein, jedenfalls was die fachexegetische Wahrnehmung der Texte anbelangt.⁹⁴ Rahner schätzt diese Erfahrung hoch ein, er beteuert dies immer, bis zur Formulierung hin, dass die Praxis der Liebe erst die Hingabe an den unbegreiflichen Gott ermöglicht, und insofern „diese absolute Nähe uns schon immer gerade in der Konkretheit der Inkarnation und der Gnade gegeben ist.“⁹⁵ Und Rahner weiß auch, dass

⁹³ Diesen Hinweis verdanke ich Roman Siebenrock, mit ausdrücklicher Zustimmung, dass man diese Ergänzung nicht, wie in einem Großteil der einschlägigen systematisch-theologischen Literatur, wie ich sie konsultiert habe, unterschlagen darf.

⁹⁴ Vgl. Rahner, *Katholische Theologie*, 95.

⁹⁵ Ebd., 98. Wenn nach Rahner die heils- und offenbarungsgeschichtliche Trinität die „immanente“ ist und wenn „nämlich Gott selbst als das bleibende heilige Geheimnis, als der unumfassbare Grund des transzendierenden Daseins des Menschen nicht nur der Gott unendlicher Ferne ist, sondern der Gott absoluter Nähe in wahrer Selbstmitteilung sein will und so in der geistigen Tiefe unserer Existenz wie auch in der Konkretheit unserer leibhaftigen Geschichte gegeben ist“ (K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Br. 1976, 142 bzw. 141), dann ist dieses Verhältnis sicher nicht nur von der immanenten zur ökonomischen, sondern auch von der ökonomischen zur immanenten Trinität her durchzubuchstabieren. Ansonsten könnte es schwerlich eine „absolute Nähe“ Gottes sein. Gerade Rahner hat in seinen spirituellen Texten eindrucksvolle Passagen dieser Nähe Gottes vor allem auch im Leiden formuliert.

von den Thesen seiner Theologie diese Erfahrung nicht deduziert werden kann.⁹⁶

Doch letztlich vollzieht er nicht sein eigenes Programm, wenn er einerseits davon spricht, dass die Theologie den inneren Zusammenhang der Erfahrungen der Inkarnation und Gnade expliziert: „So aber läßt sich doch auch erkennen, daß diese Geheimnisse wirklich einen inneren Zusammenhang untereinander, und zwar als Mitteilung der absoluten Nähe des Urgeheimnisses, haben.“⁹⁷ Rahner schreitet andererseits diese Erfahrungen aber nicht tatsächlich ab, vor allem nicht die biblischen.⁹⁸ So läßt er uns praktische TheologInnen letztlich darin allein, wie denn Konkrektion der Erfahrung in Bibel und Kirche und Dogma, wie Praktische Theologie und Systematische Theologie zusammenhängen. Am Beispiel der narrativen Abschreitung des Inkarnationsgeschehens würde deutlich werden, dass Christus nicht nur die liebevolle Antwort dem unbegreiflichen Gott gegenüber, sondern auch die aus dem Leiden der Welt heraus schreiende Frage ihm gegenüber darstellt. Ist dieses Handeln und Leiden Christi so wenig wert, nur ein Akzidenz des Seins der zweiten göttlichen Person zu sein? Erkenntnistheoretisch gewendet: Besiegt die christologische Seinserkenntnis die reale Praxis Jesu Christi? Der christliche Glaube allerdings glaubt über die Wahrhaftigkeit des Mensch gewordenen Gottes auch an die entsprechende Wahrheit Gottes selbst. Von daher lassen sich entscheidende Rückschlüsse auf das Selbst Gottes anstellen, insofern in ihm etwas von dem vorhanden ist, was er uns gibt.

Ich will den Streit zwischen Rahner und Urs von Balthasar hier nicht referieren, sondern nur andeuten, dass Rahner hier zudem nicht konstruktiv

⁹⁶ Rahner, *Katholische Theologie*, 98.

⁹⁷ Ebd., 99.

⁹⁸ Zur Notwendigkeit der Rebiblisierung der Dogmen vgl. P. Weß, „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20). Für die Rückkehr zur biblischen Sicht der Transzendenz Gottes, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 3 (1999), 70-89; Ders., *Christologie in der Spannung zwischen biblischem Kerygma und konziliarer Lehre*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 120 (1998) 1, 75-84: Allerdings darf man wohl nicht so weit gehen, die Einsichten des Dogmas in der biblischen Narrativität „aufzulösen“. Denn immerhin substantiiert das Dogma das kirchliche Bekenntnis und ist seinerseits per se geeignet, mit allen intellektuellen und konzeptionellen Fähigkeiten ebenfalls tiefere Einsichten zu vermitteln. Vgl. dazu auch F. J. van Beeck, *Trinitarian Theology as Participation*, in: S. T. Davis, D. Kendall / G. O'Collins (eds.), *The Trinity*, Oxford 1999, 323-325: Der Autor bringt unter diesem Stichwort ebenfalls das Dogma mit den entsprechenden biblischen Geschichten in Verbindung und beklagt, dass ein Ausfall dieser Verbindung vor allem auch eine Missachtung der jüdischen Schriften in der Bibel, also des Alten Testaments sei (323ff.). Diese Bemerkung ist interessant, weil sie verdeutlicht, dass es auch im Kontext der vom Judentum absolut nicht akzeptablen christlichen Trinitätsvorstellung eine inhaltliche Verbindung zwischen Trinitätsglauben und den Selbstidentifikationen Jahwes im Alten Testament gibt. Aus dieser Perspektive gibt es vor allem hinsichtlich der Klagespiritualität eine intensive Kontinuität zwischen Judentum und Christentum, insofern die Klage gegen Gott durch Christus in Gott selber Substanz gewinnt. Vgl. A. Hunt, *Psychological Analogy and Paschal Mystery in Trinitarian Theology*, in: *Theological Studies* 59 (1998,) 197-218: Hunt interpretiert Balthasars Konzept als eine neue und notwendige Verbindung von systematisierender Dogmatik und sowohl mit biblischer Narrativität wie auch mit gegenwärtigem Leben verbundenen Erfahrungen: „God is in the paschal mystery what God is eternally“ (204, vgl. auch 215 mit dem Anliegen, „systematic trinitarian theology“ mit „the events of salvation history“ zu verbinden).

