

Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie*. Bd. VI–VIII. 8° (560/520/716 S.) Einsiedeln – Zürich – Köln 1965–1967, Benziger. 28.—/28.—/35.— DM.

Unter den Sammelüberschriften „Christentum in der Gegenwart“, „Fundamentaltheologische Fragen“, „Zur theologischen Anthropologie“, „Beiträge zur Ekklesiologie“ bringt der VI. Bd. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1962–1965. Besonders hervorzuheben ist der Artikel „Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute“ (139–167) mit seiner Forderung nach einem theologischen „Grundkurs“, der „die wissenschaftliche Reflexion auf die heute existentiell gelebte Begründung des Glaubens eines heutigen Menschen“ (154) sein soll. Die traditionelle Fundamentaltheologie trenne viel zu sehr zwischen dem Ergangensein einer Offenbarung, das sie zu beweisen sucht, und ihrem Inhalt, für den sie sich nicht direkt interessiert (135). Im theologischen Grundkurs soll dagegen aufgezeigt werden, warum der gelebte Glaube der einfachen Gläubigen, der ohne eine solche Fundamentaltheologie auskommen muß, dennoch Glaube im Vollsinn und als solcher verantwortlich ist. – Weiter sei auf den Aufsatz „Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe“ (277–298) hingewiesen: Jede zwischenmenschliche Liebe ist, wenn sie nur ihre eigene sittliche Radikalität hat, auch – wenigstens unthematisch – auf Gott ausgerichtet, weil sie im unausweichlich gegebenen Horizont von Gottes zuvorkommender Heilsgnade steht (vgl. 285). Es ergibt sich von daher die Möglichkeit, jedem positiv sittlichen Tun eine anonyme Christlichkeit zuzuerkennen, wenn nur gewahrt bleibt, daß ihm diese Christlichkeit nicht durch sich selber zukommt.

Der VII. Bd. umfaßt unter dem Titel „Zur Theologie des geistlichen Lebens“ Aufsätze, Ansprachen und Vorträge aus einem Zeitraum von etwa 15 Jahren. Er bietet damit eine Fortsetzung zu den Arbeiten, die im III. Bd. vorgelegt wurden. In diesen meist kurzen Texten zu den Geheimnissen des Lebens Jesu und den christlichen Tugenden kommt in bildhafter und konkreter Sprache ursprüngliche Glaubenserfahrung zum Ausdruck; ein eindringliches Beispiel dafür sind die Meditationspunkte „Einheit – Liebe – Geheimnis“ (491–508). In Zusammenhang mit der bereits erwähnten Forderung nach einem theologischen Grundkurs steht der Aufsatz „Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube“ (54–76). Die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens wird hier letztlich dahingehend ausgelegt, daß es angesichts der wirklichen Bedeutung der Glaubensaussagen keinen vernünftigen Einwand gegen sie gibt: „Welche intellektuelle Redlichkeit könnte es dann verbieten, an die transzendente, gnadenhafte Erfahrung und an die Botschaft, die jene Erfahrung auslegt, zu glauben [...]?“ (72) Im Aufsatz über Heiligenverehrung (283–303) nimmt R. das Thema der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe wieder auf. Die Fürbitte der Heiligen bedeute keinen Instanzenzug, sondern daß jedes Leben in Glaube und Liebe von ewiger Gültigkeit und Bedeutung für alle ist und daß der Gerettete diese seine Bedeutung selig annimmt und lebt (302).

