

Karl Rahner

Von Johann Baptist Metz

Karl Rahner, geboren am 5. März 1904 in Freiburg/Breisgau. 1922 Mitglied der Gesellschaft Jesu, Studium der Theologie in Valkenburg/Holland und der Philosophie (bei M. Heidegger), 1937 Privatdozent in Innsbruck, 1939 aus Tirol ausgewiesen, Seelsorgeamt in Wien, 1944 Pfarrei in Niederbayern, 1948 Dogmatiker in Innsbruck, 1964 Nachfolger Guardinis in München.

Hauptschriften: Worte ins Schweigen (1938); Geist in Welt (1939); Aszese und Mystik in der Väterzeit (1939); Hörer des Wortes (1941); Von der Not und dem Segen des Gebetes (1949); Schriften zur Theologie I-VI (1954-65); Sendung und Gnade (1959); Zur Theologie des Todes (1961); Das Problem der Hominisation (1961). – Mit J. Höfer Herausgeber des Lexikons für Theologie und Kirche (1957-65), mit H. Schlier der Quaestiones disputatae (1958 ff.), Mit herausgeber des Handbuchs für Pastoraltheologie (1964 ff.).

Biographisch ist bei Karl Rahner über das allenthalben Bekannte hinaus kaum etwas mitzuteilen. Für die Porträtiierung seiner theologischen Persönlichkeit besitzt die Biographie auch kaum jenen Schlüsselwert, den ihr ein spätindividualistisches Interesse heute gern zuschreibt; sie verliert sich bei Rahner zudem sehr rasch in der Anonymität seines Ordenslebens. Rahner ist Ordensmann, Jesuit (mit dem zünftigen Mißtrauen gegenüber einer üppig sich ausbreitenden Individualität), und er ist es auch als viel gerufener und viel gerühmter Theologe geblieben. Rahner ist Schwarzwälder, und die Weite seines Geistes korrespondiert der fast schwermütigen Verwurzelung in dieser seiner Herkunft. In Freiburg lebt auch Martin Heidegger, der nicht ungenannt bleiben kann, wenn Karl Rahners Weg und Position beschrieben werden sollen.

Heute ist in vieler Hinsicht aus dem bekämpften und auch kirchlich beargwöhnten Rahner ein „rezipierter Rahner“ geworden. Seine kühnen Theologoumena sind — gar oft gedankenlos vereinfacht und vereinseitigt — in vieler Mund. Dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich an Karl Rahners Namen das wohl erstaunlichste Stück Aufbruchsgeschichte der katholischen Theologie in unserer Zeit knüpft. Aufbruch einmal aus der erblaßten und nicht selten erstarrten Formelwelt neuscholastischer Sprach- und Denkweise — durch entschiedene Konfrontation der scholastischen Tradition mit den aus der neueren (Transzental- und Existential-)Philosophie aufgegebenen Fragestellungen. Aufbruch aus der unvermittelten Parallelisierung von systematischer und historisch-exegetischer Theologie — mit Hilfe einer (wenigstens in Ansätzen beispielhaft entfalten) theologischen Hermeneutik biblischer und theologiegeschichtlicher Aus, sagen. Aufbruch aus der Gespaltenheit von Theologie und Kerygma — gemäß dem programmatischen Wort Rahners, daß „in Wirklichkeit strengste, die leidenschaftlich der Sache allein ergebene, immer neu fragende, die wissenschaftlichste Theologie selber auf die Dauer die kerygmatischste ist“. Aufbruch aus dem Amtsglauben der Theologen zum brüderlichen Glauben hin — mit Hilfe einer Glaubenstheologie, die gerade um den sich selbst suchenden, allzeit gefährdeten Glauben weiß, die sich darum vorzüglich als *theologia viatorum* versteht, als brüderlicher Dienst an der Hoffnung aller. Aufbruch schließlich aus dem Weltanschauungsghetto zum Dialog in einer in ihrem geistig-gesellschaftlichen Pluralismus angenommenen Welt (bis hin zu den Marxismus-Gesprächen der Paulus-Gesellschaft) — längst bevor das Wort „Dialog“ zum gedankenlos stra- pazierten theologischen Modejargon geworden ist.