genug auf die lehramtliche Formel zugeht, dass „einer aus der Trinität gelitten hat“ (DH 401, 432).⁹⁹ Es scheint so zu sein, als sei es nicht die Erkenntnis, sondern der Wille von Karl Rahner, Gott in seiner Unerforschbarkeit vom Leiden wegzuhalten. Aber ist dies nicht selbst ein massiver Zugriff, auch wenn er sich in der Semantik der Unbegreifbarkeit Gottes ereignet? Und zudem noch einer, der die biblisch bezeugte Affizierbarkeit Gottes unterschlägt?¹⁰⁰ Wenn es schon die freie Selbstbestimmung Gottes ist, Mensch zu werden, kann es nicht auch die freie Selbstbestimmung Gottes sein, ohne ihn mythologisch zu vermenschlichen, „dass Gott sich selbst zum Leiden bestimmt hat und diesem unbedingten Selbsteinsatz *pro nobis* eine eminent tröstende Bedeutung zukommen kann...“?¹⁰¹ Und wird nicht biblisch übersehen, dass Jahwe affizierbar ist und dass der Auferstandene mit seinen Wundmalen in seine Herrlichkeit zurückkehrt? Dadurch, dass Gott den Auferstandenen mit seinen Wundmalen (vgl. Lk 24,39-40;¹⁰² Joh 20,25.27-28), mit seinem Martyrium in sich hinein holt, holt er das Leiden der ganzen Menschheit, das Martyrium unserer Geschichte in sich hinein.¹⁰³

Alle Klagen der Menschen werden vom gemarterten Gekreuzigten in Gott selbst gegen sein eigenes Herz ausgesprochen. Was Jesus in der Geschichte war, bleibt er also in Gott selbst. Hätte der trinitarische Gott nicht eine unerschöpfliche, weil göttliche Kraft, dieses Leiden zu ertragen, es müsste ihn zerreißen. Die Passion Gottes mit den Menschen ist also keine schwächliche Angelegenheit, sondern ein Beweis der unendlichen solidarischen Liebes- und Lebensmacht des trinitarischen Gottes. Denn alles Leid der Erde befindet sich in ihm und findet auch in ihm statt. Davon sind nunmehr auch die innertrinitarischen Beziehungen betroffen.¹⁰⁴ So wird der dreieine Gott zur Offenbarung seiner Leidempfindlichkeit mit den Leidenden und seiner Versöhnungsbereitschaft mit den Bösen. Sicher: Gott geht in dieser Leidempfindlichkeit nicht auf. Die Ableh-

⁹⁹ Im Sinne der nicht nur christologisch, sondern auch trinitarisch zu rekonstruierenden Idiomenkommunikation: Brief von Johannes II. an die Senatoren von Konstantinopel März 1535, verdeutlicht auf dem Zweiten Konzil von Konstantinopel 553: Es ist zu glauben, „dass unser im Fleisch gekreuzigter Jesus Christus wahrer Gott und Herr der Herrlichkeit und einer der Heiligen Dreifaltigkeit ist“ (DH 432).

¹⁰⁰ Vgl. Tück, *Christologie*, 209.

¹⁰¹ Tück, *ebd.*, 206.

¹⁰² Nach Lk 24,26 ist der Auferstandene, der den Jüngern vom Himmel aus begegnet, bereits in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen. Auch wenn Paulus vom pneumatischen Leib spricht und damit die etwas massive Leiblichkeit des Auferstandenen bei Lukas zurücknimmt, verteidigt er doch in 1 Kor 15 gegenüber den enthusiastischen Gläubigen in Korinth die Leiblichkeit des Auferstandenen. Diese Leiblichkeit ist die Bedingung dafür, dass die Wundmale sichtbar sind.

¹⁰³ Darin kann man die christologische Kontur der Hoffnung sehen, dass das unbegreifliche Geheimnis Gottes an seinem tiefsten Grund unendliche Liebe ist.

¹⁰⁴ Vgl. dazu auch G. O'Collins, *The Holy Trinity: The State of the Questions*, in: *Trinity 1-25: „But it is another thing to expound the crucifixion as not only affecting but even shaping the inner life of the tripersonal God“* (5). Vgl. auch R. Vosloo, *The Gift of Participation: On the Triune God and the Christian Moral Life*, in: *Scriptura 79* (2002) 93-103. Vosloo präzisiert direkt den Partizipationsbegriff mit der Fähigkeit, für und mit anderen zu leiden (79). Erst dann handelt es sich um eine wechselseitige Partizipation (98), mit Replik auf Bonhoeffer 102.

nung des Patripassionismus signalisiert den Zusammenhang, dass der unendliche Schöpfergott darüber hinaus unendlich mehr und anderes ist. Doch ist die Trinitätstheologie zugleich dafür der Ausdruck, dass mit dem zurückgekehrten Sohn Gottes in Gott selbst ein substantielles Bewusstsein¹⁰⁵ für das Leiden der Menschheit gegeben und präsent ist und dass diese im Gottessohn gegebene Präsenz wohl kaum das darin repräsentierte Leiden der Menschheit aus den innertrinitarischen Beziehungen heraus hält.¹⁰⁶ Vielmehr ist es der Geist nach Römer 8,26 selbst, jener Geist, der auch Vater und Sohn verbindet, der mit der Schöpfung seufzt.

Hier handelt es sich auch um ein praktisch-theologisches Problem. Denn was trägt uns? Was trägt uns in dem, was Rahner uns in unsere eigene Spiritualität hineinschreibt, nämlich im Scheitern durchzuhalten? Wir leben ja nicht nur in einer Zeit der *Banalisierung* Gottes, demgegenüber die Unbegreiflichkeit Gottes, wie sie Rahner entwickelt, ein unbedingt notwendiges gegenläufiges „Denkmal“ darstellt, sondern wir leben auch in der Zeit der *Apathie*, der progressiven Unfähigkeit, aus Mitleid heraus solidarisch zu sein, und zwar über den Eigennutz hinaus. Woher kommt die Kraft dazu? Jan Heiner Tück schreibt: „Es geht also nicht darum, *menschliches* Leid auf Gott zu übertragen, sondern darum, das theologische Datum ernst zu nehmen, dass *Gott* sich selbst im Gekreuzigten als Mitbetroffener gezeigt hat.“ Ist es nicht gerade diese Mitbetroffenheit, im Sinne von Bonhoeffer, der leidende Gott, der hilft? Kann vielleicht gar, ohne jegliche Unterstellung, die Leidlosigkeit Gottes im jetzigen Kontext „als theologische Verdoppelung der gravierenden Apathie einer spät-modernen Erlebnisgesellschaft“ missverstanden werden?¹⁰⁷ Wie sind heute die entsprechenden Zeichen der Bibel mit den Zeichen der Zeit in Verbindung zu bringen?

Hat Gott sich nun real auf die Geschichte und ihr Leiden eingelassen, oder handelt es sich dann doch, in der hypostatischen Union des Gottessohnes, um ein, was die ganze Beziehung anbelangt, Schmierentheater, wonach genau das nicht stattfindet, was Rahner behauptet, nämlich dass das, was in der Inkarnation geschieht, auch in Gott geschieht, wobei die gleiche Semantik selbstverständlich nicht die Analogizität des Zusammenhangs verdecken darf. Aber dass es in Gott, repräsentiert durch die zweite göttliche Person, die nach Mt 25 durch die ganze Geschichte hindurch in allen Leidenden begegnet, eine Resonanz auf die liebevolle Wahrnehmung dieser Welt gibt, so dass er in einer für uns nicht vorstellbaren, aber in den biblischen Texten immer erzählbaren Weise

¹⁰⁵ Vgl. Striet, *Monotheismus*, 180. 193f.