Im VIII. Bd. sind im Anschluß an den VI. wieder Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1966–1967 zusammengefaßt. Die Themenkreise lauten: Die Gestalt gegenwärtiger und künftiger Theologie, Gotteslehre und Christologie, Theologische Anthropologie, Ekklesiologie, Sakramente, Eschatologie, Kirche und Welt. Deutlicher als bisher sind die Überlegungen von der Auseinandersetzung mit dem Marxismus und der um sich greifenden Praxis-Ideologisierung geprägt. Im Artikel über „Atheismus und implizites Christentum“ (187–212) zeigt R., ausgehend von diesbezüglichen Konzilstexten, wie sich in einem „kategorialen“ Atheismus ein „transzendentaler“ Theismus verbergen kann. Diese Überlegungen widersprechen im Grunde der verbreiteten Auffassung, daß die „credentes cuiuscumque religionis“ (wie sie in der Pastoralkonstitution 36, 2 genannt werden) a priori dem Christentum näher stehen als andere, die im Atheismus aufgewachsen sind. Offenbar sind in Wirklichkeit religiöse und nichtreligiöse Weltanschauungen gegenüber dem Christentum in keiner prinzipiell verschiedenen Lage. Sehr bedenkenswerte Perspektiven eröffnet der Vortrag „Christlicher Humanismus“ (239–259), wonach das Christentum davor bewahrt, den je eigenen Humanismus zu verabsolutieren, anstatt ihn als einen immer fragwürdig bleibenden und durch einen künftigen besseren Humanismus zu überwindenden zu verstehen. Das Christentum erscheint in dieser Sicht als „die Möglichkeit der radikalsten Entideologisierung innerweltlicher Zukunftsutopien“ (249). Der kurze Aufsatz „Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes“ (322–326) erläutert die christlichen Grundbegriffe „Gott“, „Gnade“, „Rechtfertigung“, „Freiheit“, „Glaube“ usw. daraufhin,

daß es letzten Endes nur zwei Weisen des Lebens gibt: „das Getriebenwerden durch die Frustrationsangst und die Annahme des Kreuzes, das offenkundig oder insgeheim das Kreuz Christi ist“ (326). Diese Überlegungen, die die jede weitere Möglichkeit ausschließende Entscheidungsstruktur von Glaube und Unglaube verdeutlichen, sind eben dadurch eine kurze und überzeugende Rechenschaft über das Wesen des christlichen Glaubens. In dem Aufsatz „Immanente und transzendente Vollendung der Welt“ (593–609) entfaltet R. eine für die Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus möglicherweise sehr fruchtbare These, der es gelingt, den Wahrheitskern des materialistischen Entwicklungsverständnisses anzuerkennen. Trotz des Wesensunterschieds von Geistigkeit und Materialität läßt sich gerade aufgrund ihrer gegenseitigen Zuordnung, die auf ursprüngliche Einheit verweist, sagen, daß die dynamische Tendenz und die Entwicklung der materiellen Welt auf Geist hin geht, und zwar in einer Entwicklung, die man – recht verstanden – sogar als immanent bezeichnen kann. Jede wahre Entwicklung ist in ihrem eigenen Wesen „Selbsttranszendenz“ in Neues, das Bisherige wesentlich Überbietendes hinein. Aber gerade ein solcher Selbstüberstieg ist getragen und ermöglicht durch die Schöpfermacht Gottes, die nämlich dem Niederen nicht „von außen“ das Höhere hinzufügt, sondern ihm die Potenz gibt, sich selbst zu überbieten. „Das Neue ist dann das wirklich wesentlich Höhere (in wirklich ‚qualitativem Umschlag‘) und doch zugleich Ergebnis und Ziel des ‚Niedrigen‘“ (607).

Ein immer wiederkehrendes Thema in der Theologie R.s ist seine Auffassung von einer „transzendentalen“ *Selbstmitteilung Gottes*, die ihrer „kategorialen“ Entfaltung in der expliziten christlichen Verkündigung vorausgeht. Der ursprüngliche Ansatz aus „Hörer des Wortes“ gilt weiterhin: „Der Mensch nimmt [...] die ihm eigentümliche kreatürliche Abhängigkeit dadurch an, daß er sich in seinem Selbstverständnis nicht einfach von sich her als endgültig verfügbar (etwa als ‚reine Natur‘) interpretiert, sondern einer *geschichtlichen* Auslegung durch Gott entgegenharrt“ (VI, 228). Es gebe also „eine gnadenhafte Dynamik unseres geistigen Seins auf die absolute Nähe Gottes hin“ (VI, 220). Die übernatürliche Erhebung des Menschen bedeute von Anfang an „eine Erhebung zu einem neuen, von keinem bloß natürlichen Akt erreichbaren [...] Formalobjekt des Geistes, also zu einem neuen, wenn auch unthematisch bleibenden Horizont“ (VI, 98). In der Erfahrung seiner eigenen Transzendenz erfahre der Mensch schon immer auch das Angebot der Gnade, zwar „nicht notwendig reflex als Gnade, als abhebbar übernatürlichen Anruf, aber wirklich dem Inhalt nach“ (VI, 549).

