

# Die Lebensereignisse Jesu in der Christologie Karl Rahners

VON GERD LOHAUS

## 1. Das Problem und seine Lösung

### 1.1 Die Theologie der Mysterien Christi

Der dogmatischen Frage nach den Mysterien des Lebens Jesu geht es um eben diese Lebensereignisse, insofern sich in ihnen die Geschichte unseres Heiles bleibend vollzieht. Nur wenn ihnen die in Christus begründete heilsgeschichtliche und damit soteriologische Dimension zukommt, sind sie Mysterien, und Mysterien sind sie dann, wenn das je einzelne Ereignis des menschlichen Lebens Jesu zugleich das Offenbarwerden des „ordo Trinitatis“ darstellt. Eine Theologie der Lebensereignisse Jesu meint genau dies und „macht“ diese zu Mysterien im umfassenden Sinne. Die Lebensereignisse Jesu sind also, gerade insofern sie Theologie sind, Mysterien, und als Mysterien sind sie Theologie.

Diese theologische Dimension der Lebensereignisse Jesu ist im Laufe der Zeit aus vielfältigen Gründen verlorengegangen. Die Funktionslosigkeit des Trinitätssatzes war selbst noch einmal an den Lebensereignissen Jesu zu beobachten mit all jenen Konsequenzen, die dies für die Heilsbedeutsamkeit der Lebensereignisse Jesu für uns hat<sup>1</sup>.

In unserer Zeit nun scheint das theologische Interesse an den Mysterien Christi wieder wach geworden zu sein<sup>2</sup>. Doch nicht immer geht es darum, die Lebensereignisse Jesu in ihrer oben dargelegten umfassenden Bedeutung zu begreifen und zu erschließen<sup>3</sup>. Weil nun Karl Rahner erklärtermaßen die Erlösung wie den Erlöser aus „anthropozentrischer“ Sicht betrachtet, liegt es nahe, einmal danach zu fragen, welche Bedeu-

<sup>1</sup> Vgl. zur Auseinandersetzung der Mysterien Christi in der Theologie K. Rahner, Art. Mysterien des Lebens Jesu, in: LThK, Bde. I–X, hier Bd. VII, Freiburg 1957–1965, 721 f. – Zur Zitation sei vermerkt: Alle Rahnergänge werden ohne Angabe des Verfassers mit folgenden Kurztiteln zitiert: K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bde. I–XVI, Einsiedeln, Zürich, Köln 1967–1984, unter **Schriften** I–XVI; K. Lehmann, A. Raffelt (Hrsg.), Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch, Freiburg, Zürich 1979, unter **Rahner-Lesebuch**; K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg, Basel, Wien 1976, unter **Grundkurs**; Heilige Stunde und Passionsandacht, Freiburg 1955, unter: **Heilige Stunde**; Einübung priesterlicher Spiritualität, Freiburg 1971, unter **Chancen des Glaubens**; Die Gabe der Weihnacht, Freiburg 1980, **Gabe der Weihnacht**; A. Raffelt (Hrsg.), Karl Rahner, Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte, Freiburg–Basel–Wien 1987, unter **Kirchenjahr**; K. Rahner, Alltägliche Dinge. Theologische Meditationen, Einsiedeln 1964, unter **Alltägliche Dinge**; Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965, unter **Betrachtungen**.

<sup>2</sup> Vgl. L. Scheffczyk (Hrsg.), Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz, Aschaffenburg 1984; G. Lohaus, Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin (FThSt 131), 1984; O. H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, bes. 318–342.

<sup>3</sup> Vgl. vor allem L. Scheffczyk, Die Mysterien (Anm. 2).



tung denn den Mysterien Christi in seiner Christologie zukommt. Setzt nämlich Karl Rahner bei seinem erklärten Bemühen um die Vermittlung des Christusgeheimnisses beim menschlichen Leben in seinen Ereignissen an, dann muß dem menschlichen Leben Jesu in seinen Ereignissen gerade bei diesem hermeneutischen Bemühen eine große Bedeutung zukommen. Möglicherweise ist dann bei ihm nicht nur etwas über den theologischen Umgang mit diesen Mysterien Christi zu lernen, das aus der theologischen Bedeutung dieser Mysterien selbst kommt; vielleicht ist auch etwas zu lernen, das theologisch wichtig ist für die Mysterien Christi in ihrer bleibenden Heilsbedeutung für den Christen.