¹⁰⁶ Es geht hier also überhaupt nicht darum, das Leiden der Menschen „theologisch zu bemänteln“, indem es „als Geschichte des leidenden Gottes interpretiert“ wird, und auch nicht darum, dass Gott das Leiden der Menschen nicht fundamental achten würde, wenn er es mitleiden würde, vielmehr achtet Gott das Leiden der Menschen um so mehr, als er es in Jesus Christus selbst erlitten hat, so dass von daher die Frage zu klären ist, welchen Bezug er zu den „bitteren Klagen der Menschen“ hat und wie Gott die in Christus angenommene leidvolle Geschöpflichkeit des Menschen „auf gottgemäße Weise mitfühlen kann“: Vgl. zu diesen Zitaten B. Nitsche, *Gott als Menschheitsthema?*, in: *zur debatte* 34 (2004), 3, 4-6, 5.

¹⁰⁷ Tück, *Christologie*, 208.

selber davon „betroffen ist“, dies scheint mir eine elementare Frage für die Pastoral und für die Zukunft der Kirche zu sein.

Nach Auschwitz, nach den vielen Völkermorden und während der Völkermorde, die gegenwärtig stattfinden, kann menschliches Leiden und das Leiden, das diejenigen auf sich nehmen, es zu verringern, nicht aus Gott ausgelagert werden. Er könnte uns, in all seiner Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit, dann vielleicht doch eher gestohlen bleiben. Wir können in Zukunft, wollen wir selber leid- und auch schuldsensibel sein, das Problem nicht offen lassen, wie das Leiden und Sterben des Sohnes Gottes am Kreuz mit der prinzipiellen Leidensunfähigkeit Gottes zusammen zu denken sei.¹⁰⁸ Wir können es ohnehin nicht lösen, sondern sind darauf angewiesen, diese Differenz in Gott selbst ein „Problem“ sein zu lassen. Selbstverständlich ist damit keine Theodizee-Antwort gegeben, vielmehr ist sie verschärft, weil nun auch der Gottessohn in Gott selber das Mitleiden und die Frage nach dem Leiden aufrechterhält. Gott stellt sich selbst den Auswirkungen jener Unergründlichkeit, dass er die Welt so und nicht anders geschaffen zugelassen, letztlich dann doch gewollt hat.

Dabei geht es nicht um eine Erlösungsbedürftigkeit Gottes, sondern es geht um das Verhältnis dieses Schöpfers zu der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen. Und es geht nicht um univoke Direktaussagen über das Leiden Gottes, sondern um das Ernstnehmen des Analogieprinzips¹⁰⁹ auch in dieser Hinsicht, und nicht um seine Auslöschung.¹¹⁰ Denn dadurch würde die Chalcedonensische Formel zerstört, nämlich das Ungetrenntsein. Auch das Äquivokationsmodell greift hier nicht, weil es „die Entsprechung zwischen Gottes Geschichtshandeln und seinem inneren Wesen nicht mehr deutlich zu machen vermag“.¹¹¹ Aber gerade eine solche prinzipielle Differenz (Getrenntheit) kann es ja gerade nach Rahner nicht geben.

Hier muss von Seiten der Praktischen Theologie eingeklagt werden, was Hans Blumenberg in seiner „Arbeit am Mythos“ hinsichtlich der Geschichtswissenschaft formuliert: „Das Phänomen auf der Ebene der Erzählbarkeit oder Bildbarkeit zu halten, ist durch keine theoretische Luzidität überflüssig geworden...“¹¹² Gilt vielleicht auch für Rahner das Dilemma, das Blumenberg für die christliche Dogmengeschichte analysiert: „Das Dilemma der christlichen Dogmengeschichte liegt darin, einen trini-

¹⁰⁸ Vgl. J. H. Tück, *Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte?*, in: Striet (Hrsg.), *Monothismus*, 199-237, 204ff.

¹⁰⁹ Hier ist davor zu warnen, dass Analogie parallelsichtig verstanden wird und nicht auch eine negative Dialektik enthält, die im Sinn des vierten Laterankonzils von jener Hilflosigkeit ausgeht, die Responsfähigkeit Gottes auf das Leiden der Menschen zwar so substantiell zu sehen, dass von einem „Leiden“ Gottes in dem Gottessohn selbst gesprochen wird (wie auch anders?), zugleich aber die radikale Unähnlichkeit in der Ähnlichkeit mitzubehaupten. Gott soll nicht ins Leiden der Menschen hineingezogen werden, sondern vielmehr geht es darum, Gott in seiner Göttlichkeit als einen erst zu nehmen, für den der Tod Jesu und aller Menschen eine Bedeutung hat, und diese Bedeutung mit der Semantik des Leidens zu ertasten.

¹¹⁰ Ebd., 14.

¹¹¹ Ebd., 15.

¹¹² H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979, 294.

tarischen Gott zu definieren, aus dessen Pluralität keine mythische Lizenz folgen darf,¹¹³ wobei mit dieser Lizenz die gegenseitige Freiheit von biblischen und gegenwärtigen Geschichten gemeint ist, in der Rezeption der Geschichten des Heiligen Buches unterschiedliche Geschichten von Gott zu erzählen und auch sich selbst auf ebenso konkrete wie einmalige Geschichten mit ihm einzulassen.¹¹⁴ Selbstverständlich kann zwischen Geschichten verglichen, können Typologien und Abstraktionen bis hin zu systematisch-spekulativen Formulierungen an der kommunikativen und reflexiven Vernetzbarkeit dieser Geschichten erarbeitet werden, doch bleiben alle diese Entwürfe selber wieder „in Geschichten verstrickt“.¹¹⁵ Diese Verstrickung gibt es aber gerade in den geistlichen Texten Rahners.