Gewiß betont R. dabei, daß der Bund als das Höhere und Letzte gegenüber der Schöpfung als Setzung nicht-göttlicher Kreatur noch einmal den Charakter der ungeschuldeten Gnade hat. Er kennt auch eine Definition von Geist, „der an sich nur unbegrenzt ist, um seine eigene Endlichkeit wissend erleiden zu können“ (VII, 124), die an sich keinen positiven Erwartungshorizont für eine Selbstmitteilung Gottes eröffnet. Die Erwartung des Menschen lasse es im Grunde auch offen, ob Gott sich im Schweigen oder durch sein Wort offenbaren werde (VI, 547). Dennoch hält R., wie es scheint, an dem Begriff einer positiven Offenheit des menschlichen Geistes auf Gott hin fest und meint, sie müsse sich auch an besonderen Strukturen des Geschöpflichen selbst ablesen lassen („übernatürliches Existential“ als ontologische Bestimmung des Geschöpfes selbst, insofern es vom Heilswillen Gottes umfaßt ist). Er fürchtet, man würde anderenfalls die „potentia obodientialis“ des Menschen „im Sinn einer bloßen negativen ‚non-repugnancia‘, wie es in der neueren Theologie oft dargestellt wird“ (Sacramentum Mundi III, Sp. 1247), mißverstehen, so daß die Erhebung in die übernatürliche Ordnung als das beliebig zum Menschsein des Menschen Hinzukommende aufgefaßt würde. Tatsächlich ist anzuerkennen, daß durch die christliche Verkündigung eigentlich nur das offenbar werden kann, was von vornherein die verborgene, wahre Wirklichkeit des Menschen ist, nämlich daß Gott bei ihm ist. Durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes wird offenbar, daß Gott die Schöpfung von Anfang an mit der gleichen Liebe liebt, in der er „vor Grundlegung der Welt“ seinem eigenen Sohn zugewandt ist. Aber gerade wenn dem so ist, erscheint es fraglich, daß dieses neue Verhältnis des Geschöpfes zu Gott an seinem absoluten Eigenbestand abzulesen ist. Ist es nicht vielmehr unmöglich, eine solche Liebe Gottes zur Welt, die allein am ewigen Logos ihr Maß hat, an den Strukturen des Endlichen selbst abzulesen? Die Gemeinschaft mit Gott wird in keiner Weise

erfahren, sondern muß zur Wirklichkeit der Welt dazugesagt werden und ist deshalb auch nur für den Glauben, der vom Hören kommt und der expliziten christlichen Verkündigung bedarf, zu erkennen. Der Mensch ist unfähig, im voraus zu ihrer expliziten Verkündigung eine Selbstmitteilung Gottes positiv zu erwarten. Er vermag sich von sich aus nicht einmal die Frage nach der Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung zu stellen; und käme er doch – *supposito, non concessio* – auf diese Frage, so müßte er sagen, daß eine solche Möglichkeit sich gänzlich seiner Beurteilung entzieht und weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Würde er aber mit dem Anspruch einer übernatürlichen Offenbarung, die auf reinen Glauben aus ist, konfrontiert, so entstünde gleichwohl nicht nur eine bloße ‚non-repugnantia‘ zur Offenbarung; vielmehr würde der Mensch erkennen, daß er die Verkündigung nur um den Preis einer Selbsterstörung zurückweisen kann. Denn jede vom Glauben selbst verschiedene Stellungnahme zur christlichen Verkündigung würde bedeuten, daß man eine Sache beurteilt, die einem nachweislich von diesem selbstgewählten eigenen Standpunkt aus gar nicht zugänglich sein kann, so daß ein solches Urteil in jedem Fall letztlich illegitim ist.

Ähnlich erheben sich gegenüber R.s Forderung nach einer *Existenzethik* einige Fragen. Er setzt voraus, daß es ethische Verpflichtungen gibt, die aus allgemeinen Normen entspringen. Da aber das geistige Individuum nicht nur der bloße Fall eines Allgemeinen sei, müsse es über jene universalen Normen hinaus auch den irreduktiblen, individuellen Anruf Gottes an den Menschen als Einzelnen geben, „der nicht als die bloße Summe und als der bloße Schnittpunkt der allgemeinen Prinzipien angesehen werden kann“ (VI, 525). Für diesen individuellen Anruf Gottes, der „das rational, abstrakt, essential nicht mehr Errechenbare und Deduzierbare“ (VII, 49) sei, müsse eine entsprechende individuelle Erkenntnisweise postuliert werden, die R. mit der traditionellen „Unterscheidung der Geister“ identifizieren will (VIII, 620). Der Verpflichtungscharakter solcher individuellen Normen stamme dann aus dem konkreten Anruf Gottes, der als solcher gerade nicht mit der Verpflichtung durch allgemeine Normen identisch sei (ebd.).