Gewiß, dieses Aufbruchsgeschehen, das hier nur flüchtig und keineswegs in allen Aspekten

skizziert wurde, ist nicht nur an Karl Rahners Namen geknüpft. Es konzentriert sich jedoch vorzüglich auf sein Werk. Und dies mit vollem Recht, denn Rahner ist mit seinen Anstößen und seinen Entwürfen nicht ein interessanter Außenseiter geblieben. Es ist ihm gelungen, eine breite Schicht der theologischen und kirchlichen Mentalität, die weit über seinen engeren Schülerkreis hinausgeht, in diesen Aufbruch hineinzuziehen. In der anlässlich seines 60. Geburtstages erschienenen zweibändigen Festschrift „Gott in Welt“ spiegelt sich etwas wider von der Fülle und Breite der Anregungen, die Kirche und Theologie aus den gekennzeichneten Tendenzen Rahners aufgenommen haben. Diese theologisch-kirchliche Breitenwirkung Rahners zeigt sich auch — um nur ein paar Beispiele anzuführen — eindrucksvoll in Geist und Anlage des von ihm mitherausgegebenen „Lexikon für Theologie und Kirche“ (das in vielen Partien seine „Dogmatik“ im theologischen Stenogramm enthält); sie zeigt sich jüngst in dem von ihm mitbetreuten, auf fünf Bände projektierten „Handbuch der Pastoraltheologie“ und nicht zuletzt in der von J. Feiner und M. Löhrer herausgegebenen, ebenfalls auf fünf Bände berechneten Dogmatik „Mysterium salutis“, einem Werk, das sich in seinem Entwurf ausdrücklich auf die theologische Arbeit Karl Rahners beruft. Bedarf es eines eigenen Hinweises, daß diese Theologie — nicht nur durch ihren Schöpfer selbst — bei den theologischen Diskussionen und Beratungen auf dem jüngsten Konzil einen bedeutenden Einfluß nahm (zumal Rahner selbst seine Meinung und seine Anliegen den erstaunten römischen Kollegen in bestem scholastischen Latein vortragen konnte)?

Wie konnte es zu dieser eigentümlichen und wohl einzigartigen Synthese von Aufbruch und Einwurzelung kommen? Wie konnte diese „neue Theorie“ sich so rasch ein gutes Stück des allgemeinen theologischen Bewußtseins in der Kirche erobern? Sucht man jenseits aller geistespolitischen Zusammenhänge den Grund bei Rahner selbst, so stößt man nach meiner Meinung auf einen Zug in Rahners theologischer Persönlichkeit, den auch die knappste Porträtiierung nicht auslassen dürfte, obwohl er manchen überraschend und gesucht vorkommen mag. Ich meine Rahners schöpferische Bejahung der Tradition, gewissermaßen den „konservativen Zug“ an ihm, die beständige Verpflichtetheit seines theologischen Denkens auf die Geschichte des Glaubens und der Kirche. Freilich bedeutet ihm diese Treue zur Tradition nicht einfach Repristination, sterile „Nacherzählung“ eines historischen Befundes (wie er das selbst oft nennt), sondern produktiven Nachvollzug, Traditionsbejahung im Präsens: Die Frage nach der Tradition geschieht bei ihm immer als Frage der Theologie nach sich selbst und ihrer eigenen Zukunft. Gerade so vermittelt sich für ihn die gesuchte Zukunft der Theologie aus ihrer eigenen Herkunft, sucht er selbst das Neue nie um der Modernität willen, sondern aus der Treue zum auferlegten geschichtlichen Anfang. Der Wille zu dieser Treue bezeugt sich nicht nur in jenem großen historischen Wissen, das hinter seinen theologischen Formulierungen steht, sondern gerade auch in jenem „bergenden Zug“ seiner theologischen Haltung überhaupt, in jener an Thomas von Aquin erinnernden Kraft der Einbewältigung, mit der er frühe Worte, Begriffe und Sentenzen der kirchlich-scholastischen Theologie auf ihre Bedeutsamkeit und ihren Anspruch hin abhört, sie für uns zu „retten“ sucht, und mit der er eine subtile Hermeneutik lehramtlicher Aussagen entwickelt, um diese in ihrer ganzen Breite und Tiefe zur Sprache zu bringen. Rahner geht nur so weit „nach vorn“, als die große Tradition der Kirche und der Theologie sich selbst mitnehmen läßt, oft nur mühsam und protestierend mitnehmen läßt. Und deshalb wird sein eigenes Vorwärtsschreiten zu einem echten Fort-Schritt der Theologie und des kirchlichen Bewußtseins selbst. Hier liegt wohl, wenn ich recht sehe, die eigentliche Wurzel der erstaunlichen innerkirchlichen Breitenwirkung seiner fort-schrittlichen Theologie, die Wurzel dafür, daß seine Theologie „Schule macht“. Für diese schöpferische Bejahung des theologischen Erbes kommt ihm schließlich zugute, was ich sein „Vermögen zur Unmittelbarkeit“ nennen möchte, seine Kunst des Fragenkönnens, seine interpretatorische Fähigkeit, die Dinge in ihrer „Binsenwahrheit“ zu sehen, schlummernde Selbstverständlichkeiten innerhalb des theologischen Lehrgutes zu wecken, erstarrte und geronnene Vorstellungen neu zu

verflüssigen und etwa eine im Dämmer der Tradition längst verblaßte Sentenz zu neuer Anschaulichkeit zu bringen.