4.3 Gottes Nähe zum Leiden

Wie oben bereits angedeutet, ergibt der Einblick in einige Texte aus den spirituellen Schriften Rahners ein ziemlich anderes Bild hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Leiden.¹¹⁶ In der Meditation „Am Ölberg“ in den „Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch“¹¹⁷ geht es Rahner in einer doppelten Weise um ein zutiefst empathisches Verstehen: Einmal darin, dass die Hörer der Meditation sich mit ihrem ganzen Einfühlungsvermögen hineinbegeben können in die Agonie Christi, zum anderen um die Empathie Christi selbst, wie er in einer in der Verbindung von Gottes- und Menschensohn nochmals radikalisierten Weise das menschliche Leid und die Gottverlassenheit erfährt. Alles ist gewissermaßen nach innen wie nach außen auf Empathie, auf Mitgefühl angelegt. „Wir sollten jetzt zu verkosten suchen, wie sich der menschengewordene Logos in seiner menschlichen Innerlichkeit dem ihn Überwältigenden öffnet und wie er dadurch das absolute Leiden so zu seiner Tat macht, daß er es nicht mehr als etwas Zusätzliches, in sein eigentliches Dasein noch nicht Integriertes erlebt, sondern als ein ihm innerlich Anverwandelteres.“¹¹⁸ Das Leiden ist dem ganzen Dasein eingefügt: „Jesus ist gleichsam sein Leiden und trägt es nicht nur mit sich herum.“¹¹⁹ Die Dialektik von Gottesnähe und Gottverlassenheit Jesu bringt Rahner wie folgt ins Wort: „Die Gottesnähe Jesu muß folgerichtig als die eigentliche Bedingung dafür angesehen werden, daß er sein Eingehen in die Welt, die als die sündige vor dem verdammenden Gericht Gottes steht, schließlich als die Gottverlassenheit der Agonie erfahren muß.“¹²⁰ Hier zeigt sich im Gottessohn eine eigenartige Dialektik von Gottesnähe und dem Leiden an der Gottesferne.

¹¹³ Ebd., 290.

¹¹⁴ Vgl. dazu O. Fuchs, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004, 228ff.

¹¹⁵ Vgl. W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Wiesbaden 21976.

¹¹⁶ Es ist nicht ganz einfach, derart Rahner mit Rahner zu korrigieren. Beides muss wohl stehen bleiben, ist nicht zu synthetisieren und auch nicht kompromisshaft zusammenzubringen. Beides gilt als Herausforderung, sowohl für das integrale Rahner-Verständnis, wie auch für die systematisch- und praktisch-theologische Reflexion.

¹¹⁷ Rahner, *Betrachtungen*, 218-227.

¹¹⁸ Ebd., 221.

¹¹⁹ Ebd., 222.

¹²⁰ Ebd., 224.

In der Meditation „Vom Ölberg ans Kreuz“¹²¹ vertieft Rahner die Verbindung von Gottessohn und Leiderfahrung: Er lässt keine Zweifel darüber, dass beides auch zur Identität des Auferstandenen gehört: „Dieser Menschensohn, den wir alle mit Dornen gekrönt, geschlagen und angegeifert haben, den wir zu richten wagten, den wir so zuschanden werden ließen, daß er weggeworfen wurde, weil er eklig geworden war – der wird uns in alle Ewigkeit anblicken, freilich als Verkklärter, aber doch als jener, der die Passion in die Glorie eingetragen hat. Und dieses Antlitz, das uns ewig anschauen wird, ist das Antlitz Gottes selber.“¹²² In diesem Leid steht Jesus selbst der Unbegreiflichkeit Gottes gegenüber und sagt sein Ja dazu.¹²³

Blicke ich von daher in „Die sieben letzten Worte Jesu“,¹²⁴ so kommt hier deutlich zum Ausdruck, dass dies kein kontinuierlich-harmonistisches Ja ist, sondern dass es in sich sehr verschiedene Anteile enthält, auch die klagende Frage im vierten Wort des Psalms 22 in Mt 27,46. Hier verdeutlicht Rahner, dass auch noch die Verzweiflung zum Gebet zu werden vermag und verschärft damit eigentlich die Klage, die ja, ins Wort gehoben, eigentlich schon die Verzweiflung hinter sich gelassen hat.¹²⁵ Es gibt keinen tieferen Abgrund gegenüber dem Vater, auch wenn über diesen Abgrund hinweg gerufen werden darf. Und so endet das siebte Worte (Lk 23,46) „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“ in die faszinierende Formulierung: „Jetzt ist nichts mehr schwer, sondern alles leicht, und alles ist Licht und Gnade. Und alles ist Geborgenheit am Herzen Gottes, wo man alles Schwere ausweinen kann und der Vater dem Kind die Tränen von den Wangen küßt.“¹²⁶ Im Exerzitienbuch liest sich das so: „Der letzte Sinn der erschreckenden Vielfalt der von Gott geschaffenen Dinge und seine tiefste Aussage über sie ist das Herz, in dem seine Liebe leibhaftig durchbohrt wurde.“¹²⁷

Die Gegenwart des Leidens bezieht sich aber nicht nur auf den irdischen Jesus, sondern auch auf den erhöhten Christus und damit auf jene zweite göttliche Person, wie sie „in Gott“ lebt. „Die irdische Oberfläche deines Lebens ist zwar vergangen. Du [...] hungerst und dürstest nicht mehr...“¹²⁸ Hier könnte man, wenn das „zwar“ nicht wäre, nicht Replik auf Mt 25 einwenden, dass die dortige Aussage, dass Jesus Christus in den Leidenden begegnet, nicht eine metaphorische, sondern eine realpräsentische Aussage sei. Doch meditiert Rahner weiter: „Dein zeitlich-menschliches Leben ist vergangen, aber dabei ist es in Gott eingegangen. Und darum ist es im Tiefsten Gegenwart geblieben. Denn dein menschliches Leben ist jetzt ganz vereint mit dem ewigen Gott, dem

¹²¹ Ebd., 228-234.

¹²² Ebd., 234.

¹²³ Vgl. ebd., 239: In der Meditation: Der Kreuzestod unseres Herrn, 235-244.

¹²⁴ Vgl. Rahner, Gebete des Lebens, 62-95.

¹²⁵ Vgl. ebd., 69f.

¹²⁶ Ebd., 75. Vgl. auch Rahner, Betrachtungen, 240: „Am Kreuz hat für Jesus das Aushalten der Unbegreiflichkeit Gottes den Höhepunkt erreicht. Dies steht so dicht zu seinem Dasein, daß sein Leben im tödlichen Schrei [...] ausrinnt.“

¹²⁷ Ebd., 243.

¹²⁸ Rahner, Gebete des Lebens, 77 (im Abschnitt: Die Gegenwart Jesu und seines Lebens, 76-82).