### 1.2 Das Problem

Kaum ein anderer Theologe fordert so mit Nachdruck den Einbau der Mysterien Christi in die Theologie wie Karl Rahner<sup>4</sup>. Gerade für ihn zählen diese Mysterien zu dem, was in der heutigen Christologie noch deutlicher gemacht werden muß und worüber uns die Theologie nicht genügend Auskunft gibt<sup>5</sup>. Denn für die heutige dogmatische Theologie ist am Leben Jesu lediglich noch die Inkarnation selbst interessant, die Gründung der Kirche, Jesu Lehre, das Abendmahl und sein Tod. Alles andere am Leben Jesu existiert nicht mehr in der Dogmatik, sondern nur noch in der Erbauungsliteratur<sup>6</sup>. Mit dieser seiner Forderung verbindet Karl Rahner zugleich eine Analyse des heutigen Umgehens mit den Mysterien in der Theologie<sup>7</sup>. In ihr kommen die problematischen Folgen einer fehlenden wie auch zugleich die Chancen einer vorhandenen Theologie der Mysterien Christi zum Ausdruck. Zugleich sind den Ausführungen Karl Rahners jene Kriterien entnehmbar, die die geforderte Einbindung der Mysterien Christi in die Theologie bedeuten und mit denen sich jene Probleme lösen lassen, die aus dem Fehlen einer solchen Theologie resultieren.

### 1.3 Die Problemgründe

Für Karl Rahner liegt der Grund für das feststellbare theologische Desinteresse an den Mysterien in der chalcedonensischen Formel von der „*unio hypostatica*“ selbst. Da solch theologisches und lehramtliches Be-

<sup>4</sup> Vgl. Schriften I, 169–222, bes. 187; 202–212; III, 47–60, bes. 57–60; Rahner-Lesebuch, 181–245; Grundkurs, 180–212.

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch *L. Scheffczyk*, Zum theologischen Thema der Mysterien des Lebens Jesu, in: *ders.* 9 (s. o. Anm. 2). Nach seiner Meinung hätte gerade das systematische Interesse an einer „Christologie von unten“, also vom menschlichen Leben Jesu her, das Persongeheimnis Christi neu verstehen lehren können; doch gerade das Gegenteil sei eingetreten. Allen diesen Ansätzen eignet vielmehr der Verlust des Geheimnis- und Mysterienhaften an den „*acta et passa*“. Der spezifisch christologische Ansatz gerade sei der Grund für den erwähnten Verlust geworden (vgl. dazu ebd. 10–16). Auf Karl Rahner und seinen christologischen Ansatz geht Scheffczyk allerdings nicht ein.

<sup>6</sup> Vgl. Schriften I, 20.

<sup>7</sup> Vgl. ebd. 20, 174–221.



mühen immer auf exakten Formulierungen mit formal-ontologischen Begriffen aus ist, kam es zu einer formalen Abstraktheit der Christologie. Diese kann dann mit so konkreten Ereignissen wie den Mysterien Christi nicht mehr so recht umgehen<sup>8</sup>. Doch noch aus einem anderen Grund kommt die Betrachtung der Mysterien in eine Sackgasse: Gemäß dem Ansatz der klassisch metaphysischen Christologie soll der Mensch das einmalige Mysterium ausgesprochen vernehmen in dem Seienden als dem allgemeinsten Begriff formaler Ontologie. Doch solche Christologie kann lediglich an jenen Aussagen der Schrift über Jesu Leben Interesse haben, die möglichst direkt übersetzbar sind in solch metaphysische Christologie<sup>9</sup>. Damit aber müssen zwangsläufig jene Ereignisse unberücksichtigt bleiben, die das Verhältnis Christi zu seinem göttlichen Vater betreffen. Und so geht die trinitarische Dimension der Lebensereignisse Jesu verloren<sup>10</sup>. Eine metaphysische Christologie sagt zwar auch die menschliche Wirklichkeit als mit dem göttlichen Wort geeint aus. Doch ist diese Einheit eine Einheit, nach der die göttliche Person eben nicht wirklich durch ihr Mensch-sein menschlich ist. Sie ist lediglich eine formale Einheit, die das Menschsein zwar zur Wirklichkeit des *Wortes* macht, ohne allerdings dieses *Wort* letztlich zu affizieren. Daraus folgt für die Mysterien Christi: Gott hat im Menschen Jesus nur noch einen Menschen *mehr* weinen oder sterben lassen. Gott selbst aber bleibt der Selige und Tod-Überhobene, der er immer war, ist und sein wird. Damit ist alles Geschehen im Bereich der Menschheit Jesu lediglich noch „interessant“, insofern es gewürdigt ist durch sein Angenommensein durch die Person Christi. Daß aber Gott dadurch bleibend erlöst, daß er das Erlösungsbedürftige selber wurde, das vermag diese Formel und die durch sie ausgedrückte metaphysische Christologie nicht zu verdeutlichen<sup>11</sup>.