Dabei will es R. allerdings dahingestellt bleiben lassen, ob „die Wahl aus mehreren sittlich erlaubten Möglichkeiten der Entscheidung in einer konkreten Situation immer noch einmal einen solchen Verpflichtungscharakter aus einem individuellen Anruf Gottes hat oder nur in manchen Fällen“ (ebd.). Gerade eine solche Bemerkung scheint aber zu zeigen, daß die Forderung nach einer Existenzethik nicht so sehr einer unmittelbaren Erfahrung entspricht, sondern eher ein logisches Postulat ist, dessen Voraussetzungen der Prüfung bedürfen. Es könnte sein, daß gerade diese Voraussetzungen die eigentlich angezielte Erfahrung verstellen. Wird hier nicht das Allgemeine und das Individuelle zu sehr wie zwei verschiedene Normenbereiche gedacht? Es ist auch eine andere Sicht möglich: Die allgemeine Norm, das sogenannte unveränderliche Naturgesetz, lautet, daß man den jeweils angestrebten Wert so anstreben soll, daß er auf die Dauer und im Kontext der überschaubaren Gesamtwirklichkeit optimal und unter dementsprechend möglichst geringem Verlust anderer Werte verwirklicht werden kann. Aber worin faktisch die bestmögliche Verwirklichung eines bestimmten Wertes besteht, hängt einfachhin von der konkreten Situation ab. Wir würden also behaupten, daß es einer eigenen Individualethik gar nicht bedarf, weil sittliche Verpflichtung von vornherein nur als individuelle und konkrete Verpflichtung zu existieren vermag. Wenn man auf diese Weise nicht immer zu einem eindeutigen Imperativ kommt, sondern normalerweise durchaus zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen kann, in denen allen jeweils ein Wert bestmöglich und damit sittlich gut verwirklicht wird, so braucht das nicht unbedingt ein Mangel zu sein. Die Meinung, man müsse von verschiedenen Werten grundsätzlich den höheren wählen, würde doch wohl zu Unrecht voraussetzen, daß wirklich voneinander verschiedene Werte überhaupt kommensurabel sind und in eine qualitative Hierarchie eingestuft werden können. Allenfalls können bestimmte Werte die Voraussetzung anderer sein, so daß sie zuerst zu verwirklichen sind, will man nicht jene anderen gerade dadurch untergraben, daß man sie unmittelbar anstrebt und so ihrer eigenen Möglichkeitsbedingungen beraubt. Die Auffassung, man müsse unter verschiedenen Werten immer den qualitativ höheren wählen, scheint mir zu einem unzulässigen Rigorismus zu führen. Warum soll sich ferner eine göttliche Berufung immer nur auf eine einzige Möglichkeit beziehen, so daß nichts anderes mehr ohne Sünde gewählt

werden kann? Warum kann jemand nicht zu verschiedenen Möglichkeiten zugleich berufen sein, entweder Priester oder Arzt oder Entwicklungshelfer zu werden, so daß die bestimmte Berufung erst durch die eigene Entscheidung zu ihr existiert? Die konkrete Berufung besteht darin, daß man sich zu einem Stand aus ihm wirklich entsprechenden Gründen zu entscheiden vermag. Gegenüber Menschen, die sich zum Priestertum oder zum Ordensstand berufen glaubten, ist in der Vergangenheit viel ungueter Gewissenszwang mit dem Argument ausgeübt worden, sie würden sündigen, wenn sie einen anderen Weg wählten.