Ursprung aller Dinge... In der ewigen Weisheit und Liebe Gottes selbst kann dein Herz immer die göttliche Gegenwart deines vergangenen Lebens sehen, lieben, bejahen und umfassen, weil darin dieses Leben seine reine Gegenwart hat. Aber auch in deinem Herzen selbst, oh Jesus, ist dein vergangenes Leben eigentlich immer noch Gegenwart.¹²⁹

Jesu Leiderfahrungen sind also in Gott gegenwärtig, und sie sind dies, weil sie im Herzen Jesu selbst gegenwärtig sind. „Und darum ist es (das menschliche Leben Jesu, O.F.) auch in dir, nicht bloß in Gott, Gegenwart geblieben. Der du in deinem Leben geworden bist, der bist du jetzt und in Ewigkeit. [...] Deine Tränen sind versiegt. Aber jetzt bist du, wie einer nur sein kann, der einmal geweint hat und dessen Herz nie mehr vergessen kann, warum er weinte... Dein irdisches Leben und Sterben ist vergangen, aber was darin wurde, ist in dir Ewigkeit und ist darum unter uns Gegenwart: Gegenwart der Ewigkeit ist hier die Tapferkeit deines Lebens, die alles überwunden hat, die Liebe, die dieses Leben formte und verklärte. [...] So bist du jetzt unter uns; und was du warst und was du lebstest und littest, ist darum unter uns Gegenwart.“¹³⁰ Und damit schließt nun Rahner doch an Mt 25 an und gelangt damit in ein spirituelles Einverständnis: „Leben und Sterben Jesu, immerbleibende Gegenwart in der himmlischen Endgültigkeit deines in diesem Leben und Sterben geformten Herzens, wir beten dich an.“¹³¹

Rahner ist zwar auch hier um eine Distinktheit im erhöhten Herrn gegenüber seiner historischen Existenz bemüht, indem er dessen Leiden nicht einfachhin mit dem Leiden des Auferstandenen identifiziert. Er formuliert das Leiden des erhöhten Herrn im Modus der Erinnerung an das Gelittenhaben, der allerdings so präsentisch zu verstehen ist, dass es in seinem Herzen „eigentlich immer noch Gegenwart“ und dass er von daher *jetzt* mit seinem menschlichen Sein, mit seinem Herz, bei uns ist.¹³² Es geschieht durch seine Gnade und durch den Heiligen Geist, dass seine Passion in unserem Leben neue Gestalt gewinnt. „Du mußt unvermeidlich auch

¹²⁹ Ebd., 78.

¹³⁰ Ebd., 80.

¹³¹ Ebd., 81-82. Ähnlich betet Rahner auch im Abschnitt „Die Gegenwart des Ölbergleidens Jesu“: „Dein menschlicher Geist sieht auch jetzt noch in der Glorie des Himmels den ewig unveränderlichen Willen des Vaters, der deinem Leben die Ölbergstunden bestimmt hat. Dein Herz betet auch jetzt noch diesen Willen des Vaters an.“ Wenn Rahner dann allerdings sagt, dass, was damals erlebt und erlitten ist, nun vergangen sei, scheint er dieses damalige und in Gott gegenwärtige Gebet Jesu, das dann auch die Elemente dieses Betens aus dem Jesusleben enthalten dürfte, zurückzunehmen, wenn nicht dann doch zu lesen wäre: „Aber was du gerade damals erlebt und erlitten hast, hat dein Herz geformt, und darin ist es geblieben, und so bist du bei uns“ (83). Wenn das Herz des Erhöhten derartig geformt ist, dann muss man diese Erinnerung als eine substantielle Identitätsbeschreibung des erhöhten Herrn annehmen, die das Vergangene immer wieder innertrinitarische und trinitarisch-ökonomische Gegenwart sein lässt. Ansonsten könnte die Bitte „Laß uns unser Leiden erkennen als Teilnahme an deinem heiligen Leiden“ nur als Vergangenheits-, und nicht auch als Gegenwartsbeziehung verstanden werden (ebd. 86-87). Erst von daher kann in der Meditation „Von der Gegenwart des Ölbergleidens in uns“ gebetet werden: „Du bist in uns das Leben unseres Lebens, unseres Geistes und unseres Herzens.“ (88). Dies meint ja dann soviel, dass er all die Erfahrungen, die wir erleben, vor allem auch die des Leidens, in uns miterlebt.

¹³² Vgl. Rahner, Gebete des Lebens, 78 und 82.

Gestalt in uns gewinnen als der Gekreuzigte. In den Gliedern deines geheimnisvollen Leibes leidest du weiter bis zum Ende der Zeit. Erst wenn die letzte Träne geweint, der letzte Schmerz dieser Erde vergangen, die letzte Todesnot durchlitten sein wird, ist dein Leiden, oh Jesus, eigentlich zu Ende.“¹³³ Rahner betet weiter: „Dann bete durch deine Gnade noch in mir die kalte Verzweiflung, die mein Herz töten will, ein Bekenntnis zu deiner Liebe: dann sei die vernichtende Ohnmacht einer Seele in Todesangst, einer Seele, die nichts mehr hat, woran sie sich klammern könnte, noch ein Schrei empor zu deinem Vater.“¹³⁴ Und schließlich: „Du bist aufgefahren in den Himmel, sitztest zur Rechten Gottes mit unserem Leben.“¹³⁵ Ähnlich hatte Rahner bereits im Exerzitienbuch meditiert: „So steht er vor dem Vater, und so ist er als der zu uns Gehörige wirklich die Seligkeit geworden, ein Stück des ewigen Lebens Gottes. Freilich bleibt dieses Stück geschöpflich, aber es gehört doch endgültig zu Gott.“¹³⁶ Derart ist der „erhöhte Auferstandene [...] das Ende der Zeiten. Er ist das Herz der Welt.“¹³⁷

So spricht der Herr zu uns: „Ich bin die Düsterteit deines Alltags. Warum willst du sie nicht ertragen? Ich weine deine Tränen – weine deine mir, mein Kind.... Ich bin in deiner Angst, denn ich habe sie mitgelitten... Ich bin in deinen tiefsten Abstürzen, denn ich habe heute angefangen, abzusteigen zu der Hölle.“¹³⁸ Von daher beten wir im auferstandenen Herrn den Gekreuzigten selbst an.¹³⁹ Im Gekreuzigten hat Gott „alles angenommen“ und damit „alles erlöst“.¹⁴⁰ Von daher gilt: „Er hat die Gottverlassenheit angenommen; also ist Gott nahe auch dort, wo wir von ihm uns verlassen meinen.“¹⁴¹ Denn in Jesus Christus hat „Gott selbst unseren Tod als seinen eigenen“ angenommen.¹⁴²

¹³³ Ebd., 90-91; und weiter: „Wenn das aber so ist, wenn du zu meinem und der Welt Heil und zur Ehre des Vaters fortleiden willst auch in mir, wenn du auch durch meine Schmerzen und Nöte noch ergänzen willst, was an deinem Leiden noch aussteht für deinen Leib, der die Kirche ist: dann werde ich auch immer wieder in meinem Leben einen Anteil [...] erhalten an deiner Ölbergnacht“ (91).

¹³⁴ Ebd., 92.

¹³⁵ Ebd., 95 (Im Gebet „Himmelfahrt und Gegenwart des Herrn“).

¹³⁶ Rahner, Betrachtungen, 248.