#### 1.4 Die Problemlösung

Die von Karl Rahner geforderte Einbindung der Mysterien Christi in die Theologie stellt den Ausweg aus der durch die metaphysische Christologie verursachten Sackgasse dar. Die Analyse Karl Rahners hat die Gründe dafür offengelegt. Gleichzeitig ergeben sich aus dieser Analyse jene Kriterien, die die Auseinandersetzung mit den Mysterien Christi wieder zur Theologie machen. Dies bedeutet für Karl Rahner: Jene Kriterien stellen die Bedingung dafür dar, den ontischen Naturbegriff von Chalcedon angesichts der Mysterien Christi in existentielle und heilsgeschichtliche Kategorien übersetzen zu können. Die „Existentialisierung“ des chalcedonensischen Christusbekenntnisses ist zugleich die „Existen-

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 169.210.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 189.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. I, 192 f.; III, 58; IV, 137.

<sup>11</sup> Vgl. Schriften I, 197 ff.



tialisierung“ der Mysterien Christi. Darum ist im folgenden auf jene Kriterien einzugehen.

#### 1.4.1 Das trinitarische Verständnis der Menschwerdung Gottes

Das Geheimnis der Menschwerdung Gottes darf nicht allein über formal-ontologische Begriffe ausgesagt werden. Theologie der Mysterien Christi muß vielmehr begriffliches Kennzeichen dafür sein, daß die Einheit von Endlichem (Mensch) und Unendlichem (Gott) als „relatio“, als Sohn-Vater-Sohn-Beziehung ausgesagt werden kann. Das theologische Verständnis der Menschwerdung Gottes versteht dann Einheit als Beziehung; sie drückt den ewigen innertrinitarischen Lebensvollzug aus als das, was Gott und Mensch „eint“. Damit ist die für die Lebensereignisse Jesu negative Konsequenz aus einer bloß metaphysischen Christologie behoben. Und dann ist das Menschsein Jesu theologisch-trinitarisch so begriffen, daß damit begrifflich schon immer der Christus des Chalcedonense mit ausgesagt ist. Das Menschsein Jesu und die Ereignisse seines menschlichen Lebens sind dann Ausdruck seines Sohnseins und damit seiner Sohnesbeziehung zum ewigen Vater. Ist so das Geheimnis der Menschwerdung in eine theologisch-trinitarische Christologie „übersetzt“, dann sind es auch die Mysterien Christi. Die Theologie der Mysterien Christi ist damit die Überwindung jener Folgen aus einer bloß metaphysischen Christologie, die diese für den Umgang mit den Mysterien Christi gehabt hat.

#### 1.4.2 Das formalursächliche Verständnis der Menschwerdung Gottes

Eine metaphysische Christologie hat ferner ein bloß formales Verständnis von Einheit. Daraus folgt, daß die göttliche Person nicht wirklich durch ihr Menschsein menschlich geworden ist. Christus ist damit gespalten in zwei Möglichkeiten<sup>12</sup>, in die Möglichkeit des wahren Menschseins und in die des wahren Gottseins. Damit verlieren die Lebensereignisse Jesu ihre umfassende Heilsbedeutsamkeit<sup>13</sup>. Um dies zu vermeiden, weist Karl Rahner darauf, daß das gewöhnlich Menschliche Ausdruck des ewigen innertrinitarischen Lebensvollzuges sein muß. Und diese wird erreicht, wenn erstens das Menschsein Christi als Menschsein *theologisch* so relevant ist, daß in diesem Menschsein der Sohn Gottes sein ewiges Sohnsein lebt, und wenn zweitens das Gottsein Christi als Sohnsein *anthropologisch* so relevant ist, daß dieser Sohnesvollzug die Weise ist, menschlich zu leben. Anders gesagt: „Unio hypostatica“ muß verstanden werden als formalursächliches Geschehen. Dies bedeutet: das Sohnsein des ewigen Sohnes Gottes ist in der Menschwerdung zur verbindlichen

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 200.