Mit diesen Fragen sind wir bereits zu einem weiteren Thema gelangt, das in R.s Schriften einen wichtigen Platz einnimmt: die *Theologie des Ordensstandes*. In den Ordensgelübden gebe man, nicht aus eigener Aktivität, sondern auf den Anruf Gottes hin, innerweltliche Werte auf, „die ohne diesen Anruf Gottes zu opfern sinnlos, unsittlich und wesenswidrig wäre“ (VII, 453). Der Mensch müsse ja überhaupt dem Ereignis der absoluten Passion frei entgegengehen in dem Verzicht auf ein positives innerweltliches, erfahrbares und besitzbares, genießbares Gut (VII, 423). Die in jedem Christenleben notwendige Dialektik und Dosierung von „Weltflucht“ und „Weltbejahung“ könne dann konkret in den einzelnen Menschen verschieden sein „je nach ihrer ihnen gegebenen Berufung“ (VII, 424). Die Frage, worin diese Dosierung ihr gegenüber jedermann verantwortbares Kriterium habe, scheint mir damit in keiner Weise beantwortet zu sein. In bezug auf den Ordensstand sagt R. weiter: „Dieser existentiell in der Opferung innerweltlicher Werte realisierte Glaube erhält nun eine bestimmte Gestalt in der Übernahme der evangelischen Räte, in denen das Moment des Glaubensvollzugs als *Entsagung* gegenüber dem Glauben als *Ergreifen* der Heiligkeit der innerweltlichen, erfahrenen Weltwirklichkeiten und -werte eine gewisse Prävalenz erhält“ (ebd.). Man dürfe dies nicht auf die banale Überlegung zurückführen, daß es in der Enge des menschlichen Daseins oft so sein kann, daß man gezwungen ist, um des einen Wertes willen auf den anderen zu verzichten, denn die Liebe zu Gott und Christus einerseits und die zum Beispiel in der Ehe sich realisierende Liebe zu einem Menschen andererseits dürfen nicht als konkurrierende Größen aufgefaßt werden: damit würde man Gott von vornherein als eine kategoriale Größe betrachten, die sich neben und mit anderen innerweltlichen Werten und Zielen um den Daseinsraum des Menschen streiten, ihn sich „teilen“ muß (VII, 418). Vielmehr werde der Verzicht auf die Ehe positiv angestrebt und gewollt, wenn auch nur als Mittel und Weise der Liebe Gottes und des Nächsten (VII, 417). Aber kann man den Ordensstand und die evangelischen Räte wirklich nicht aus den innerweltlichen Möglichkeiten des Dienstes an der Kirche begründen? In den Gelübden verzichtet man auf innerweltliche Werte tatsächlich nicht, weil sie in Konkurrenz stünden zu jenseitigen Werten, sondern weil man im Dienst an der Gemeinde andere innerweltliche Werte verwirklichen will. Beides ist gut und Darstellung der Liebe Gottes, sowohl die eheliche Liebe wie eine Ehelosigkeit für den vollkommeneren Dienst an der Gemeinde. Mir scheint, daß der Verzicht auf irgendeinen innerweltlichen Wert immer durch einen anderen ebenfalls innerweltlichen Wert begründet sein muß und niemals um seiner selbst willen gewollt werden kann, auch nicht als Mittel der Liebe zu Gott (die ja nicht den Charakter der Leistung hat, sondern des Glaubens, der das eigene Geliebtwerden durch Gott anerkennt). Die evangelischen Räte stehen dann keinesfalls in Gegensatz zu innerweltlicher Moral. In einem viel mehr empirisch orientierten Artikel „Theologie der Armut“ (VII, 435–478) fragt R. sogar, „ob die heutige Armut im Orden noch mehr ist als Konsum- und Genußaskese und jene Gütergemeinschaft, die in einer intimen und dauernden Lebensgemeinschaft vieler, die einen Familiencharakter hat, unvermeidlich gegeben ist, soll diese Lebensgemeinschaft funktionieren. Müßte man zugeben, daß der wirkliche Sinn der Armut sich wirklich praktisch doch in diesen beiden Momenten erschöpft, dann müßte man die theologische und asketische Begründung theoretischer Art und den konkreten Armutsstil auch deutlich und entschlossen und unter Verzicht auf manche überholte Ideologie von diesen beiden Momenten her gestalten“ (VII, 469). Einer solchen Auffassung würde ich lieber als der erstgenannten von der an sich „sinnlosen“ Opferung innerweltlicher Werte zustimmen. Mit dem Voranstehenden ist nur ein kleiner Bruchteil der interessanten Themen in den letzten drei Bänden der „Schriften zur Theologie“ angesprochen. Es wäre vielleicht zu wünschen, daß künftigen Ausgaben ein detailliertes Stichwortverzeichnis hinzugefügt werde.

P. Knauer, S. J.