¹³⁷ Ebd., 247. Auch hier die Differenzierung und doch zugleich das Festhalten am Leben der Schöpfung in Gott: „Wenn wir von der Metaphysik her ahnend wissen, wie Gott der Absolute, der Zeit- und Geschichtslose, der Werte- und Weiselose [...] ist, dann heißt das christlich, dass er als der Menschgewordene nicht nur zwischen hinein einmal selbst in die Schöpfung eingegriffen hat, sondern dass er den Ertrag der Geschichte dieser Schöpfung als seine eigene Wirklichkeit ewig in seinem Leben behält und sie nun in alle Ewigkeit an diesem seinem Leben teilnehmen läßt“ (248).

¹³⁸ K. Rahner, Das große Kirchenjahr, Freiburg/Br. 1987, 82-83 (im Weihnachtstext „Seitdem ich euer Bruder wurde...“, 77-84).

¹³⁹ Vgl. ebd., 228 und 229, im Text zur Karfreitagliturgie „Seht, das Holz des Kreuzes...“, 222-229.

¹⁴⁰ K. Rahner, Schriften zur Theologie, Band VII (Zur Theologie des geistlichen Lebens), Einsiedeln 1966, 139 (im Beitrag „Seht, welch ein Mensch!“, 137-140).

¹⁴¹ Ebd., 138f.

¹⁴² Ebd., 144 (im Text: „Das Ärgernis des Todes“, 141-144). So ist er das Herz dieser irdischen Welt (156, im Text: „Verborgener Sieg“, 150-156).

So darf es nicht nur, sondern so muss es „eine latreutische Verehrung der Menschheit Christi“ geben.¹⁴³ Das menschliche Herz des Herrn „darf nicht nur gerühmt werden in dem, was einst aus ihm heraus getan wurde. Es darf nicht nur Gegenstand rückwärts blickender Verehrung sein, die den geschichtlichen Herrn in seinem Erdenleben meint. Dieses Herz, das jetzt ist, das nicht mehr zu dieser uns umwaltenden Welt gehört, das wie verloren scheint in den Fernen Gottes, es soll verehrt, angebetet und geliebt werden.“¹⁴⁴ Ohne die Menschheit Christi müsste man an der „in sich selbst sich verzehrenden Unendlichkeit, die wir selber sind“, verzweifeln. Die Unendlichkeit in wahrhaft schrankenloser Fülle ist nur dort zu finden, „wo Jesus von Nazareth ist, dieser endlich Konkrete, Zufällige, der bleibt in Ewigkeit.“¹⁴⁵ Hier thematisiert Rahner die Gefahr göttlicher Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit als eine Projektion des Menschen auf Gott selbst, ihn so unendlich und unbegreiflich sein zu lassen, dass diese Unbegreiflichkeit schon wieder zu einer menschlichen Kategorie wird, die in sich selber „incurvatus“ ist. Der Mensch gewordene Gottessohn ist die einzige Möglichkeit, die Unendlichkeit Gottes als Offenheit auf die Menschen zu hoffen und zu glauben: Denn „er ist jetzt und in Ewigkeit als der Menschgewordene und Geschöpfgebliebene die *dauernde Offenheit* unserer Endlichkeit auf den lebendigen Gott unendlichen, ewigen Lebens...“¹⁴⁶ Deswegen darf es eine Verehrung dessen geben, dass Gott selber Mensch ist, deswegen darf es eine Herz-Jesu-Verehrung geben.¹⁴⁷

Diese Überlegungen zur Herz-Jesu-Verehrung sind deswegen so elementar, weil sie die oben im systematisch-theologischen Teil geäußerten Verzweiflungs- und Vernichtungsgefahren der Unbegreiflichkeit Gottes eindeutig und völlig unmissverständlich vom Mensch gewordenen Gottessohn und seiner Verehrung in Gott her gründlich aus dem Wege räumen. Rahners systematische Theologie kann auf diesem Hintergrund als konsequentes Denken, niemals aber als kalt oder gar als Verfinsterung des Geheimnisses Gottes angesehen werden. Ohne das nicht nur historische, sondern in Gott weiterhin präsente Mittlertum der Menschheit Christi, in der die historische Menschheit „selig und verklärt und im Besitz der *visio beatifica* ist“¹⁴⁸, kann der Vater gar nicht erkannt werden, weil „meine Gotteserkenntnis aufruhrt auf dem Wort in unserem Fleisch“.¹⁴⁹

Hier hat die „Lehre von der ewigen Liturgie und Interzession Christi im Himmel“ ihren Platz genauso wie die Tatsache, dass seine Menschheit „wesentlich und immer das mittlerische Objekt des latreutischen Aktes ist, der sich zielhaft auf Gott richtet“.¹⁵⁰ Dabei geht es nicht nur darum, dass man auch den Menschgewordenen in seiner Menschheit anbeten kann,

¹⁴³ K. Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, in: Schriften zur Theologie, Band III (Zur Theologie des geistlichen Lebens), Einsiedeln ⁵1962, 47-60, 52.

¹⁴⁴ Ebd., 51.

¹⁴⁵ Ebd., 57.

¹⁴⁶ Ebd., 57.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 56.

¹⁴⁸ Ebd., 57.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 58.

¹⁵⁰ Ebd., 58-59.

sondern dass der religiöse Akt überhaupt und immer, „wenn er Gott wirklich erreichen will, genauso diese ‚inkarnatorische‘ Struktur hat“, und zwar in Ewigkeit.¹⁵¹ Diesen Zugang kann man „nie hinter sich zurücklassen“, genauso „wie man selbst nie aufhört, Kreatur zu sein“.¹⁵² „'Herz' sagt dann wirklich menschliches Herz. Es ist wirklich gemeint, auf es beziehen sich wirklich unsere Akte, es ist wirklich ‚für uns‘, nicht nur an sich da. Es in seiner Endlichkeit, in der umschreibbaren Eindeutigkeit seiner Liebe, in der es unterschieden – obzwar ungetrennt – ist von der Unheimlichkeit der göttlichen Liebe, die an sich im abgründigen Ursprung Gnade und Gericht, Erbarmen und Zorn werden kann und die für uns erst eindeutige Liebe wird, wenn und weil sie sich inkarniert hat im Herzen Jesu aus Fleisch von unserem Fleisch in der Endlichkeit unseres Daseins.“¹⁵³ Und so endet dieser Aufsatz: „Man kann Christ sein, ohne jemals etwas vom Herzen Jesu in menschlichen Worten gehört zu haben. Aber man kann nicht Christ sein, ohne dauernd in der Bewegung des Geistes im Hl. Geist durch die Menschheit Christi hindurchzugehen und darin durch deren einigen-Mitte, die wir das Herz nennen.“¹⁵⁴