<sup>13</sup> Vgl. zu den Auswirkungen einer bloß metaphysischen Christologie auf die soteriologische Bedeutung der Lebensereignisse Jesu ebd. I, 213 f.; IV, 157–172; VIII, 322–326; X, 209–214; Grundkurs, 226–287; Rahner-Lesebuch, 208–212.



Gestalt für geheiligtes und heiligendes Menschsein geworden; und umgekehrt ist das Menschsein in der Menschwerdung Ausdruck dessen geworden, was das Sohnsein des Sohnes Gottes seit Ewigkeit ausmacht. So ist die bleibende Heilsfunktion Jesu als Mensch gewährleistet und sein Handeln als Mensch heilstheologisch qualifiziert. Die Folge: Christus ist für den religiösen Akt des Christen, insofern sich dieser auf das historische Leben Jesu bezieht, nicht nur deshalb von „Interesse“, weil wir in ihm Gott vor uns haben, sondern auch und deshalb, weil er Mensch ist. Eine Theologie der Mysterien Christi bedeutet dann nicht nur eine theologische Grundlegung der bleibenden Funktion Jesu Christi als Mensch; sie bedeutet zugleich auch eine heilsbedeutsame Qualifizierung unseres bleibenden Verhältnisses zu ihm als dem Menschen-in-Ewigkeit. Die Christusfrömmigkeit des Christen wäre somit heils-theologisch begründet und begründbar im Leben des Menschen Jesus selbst, weil er als dieser Mensch der Sohn Gottes ist, und er so die Gewöhnlichkeit unseres Lebens zur Christusförmigkeit und damit zum Ereignis der Gnade konstituiert<sup>14</sup>.

Wenn demzufolge nach Karl Rahner eine Einbindung der Mysterien Christi in die Theologie vom Verständnis der „unio hypostatica“ als „relatio“ wie als formalursächliches Geschehen abhängig ist, dann muß gesagt werden: die Bewältigung der oben aufgewiesenen Probleme ist abhängig von Karl Rahners Verständnis des Christusmysteriums selbst. Darauf ist nun einzugehen.

## 2. Das Mysterium und die Mysterien im Verständnis Karl Rahners

### 2.1 *Gott als das heilige Geheimnis Der Mensch als „das Wesen des Geheimnisses“*

Für Karl Rahner ist etwas immer nur Geheimnis für eine endliche Subjektivität<sup>15</sup>. Unter dieser Voraussetzung kann er dann zur Erklärung des Geheimnisses beim Menschen selbst ansetzen als dem Subjekt des Geheimnisses in seiner natürlichen wie auch in seiner durch die Gnade übernatürlich erhobenen Transzendenz.

Und so fragt er zunächst „nach dem Menschen als demjenigen Wesen, das auf das Geheimnis als solches hingeeordnet ist“.<sup>16</sup> Dabei gehört diese Hinordnung zu den Konstitutiven dieses Wesens sowohl in seiner natürlichen Verfaßtheit wie in seiner übernatürlichen Erhöhtheit. Damit bestimmt das Geheimnis wesentlich und immer das Verhältnis, „das zwischen dem kreatürlichen Geist und Gott notwendig obwaltet“.<sup>17</sup> Des-

<sup>14</sup> Vgl. *K. Rahner, H. Vorgrimler* (Hrsg.), *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg, Basel, Wien 1961, 259.

<sup>15</sup> Vgl. *Schriften IV*, 68; vgl. *K. Rahner, Geheimnis*, in: *SM(D)*, Freiburg <sup>2</sup>1968, 189–196.

<sup>16</sup> *Schriften IV*, 68.

<sup>17</sup> *Ebd.*



halb muß der Mensch „so als das Wesen des Geheimnisses bestimmt werden, daß dieses Geheimnis das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen konstituiert und darum auch die Vollendung des menschlichen Wesens die Vollendung seiner Hingeordnetheit auf das bleibende Geheimnis ist“.<sup>18</sup> So wird bei Karl Rahner das Geheimnis als Aussage des Menschseins selbst genutzt: der Mensch ist als das Subjekt des Geheimnisses in seiner natürlichen Transzendenz umschrieben<sup>19</sup>.