Diese produktive Traditionsbefähigung mobilisiert Rahner für sein ebenso empfängliches theologisches Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Glaubensnot der Zeit. Hier sei betont, was der Stil seines Sprechens und Schreibens zuweilen nicht leicht erkennen läßt: die theologische Lehrkanzel und das Vortragspult sind für ihn keine Stätte, an der er sich rein akademisch über seine Hörer erhoben weiß; sie bleiben ihm schließlich immer der Ort, an dem er die Bereitschaft der Theologie exerziert, die Probleme der geistig-gesellschaftlichen Mitwelt zu teilen und sie in die Entfaltung des Glaubensbewußtseins hineinzuziehen. Diese Haltung mag schließlich auch erklären, was ich den „indirekten ökumenischen Effekt“ seiner Theologie nennen möchte. Rahner hat sich verhältnismäßig wenig direkt zu interkonfessionellen und ökumenischen Problemen geäußert. Er hat „seine“ Theologie getrieben — aber er hat es getan gerade im Angesichte der Fragen, die heute das christliche Glaubensbewußtsein im ganzen betreffen. Und eben dadurch hat er vieles von jener christlichen „Gemeinsamkeit“ zutage gebracht, die sich dann einstellt, wenn sich die Theologien der verschiedenen christlichen Konfessionen einer gemeinsam vorgegebenen und aufgetragenen Aufgabe je aus ihrer Sicht stellen.

Rahner, der alles, was er lehrt, auch publiziert (so daß es eigentlich keinen „esoterischen Rahner“ gibt), experimentiert und appliziert seine Theologie in einer Vielfalt von Themen, die nahezu das ganze Feld der systematischen Theologie, aber auch Kern- und Detailfragen der pastoralen und spirituellen Theologie betreffen. Diese bunte Fülle der Themen entsteht nicht zuletzt dadurch, daß Rahner sich häufig die Stichworte für den Gegenstand seiner theologischen Reflexion aus den Anfragen und Ansprüchen vorgeben läßt, die aus Kirche und Gesellschaft an ihn herangetragen werden. Darin sieht er ein wesentliches Stück seiner Diakonia, in der er seine innertheologischen Einsichten immer neu auch für den fruchtbaren Konflikt mit den verschiedensten Fragen des außertheologischen Bewußtseins und der außertheologischen Weltanschauungen mobilisiert. Eine in den letzten Jahren immer noch steigende Zahl von Publikationen scheint den Inhalt seiner theologischen Werke vollends unüberschaubar zu machen und jedes Referat über seine Theologie nahezu unvermeidlich in die Gefahr der spröden Schematisierung oder willkürlichen Verkürzung zu bringen. Näheres Zusehen entdeckt jedoch bald eine höchst ungewöhnliche gedankliche Konsequenz und innere Einheit seiner Aussagen, die sich von seiner ersten großen Publikation „Geist in Welt“ bis in den 6., bisher letzten Band seiner „Schriften zur Theologie“ verfolgen läßt. „Geist in Welt“ bestimmt an Hand einer auf dem Boden der Transzental- und Existentialphilosophie erläuterten thomistischen Erkenntnismetaphysik den Menschen als das Wesen der absoluten Transzendenz auf Gott, insofern der Mensch weltverstehend und weltauslegend jeweils schon auf ihn vorgreift. Diese These bleibt — in vielen Differenzierungen — bestimmt für das von Rahner entfaltete Selbstverständnis der Theologie. In einem Vortrag aus dem Jahre 1966 (in Chicago) heißt es: „Sobald — was selbstverständlich ist — der Mensch begriffen wird als das Wesen der absoluten Transzendenz auf Gott, sind ‚Anthropozentrik‘ und ‚Theozentrik‘ der Theologie keine Gegensätze, sondern streng ein und dasselbe (von zwei Seiten ausgesagt), und einer der beiden Aspekte kann ohne den andern gar nicht verstanden werden. Anthropozentrik der Theologie ist also kein Gegensatz zu strengster Theozentrik der Theologie, wohl aber ein Gegensatz zu der Meinung, der Mensch sei in der Theologie ein partikuläres Thema neben anderen, ... oder man könne über Gott theologisch etwas aussagen, ohne damit auch schon über den Menschen etwas zu sagen und umgekehrt, oder diese zwei Aussagen hingen nur in der Sache, nicht aber in der Erkenntnis selbst mit einander zusammen.“ Die darin anklingende „anthropologisch gewendete Theologie“ ist kennzeichnend für Rahners theologischen Ansatz. Sie ist gewissermaßen die „innere Form“ seiner theologischen Aussagen, die es ihm erlaubt, vielfältig zu sein, ohne beliebig und uneinheitlich zu werden. Am Ende zieht sich nämlich alle