Deutlicher, gewissermaßen „perichoretischer“, kann man das Verhältnis von unserer Menschheit zur Menschheit Christi auf der einen und das Verhältnis von der Menschheit des erhöhten Herrn zur trinitarischen Gottheit auf der anderen Seite kaum mehr zum Ausdruck bringen. Wobei Rahner immer noch eine Distinktheit formuliert, die auch notwendig ist, nämlich dass Gott im Leiden des historischen Jesus und der Menschheit nicht aufgeht, sondern dass es darin jenen Bereich des „Vaters“ gibt, der an dieser Art von Menschwerdung keinen Anteil hat, was seine göttliche Person anbelangt. Dennoch gehört der Mensch gewordene Gottessohn in Gott zu Gott. Und es bleibt weiterhin eine Frage, wie sehr auf Grund der trinitarischen perichoretischen Beziehungen der Vater, unbeschadet der Ablehnung eines Patripassianismus, dann doch „beteiligt“ ist. Hermann Volk formuliert hier so direkt, wie Rahner es wohl nicht sagen würde: „Wir können wohl mit Recht sagen: Dem Vater blutete das Herz, als sein Sohn am Kreuz litt und starb...“¹⁵⁵

Wenn also von daher gilt, dass Himmelfahrt und Verklärung der Menschheit zeigen, „daß er ein für alle Mal aufgrund der Menschwerdung einer von uns bleibt“,¹⁵⁶ dann resümiert H. Volk zutreffend: „... daß der ewige Menschensohn für alle Ewigkeit Mensch bleibt, also nach vollendeter Erlösung die angenommene Menschheit nicht wie ein einmal gebrauchtes Werkzeug verläßt, liegen läßt, vielmehr fährt der Herr mit der einmal angenommenen, nun verklärten Menschheit in den Himmel auf, hat mit ihr seinen Platz zur Rechten des Vaters und kommt in seiner

¹⁵¹ Ebd., 59.

¹⁵² Ebd., 60.

¹⁵³ Ebd., 59-60.

¹⁵⁴ Ebd., 60.

¹⁵⁵ H. Volk, Erneuert euren Geist und Sinn, Freiburg/Br. 1988, 116. Immerhin, wenn Perichorese wirklich so verstanden werden kann, dass jede Person die beiden anderen enthält, sie durchdringt und sich von ihnen durchdringen lässt, ist offensichtlich eine gegenseitige Resonanz anzunehmen: Vgl. L. Boff, Der dreieinige Gott, Düsseldorf 1987, 17.

¹⁵⁶ H. Volk, Erneuert euren Geist und Sinn, Freiburg/Br. 1988, 117.

Menschheit zum Endgericht wieder, dann in großer Herrlichkeit.“¹⁵⁷ Und wenn man dann noch L. Boff ernst nimmt, „daß keine undifferenzierte Identität zwischen der Seinsweise der immanenten Trinität und der Seinsweise der ökonomischen Trinität waltet“, dann lässt gerade „der Widerspruch [...] Sohn und Geist das offenbaren, was sie in der immanenten Trinität sind. Der von Jesus erduldeten Konflikt, sein Leiden und schließlich sein Tod erweisen die erbarmende Liebe, die Solidarität, ja die Identifikation mit den Leidenden der Welt.“¹⁵⁸ Denn als Menschgewordener erlebte er die Widersprüche der Welt, hatte sie zu erleiden. Und diese „Differenzierung“ hat ihre Resonanz auch in der Menschheit des erhöhten Herrn, so dass dieser Widerspruch gegen das Leiden, auch gegen das Leiden der Gottesverlassenheit, nunmehr auch in der Trinität selbst durch die Menschheit des erhöhten Herrn repräsentiert bleibt. Dabei ist zu beachten: „Das Kreuz wird nicht in der Dreifaltigkeit verewigt. Das Kreuz, Schöpfung der menschlichen Sünde, wird angenommen, nicht weil es einen Wert darstellte, sondern weil es die Radikalität der Liebe zu zeigen erlaubt, die das Opfer auf sich nimmt, um die Gemeinschaft mit den anderen, ja mit den Feinden nicht zu zerbrechen.“¹⁵⁹

Im vierten Wort der sieben letzten Worte Jesu kommt Rahner diesem Zusammenhang sehr nahe, wenn er die klagende Frage Jesu als das „Gebet des verlassenen Gottes“ qualifiziert und damit nicht nur das Klagegebet als christliches Gebet in Verzweiflung und Not rehabilitiert, sondern, verbunden mit seinen anderen Überlegungen über die Repräsentanz der Menschheit Christi in der Trinität, davon auszugehen ist, dass dieses Klagegebet des verlassenen Gottes, in Solidarität mit den Menschen, auch vom erhöhten Herrn geführt wird, zusammen mit der Repräsentanz der Klage Jesu gegen die Übel tuenden Menschen und damit als „Vorbereitung“ auf das Gericht.¹⁶⁰

5 Schluss

So möchte ich tun, was Rahner in seinem Aufsatz nach der menschlichen Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes als Erkenntnis der Zeichen der Zeit in einer faszinierenden Weise formuliert: Und ich beziehe dies auf die hier angestrebten Schlüsselbegriffe von Unbegreiflichkeit Gottes auf der einen und seiner in Christus geschenkten leidensfähigen Solidarität auf der anderen Seite im Kontakt mit der heutigen Zeitdiagnose zwischen der drohenden Trivialisierung Gottes in Kirche und Gesellschaft auf der einen und der drohenden Apathie und Ellenbogen-Gleichgültigkeit auf der anderen Seite: „Ob Schlüsselbegriffe genuin christlichen Ursprungs sind oder mehr von außen, kritisch, vielleicht ankla-

¹⁵⁷ Ebd., 120.

¹⁵⁸ Boff, Gott, 246.

¹⁵⁹ Ebd., 246-247.

¹⁶⁰ Vgl. Rahner, Gebete des Lebens, 69ff. Demgegenüber blieb die Klage in „Von der Not und dem Segen des Gebetes“ (Freiburg/Br. 71965) relativ ausgespart: Vgl. O. Fuchs, Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: H. Becker, u.a. (Hrsg.), Im Angesicht des Todes, St. Ottilien 1987, 939-1024, 945f.

gend, auf jeden Fall herausfordernd an das Christentum und die Kirche herantreten, jedenfalls sind die Christen und ihre Theologen dazu aufgerufen, die Verkündigung der christlichen Botschaft mit ihnen zu konfrontieren, die Botschaft an ihnen und sie an der Botschaft zu messen und so einen geschichtlichen Kairos heraufzuführen, der sowohl dem Christentum und seiner unüberholbaren Botschaft wie der Aufgabe und Sehnsucht der jeweiligen geschichtlichen Stunde Genüge tut.“¹⁶¹

So geht es mir um die praktische Einübung der nicht Hegelianischen, sondern Adornischen negativen Dialektik zwischen Geheimnis und Pathie Gottes, wobei das Geheimnis nicht in die Apathie münden darf, wobei aber auch die Pathie Gottes nicht sein Geheimnis zerstören darf. Es ist das, oft so dunkel erfahrene Wesen Gottes zwischen Mysterium und Pathos. Und es ist die Einsicht, dass diese Spannung sich differenzhermeneutisch auch innerhalb der Trinität ausweist, in der Distinktheit der göttlichen Personen, in der Ablehnung des Patripassionismus genauso wie in der Ablehnung der Leidensunfähigkeit Gottes in Christus. Rahner schenkt uns und provoziert für uns einen doppelten Erinnerungsposten: Mit ihm die Unbegreiflichkeit Gottes und, gegen ihn und auch erfahrungsbezogen oft genug in der Spannung dazu, den Glauben daran, dass uns Gott in Christus so nahegekommen ist, dass er als zweite göttliche Person in sich selbst all das trägt, was die Menschheit erfährt.