Nun ist das Woraufhin der transzendentalen Erfahrung des Menschen immer als das Namenlose, Unabgrenzbare und Unverfügbare anwesend. Es ist immer nur da, indem es verfügt, es entzieht sich jeder Verfügung von seiten des endlichen Subjektes. Deshalb west in der Transzendenz das namenlose und unendliche Heilige im Modus der unverfügbaren, verfügbaren abweisenden Ferne. Dieses nun nennt Karl Rahner das Geheimnis<sup>20</sup> oder, damit die Transzendentalität der Freiheit über der Erkenntnis nicht übersehen werde, etwas ausdrücklicher das heilige Geheimnis<sup>21</sup>. Ist nun das eigentliche Wesen des Menschen als Geist seine Transzendenz, so ist er das Wesen des heiligen Geheimnisses<sup>22</sup>. Damit ist aber dann auch gegeben, „daß Gott wesentlich als heiliges Geheimnis dem Menschen gegeben ist“.<sup>23</sup>

Zugleich aber ist der Mensch auch immer das durch die Gnade erhöhte Subjekt<sup>24</sup>. Denn wenn das Mysterium das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen konstituiert, dann fordert das Mysterium als die Bedingung der Möglichkeit seines Gehörtwerdens ein gnadenhaft vergöttlichtes Subjekt. Denn Mitteilung des Mysteriums an den Menschen kann nur in Gnade geschehen, und die Gnade fordert die Mitteilung des Mysteriums<sup>25</sup>. Durch eben diese Gnade Gottes wird der Mensch zu einem geistigen Wesen, das ontologisch auf das Mysterium hingebunden ist. Die Gnade aber ist dann die Gnade der Nähe des bleibenden Geheimnisses. Gnade macht Gott als das heilige Geheimnis erfahrbar und in diesem Charakter unübersehbar<sup>26</sup>.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 140 f.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 70–73.

<sup>21</sup> Vgl. ebd. 73.

<sup>22</sup> K. Rahner betont, „daß es im geschöpflichen Bereich streng als solchem keine absoluten Geheimnisse geben kann. Natürlich partizipiert jedes Seiende in seiner Transzendenz auf das absolute Sein am Geheimnischarakter Gottes, insofern jedes Seiende eben auf Gott verwiesen ist und ohne diesen Verweis und somit ohne das, worauf verwiesen wird, nicht adäquat verstanden werden kann ... Insofern ist also jedes Verständnis einer Wirklichkeit, gleichgültig, worum es sich handelt, immer letztlich „reductio in mysterium“ (ebd. 85).

<sup>23</sup> Ebd. 75.

<sup>24</sup> Vgl. ebd.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 64 f.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 77.



## 2.2 Die Inkarnation als Geheimnis

Wenn es nun überhaupt eigentliche Geheimnisse geben kann, dann müssen sie nach Karl Rahner im innergöttlichen Leben Gottes selbst in sich gegeben sein. Nun handelt es sich bei der Inkarnation wie bei der Vergöttlichung des Menschen in der Gnade und Glorie als Geheimnisse um das, was man quasiformale Ursächlichkeit Gottes nach außen zum Unterschied zur effizienten Wirkursächlichkeit Gottes nennen könnte<sup>27</sup>. In der Inkarnation konstituiert Gott nicht das absolut andere von sich, sondern er teilt sich selbst der geschaffenen Kreatur mit. Das in Gnade und Inkarnation Gegebene ist also nicht etwas von Gott Verschiedenes, sondern Gott selbst. Die Kreatur vermittelt Gott nicht, insofern sie durch ihre geschaffene Wirklichkeit auf Gott verweist, sondern Gott selbst vermittelt sich selbst an die Kreatur<sup>28</sup>. Und genau diese Möglichkeit einer solchen quasiformalen Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur macht das theologische Geheimnis an diesen beiden *mysteria stricte dicta* aus. Sie sind *mysteria stricte dicta*, weil nur durch Offenbarung gewußt werden kann, daß es so etwas gibt und geben kann. Die Begabbarkeit des Endlichen mit dem Unendlichen macht die Unbegreiflichkeit von Inkarnation und Gnade aus. Wo nach der Selbstmitteilung Gottes streng als solcher gefragt wird, die durch eine quasiformale Ursächlichkeit erfolgen muß, beginnt das absolute Mysterium, weil da Gott als er selber in den ungöttlichen Bereich des Endlichen als solchen eindringen muß<sup>29</sup>. Damit sind Inkarnation und Gnade die geheimnisvolle Radikalisierung jenes Geheimnisses, das Karl Rahner theologisch als das eigentliche Urgeheimnis entwickelt hat: Gott als das heilige und bleibende Geheimnis für die Kreatur<sup>30</sup>. Damit ist für Karl Rahner die Inkarnation deshalb Mysterium, weil in ihr Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur geschieht. Sie vollzieht sich wesentlich als Ausgang Gottes in das andere derart, „daß er dem anderen sich schenkt, indem er das andere wird“<sup>31</sup>. Damit ist aber auch die *unio hypostatica* die Selbstmitteilung Gottes an das Geschöpf gerade insofern, als Gott das heilige Geheimnis ist. Denn die Einheit des Wortes Gottes mit der menschlichen Natur ist eine Einheit, die die menschliche Natur, mit der sie sich einigt, dadurch zuallererst konstituiert, daß Gott sich an das andere von sich abgibt. Gott setzt dieses kreatürliche Wesen dadurch,