Vielfalt seiner theologischen Aussagen immer auf das Eine zusammen: auf das Wort vom unverfügaren Geheimnis Gottes, das sich uns in Jesus Christus als Vergebung und Liebe zugesprochen hat und in das hinein und auf das hin der Mensch sich bejaht, wenn er die schmerzlichen Dunkelheiten seines Daseins glaubend, hoffend und liebend annimmt. Rahner hat dieses anthropologisch gewendete Selbstverständnis der Theologie im Hinblick auf viele Einzelfragen und Einzeltraktate ausgefaltet — im Hinblick auf die Trinitätslehre, die Gnadenlehre, die Eschatologie, die Lehre von der Heilsgeschichte usw. Audi von der Christologie gilt: „Christologie ist Ende und Anfang der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung, nämlich der Christologie, ist in Ewigkeit Theologie; die Theologie zunächst, die Gott selbst gesagt hat, indem er sein Wort als unser Fleisch in die Leere des Nichtgöttlichen und Sündigen hinein sagt, die Theologie, die dann wir selbst glaubend treiben, wenn wir nicht meinen, wir könnten am Menschen Christus und somit überhaupt am Menschen vorbei Gott finden.“

Rahner hat diese anthropologisch gewendete Theologie herausgebrochen aus dem Fels des scholastischen Objektivismus, in den die dogmatische Schultheologie allenthalben eingeschlossen war. Welche theologische Leistung unserer Zeit ließe sich dem vergleichen? Dennoch bleiben Fragen, entstehen Fragen, Fragen, die nun freilich ebenso tief ansetzen müßten wie Rahners Ansatz selbst. Wird durch einen solchen transzental-anthropologischen Ansatz, der den Menschen vorweg als das Wesen absoluter Transzendenz auf Gott bestimmt, das geschichtlich zu realisierende Heil der Menschheit nicht zu sehr auf die Frage konzentriert, ob der einzelne diese seine Wesensverfassung frei annehme oder ablehne? Entsteht damit aber nicht die Gefahr, daß die Heilsfrage zu sehr privatisiert wird, die Heilsgeschichte zu weltlos konzipiert und dem universalen geschichtlichen Streit um den Menschen zu rasch die Spitze abgebrochen wird? Die anthropologisch gewendete Theologie bringt zwar mit vollem Recht den Glauben in eine fundamentale und unaufhebbare Relation zur freien Subjektivität des Menschen. Sind darin aber Welt- und Geschichtsbezug dieses Glaubens hinreichend „aufgehoben“? Gewiß kann dieser Weltbezug des Glaubens nicht im klassischen Stil der Kosmologie erneuert werden. Denn der Glaube ist nicht in einem kosmologischen Sinne welhaft. Aber er ist und bleibt — vor allem wenn seine biblischen Ursprünge und seine Verheißungsgehalte ins Auge gefaßt werden — in einem gesellschaftlich-politischen Sinne welhaft. Müßte darum nicht die transzendentale Theologie der Person und Existenz in einer Art „politische Theologie“ umgesetzt werden? Wird schließlich in einer radikal anthropologisch gewendeten Theologie der Stellenwert der Eschatologie nicht doch unterschätzt? Kann die Eschatologie wirklich aus dem anthropologischen Ansatz der Theologie extrapoliert werden? Oder gründet nicht vielmehr jede anthropologisch gewendete Theologie, die Welt und Geschichte nicht aus den Augen einer operativen Glaubensverantwortung verlieren will, in einer eschatologisch gewendeten Theologie? Ist nämlich nicht erst der eschatologische Horizont umfassend genug, daß in ihm Glaube und geschichtlich entstehende Welt unverkürzt vermittelt werden können? Solche Fragen, die sich an Rahners Entwurf entzünden können, brauchen nicht gegen ihn gelöst zu werden, sie können gerade auch im Gespräch mit ihm in ihrer Echtheit geprüft und weiterverfolgt werden. Denn schließlich hat Rahners Theologie in allem wahrhaft Großen und Bleibenden, das sie uns schon gab und vorgab, eigentlich nur die eine „Tendenz“: immer neue Initiation in das Geheimnis der Liebe Gottes und darin Diakonie an der Hoffnung der Menschen zu sein.

Quelle: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, Stuttgart: Kreuz-Verlag²1967, S. 513-518.