Dabei kommt Rahner mit seiner Unbegreifbarkeit Gottes jenen Geschichten sehr nahe, die die Verborgenheit, die Nichtverständlichkeit und die Finsternis Gottes in der Geschichte erfahrbar werden lassen, bis hin zur Klage und Anklage. Diese „Mitte“ oder besser dieses Stratum¹⁶² in der Schrift, nämlich das der Verborgenheit Gottes, expliziert Rahner durchaus systematisch-theologisch, ohne sich explizit darauf zu beziehen, was zugleich verhindert, dass eine explizite Theorie dieses Zusammenhangs entwickelt werden kann. Gerade in einer Zeit der Theologie, in der man sich stellenweise scheut, die Souveränität Gottes, wie sie biblisch eindeutig zum Vorschein kommt, theologisch zu profilieren und nicht etwa in die zwischenmenschliche Poesie und Ästhetik hin aufzulösen, ist dieser Einspruch Rahners ernst zu nehmen. Er meint ja nicht eine irgendwie alles bestimmende Unendlichkeit, die „niemandem weh tut“, sondern bezieht sich auf eine personale Unendlichkeit, in der die Unendlichkeit auch die Allmacht und die „schreckliche“ Verborgenheit beinhaltet, und in der, so würde ich hinzufügen, die zweite göttliche Person selbst

¹⁶¹ Rahner, *Sinnfrage*, 111.

¹⁶² Den Begriff „Stratum“ verdanke ich Michael Welker, der darunter die systematisch-theologische Annäherung an die plurale Narrativität der Bibel versteht, nämlich sich von bestimmten Schlüsselbegriffen her, von bestimmten inhaltlichen und erfahrungsbezogenen Dynamiken her auf die jeweils damit zusammenhängenden Geschichten zu beziehen und zwischen ihnen einen vorsichtigen Zusammenhang zu entdecken (wie z. B. das Stratum „Gesetz – Gnade“, das dann in seiner vorschnellen Widersprüchlichkeit von den Geschichten selbst gründlich konterkariert wird). Da es keine totalitäre Annäherung an eine biblische Theologie geben kann, ist dies wohl ein brauchbarer Weg, viele solcher Vernetzungen zu entdecken und von daher, in der Pluralität der systematischen Vernetzungen, entsprechende Geflechte zu bilden.

von ihrer Menschwerdung her in Solidarität mit der sündigen und leidenden Menschheit an dieser Verborgenheit mitleidet.

Analog zum Trinitätsglauben erfährt sich die Kirche dann „ebenso“ schuld- wie leidempfindlich, geht darin aber nicht auf. Was in der Trinität die Ablehnung des Patripassianismus ist, kann in der Kirche analog als die nie verabschiedete Doxologie angesehen werden, in der die Gläubigen, nicht über Leid und Schuld hinweg, sondern durch diese dunklen Erfahrungen hindurch, dann doch sich darüber hinaus ausstreckend Gott anbeten und verherrlichen, so dass auch nicht das schlimmste Dunkel zum Letzten gemacht wird, sondern im paradoxen Lobpreis Gottes noch einmal auf den zugebracht wird, der das letzte Wort hat und haben wird.¹⁶³ Dies geschieht insbesondere in der Liturgie, in der darin aufrecht-erhaltenen Begegnung mit Gott,¹⁶⁴ der durch seine in Christus geschehene Verbindung mit der Menschheit hindurch der allmächtige Gott bleibt und der von daher auch einmal die Macht haben wird, eine Welt ohne Leiden herbeizuführen. Die Ablehnung der Patripassianismus zeigt sich von daher als der Ausdruck der hoffnungsvollen Freude, dass die Geschichte in ihrer jetzigen Form nicht ewig ist, und dass auch Gott nicht ewig den Widerspruch der Geschichte in sich austrägt, sondern dass dieser Äon ein Ende haben und dass es einen neuen ewigen Anfang geben wird.

Worin Rahner in jedem Fall und rundum zuzustimmen ist: Alle Überlegungen (ob man nun mehr dem systematisch-theologischen oder dem geistlich-spirituellen Rahner folgt, ob man beide miteinander zu vermitteln vermag oder nicht, ob man mehr die Differenz betont, um Gott Gott sein zu lassen, oder ob man mehr seine Solidarität bis in Gott selbst hinein bebildert, um die Differenz nicht herzlos werden zu lassen) können nicht als Zugriff auf Gott formuliert werden, sondern nur als ein Er tasten aus dem eigenen Glauben, der eigenen Hoffnung und der eigenen Liebe heraus. Damit vermitteln sie nicht *mehr* Erkenntnis über Gott, sondern vertiefen sie sein Geheimnis bis auf die Wurzeln jener Unbegreiflichkeit, die mit jeder Liebe gegeben ist. Darin spiegelt sich auch die Sehnsucht nach Gerechtigkeit für alle Menschen, nach der Achtung der Opfer in Gott und nach ihrer Rettung; die Sehnsucht nach jener Gerechtigkeit, die die Täter zur Verantwortung zieht und auch ihnen, als eschatologische „Rechtfertigung der Sünder“ eine für uns unvorstellbare Versöhnung eröffnet. Am Ende bleibt uns allen, auch im theologischen und spirituellen Streit, von welcher Position auch immer, nichts Anderes und nichts Größeres als die Doxologie, die Anbetung der Herrlichkeit Gottes.

¹⁶³ Dass die Doxa auch im Paradoxon erhalten bleibt, hat Henning Schröer eindrucksvoll erörtert: In der Verantwortung gelebten Glaubens, Stuttgart 2003, 144ff.

¹⁶⁴ Vgl. dazu O. Fuchs, Eucharistie als Zentrum katholischen Glaubens- und Kirchenverständnisses, in: T. Söding (Hrsg.), Eucharistie, Regensburg 2002, 229-279, 235ff.