<sup>27</sup> Für K. Rahner ist in dieser Unterscheidung zwischen effizienter und quasiformaler Ursächlichkeit Gottes der wesentliche und radikale Unterschied zwischen der Natur und dem Übernatürlichen eindeutig begründet. Denn eine Wirklichkeit, die nicht entweder Gott selbst ist oder als Folge einer solchen Selbstmitteilung Gottes existiert, die also geschaffen ist, kann nicht im strengsten Sinn übernatürlich sein. Übernatürliche Wirklichkeit und Wirklichkeit durch die Selbstmitteilung Gottes, die nicht effizienter, sondern quasiformaler Art ist, sind identische Begriffe (vgl. Schriften IV, 91).

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 90.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 91 f.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 92.

<sup>31</sup> Ebd. 93.



daß er es als ein geistiges annimmt. So kommt der Vollzug der Einigung mit dem Logos zur Vollendung erst in dem kreatürlichen Wissen der menschlichen Geistigkeit um ihre Einheit mit dem Logos<sup>32</sup>. Die Selbstmitteilung Gottes in der unio hypostatica ist wesentlich die Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur, insofern Gott das heilige Geheimnis ist. Und so ließe sich nach Karl Rahner umgekehrt die hypostatische Union als die radikalste, von unten her unerzwingbare, aber eben als die das Wesen der Transzendenz eminent erfüllende Weise kreatürlicher Selbsttranszendenz des Geistes erweisen. Demgemäß könnte der Ausgang genommen werden von der Selbsttranszendenz des kreatürlichen Geistes und gezeigt werden, daß diese in Gott hinein ihre höchste, wenn auch vom Menschen aus nie erreichbare Aufgipfelung hat gerade in dem, was hypostatische Union genannt wird. Damit aber ist dann gegeben, „daß die hypostatische 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“<sup>33</sup>.

### 2.3 *Christus als Mysterium*

Ist nun der Mensch insofern das Wesen des heiligen Geheimnisses, als sein eigentliches Wesen als Geist seine Transzendenz ist; ist ferner die Inkarnation (unio hypostatica) das Ereignis, in dem das Menschsein Jesu zur eigenen Wirklichkeit Gottes als dem heiligen Geheimnis wird, dann haben wir in Jesus Christus in einmaliger und unüberbietbarer Weise jenen Menschen vor uns, in dem die Natur des Menschen, weil sie von Gott als seine Wirklichkeit angenommen ist, schlechthin dort angekommen ist, wohin sie kraft ihres Wesens immer schon unterwegs ist<sup>34</sup>. Der Mensch als Subjekt des Geheimnisses und Gott als das heilige Geheimnis bilden in Jesus Christus eine Einheit dergestalt, daß das Menschliche des Lebens Jesu die Ek-sistenz Gottes ist<sup>35</sup>. Der Wesensvollzug des Menschen, sein Hingeordnetsein auf Gott als heiliges Geheimnis, erhält im Menschen Jesus seinen einmaligen und unüberbietbaren Wesensvollzug<sup>36</sup>. Denn hier empfängt ein Mensch dieses sein Wesen so in absoluter Reinheit und Radikalität von Gott her und vollzieht es so auf ihn hin, daß sie diesen Menschen zur Selbstaussage Gottes und zu Gottes unwiderruf-

<sup>32</sup> Vgl. ebd.

<sup>33</sup> Ebd. 94.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 143.

<sup>35</sup> Und so kann K. Rahner sagen: „Gott hat sich in der absoluten Selbstmitteilung an die Kreatur so sehr mitgeteilt, daß die „immanente“ Dreifaltigkeit die „heils-ökonomische“ wird und darum auch umgekehrt die von uns erfahrene ökonomische Dreifaltigkeit Gottes schon die immanente ist.“ (Ebd. 95).

<sup>36</sup> Vgl. Schriften VIII, 216.



licher Selbstzusage an die Welt macht<sup>37</sup>. Christus ist in Person die Vollendung des menschlichen Wesens, weil sich in ihm vollendet, was das menschliche Wesen auszeichnet: die Vollendung seiner Hingeordnetheit auf das bleibende Geheimnis: Gott. Gott als das heilige Geheimnis und der Mensch als dasjenige Wesen, das auf das Geheimnis als solches hingeordnet ist, kommen in Christus zu einmaliger und unüberbietbarer Einheit. So ist Jesus der Christus und als dieser Christus Mysterium.

#### 2.4 Die Lebensereignisse Christi als *Mysteria*

Damit ermöglicht Karl Rahners Verständnis des Christuserignisses als Mysterium die Einbindung der Christumysterien in die Theologie. Besagt nämlich Christus als Mysterium: das Menschsein Jesu ist in der Menschwerdung Gottes so die Wirklichkeit Gottes selber geworden, daß dadurch diesem Menschsein seine Hingeordnetheit (Transzendenzbezug) auf das heilige Geheimnis (Gott) auf einmalige und unüberbietbare Weise gelingt und so der Mensch Jesus Mysterium ist, dann ergibt sich hieraus für die Mysterien Christi:

1. Jene oben erwähnten Voraussetzungen für eine Theologie der Mysterien Christi (Formalursächlichkeit wie „unio“ als relatio) sind mit rahnerschem Verständnis von Inkarnation gegeben. Insofern ist seine Christologie eine trinitarische Christologie. Dann aber steht zu erwarten, daß auch seine Darlegungen der Mysterien Christi eine solche trinitarische Theologie der Mysterien Christi ist.

2. Das Leben Jesu in seinen Ereignissen ist nicht mehr (nur) die demonstratio seines Wesens; es ist vielmehr Existenzvollzug des Lebens dieses Menschen hin auf Gott. Das Menschsein Jesu ist der Lebensvollzug Gottes auf menschliche Weise. Hier ist die ursprüngliche Absicht Karl Rahners, durch existentielle Aussagen die formale Leere einer bloß ontischen Aussage der Christologie angesichts der Lebensereignisse Jesu zu füllen<sup>38</sup>, gelungen.

3. Von Gott (Mysterium) her kann gesagt werden, wer und was der Mensch Jesus ist, wie auch umgekehrt vom Menschen Jesus her gesagt werden kann, wer und was Gott (Mysterium) ist<sup>39</sup>. So sind das Menschsein Jesu und damit auch die Ereignisse seines menschlichen Lebens *theologisch* qualifiziert. In ihrer Einbindung in die Theologie sind die Lebensereignisse Jesu Mysterien, und als Mysterien sind die Lebensereignisse Jesu Theologie. Damit ist die „christologische“ Zentrierung der Le-

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 215.

<sup>38</sup> Vgl. Schriften I, 193.

<sup>39</sup> „Geheimnis ist ... die Eigentümlichkeit, die Gott (und von ihm her uns) immer und notwendig auszeichnet“ (Schriften IV, 141). Hier klingt an, was K. Rahner als christologischen Entwurf einer theologischen Anthropologie versteht: „(Daß) Christologie Ende und Anfang der Anthropologie zugleich ist und daß in alle Ewigkeit solche Anthropologie wirklich Theologie ist.“ (Schriften I, 20).



bensereignisse Jesu durch eine eigentlich „theologische“ im strengen Sinn des Wortes ergänzt. Als Ereignisse der Schrift sind sie zunächst zwar Menschenworte und auch zunächst als solche auszulegen. Aber sie beruhen, da sie Mysterien sind, auf „Offenbarung“, und das heißt auf dem Berührtwerden von einer Erfahrung, die über den eigenen Erfahrungsvorrat desjenigen, dem sie sich zur Erfahrung bringen, hinausgeht. Die Lebensereignisse Jesu als Mysterien und damit als Offenbarungereignisse sind ein dynamischer Vorgang zwischen Gott und Mensch; und der wird immer wieder in jener Begegnung Wirklichkeit, die durch die Vielfalt der Lebensereignisse Jesu „konkret“ beschrieben ist.

4. Zugleich sind damit auch die Ereignisse seines menschlichen Lebens heilstheologisch qualifiziert. Sie sind Ausdruck des vollkommen begnadeten und damit zugleich auch begnadigenden Menschen Jesus<sup>40</sup>. Theologie, Christologie und Soteriologie werden in den Lebensereignissen Christi als Einheit erkennbar.

5. Die vielen Mysterien Christi sind die Entfaltung des *einen* Mysteriums. Das eine Mysterium, die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, entfaltet sich in die vielen Mysterien hinein. Karl Rahners Verständnis des Christusereignisses ermöglicht daher die Ausfaltung des einen Mysteriums in die vielen Mysterien<sup>41</sup>. Das Handeln Gottes in Jesus Christus erscheint damit als Prinzip der Verständlichkeit menschlichen (christlichen) Lebens und damit als Prinzip der Geschichte. Das einheitsstiftende Prinzip der gesamten vergangenen und gegenwärtigen Geschichte Gottes mit den Menschen ist das historische Christusereignis, das auch der Zukunft ihre Einheit gibt. Damit sind die Epochen der Geschichte des einzelnen wie die der menschlichen Geschichte überhaupt durch die eine Christustat geeint. Die ganze Geschichte und die gesamte Schrift müssen von dieser Tat aus betrachtet werden, was gemäß dem Ansatz Karl Rahners auch methodisch möglich wird<sup>42</sup>. Gerade der Mysteriencharakter der „*acta et passa*“ Jesu fordert die Rückbindung der vielen Mysterien an das eine Mysterium Jesus Christus. Die Betrachtung der Mysterien in ihrem spezifischen Charakter dagegen, wie sie in Auseinandersetzungen neuerer Zeit zu finden ist<sup>43</sup>, ist aus diesem Grunde gerade nicht Karl

<sup>40</sup> Dies läßt sich verifizieren am Gnadenverständnis K. Rahners selbst. – Vgl. dazu Schriften I, 323–375; IV, 75; 76 f.; 209–236.

<sup>41</sup> Das gleiche gilt für die Mysterien des Christentums (sc. Trinität, Inkarnation, Vergöttlichung des Menschen in Gnade und Glorie) überhaupt (vgl. Schriften IV, 99).

<sup>42</sup> Auch J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit. Fragen nach Wegen und Grundlagen der Exegese heute (QD 117). Freiburg–Basel–Wien 1989, 41, verweist angesichts einer notwendig werdenden selbstkritischen Schriftauslegung auf eine theologisch-christologische Sicht, die die Einzeltexte der Schrift über ihren bloß historischen Standort hinaus in jene Einheit zu bringen vermag, die die Selbsttranszendenz der einzelnen Schrifttexte ins Ganze hinein zu begründen vermag und diese methodisch zugänglich macht.

<sup>43</sup> Vgl. vor allem die Beiträge zu den einzelnen Lebensereignissen Jesu in: *Scheffczyk*, 57 ff. (Anm. 2).



Rahners Anliegen. Denn solchen Einzelbetrachtungen ist letztlich wieder jene Entwicklung eigen, die sich beim Verlust des Mysteriumcharakters für die Lebensereignisse Jesu einstellt und die Karl Rahner gerade mit einer Gesamteinbindung der Mysterien Christi in die Theologie vermeiden will. Werden die Lebensereignisse Jesu nicht auf dem einen Grundgeheimnis aufgebaut, nämlich dem Geheimnis des göttlichen Ursprungs der Person Christi, geht die Heilsbedeutsamkeit der Lebenstaten Jesu insgesamt verloren. Erlösung ist dann nicht mehr ein ethisch-personales Geschehen der Wiederherstellung des Liebes- und Gnadenbundes zwischen Gott und den Menschen, sondern lediglich ein horizontal-sozialer Vorgang zur Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse<sup>44</sup>. Doch nicht nur ihre umfassende Heilsbedeutsamkeit geht verloren. Es wird auch die Auslegungsmethode dieser Ereignisse selbst beliebig. Deren „Relevanz“ für den heutigen Menschen wird auch „außertheologisch“ erschließbar und „einsichtig“ gemacht: feministisch, tiefenpsychologisch<sup>45</sup>, soziologisch etc.

### 2.5 *Mysterien des Lebens Christi – das Leben des Christen als Mysterium*

Daß das Leben Jesu Mysterium ist, hat Bedeutung für das Leben der Christen. Ist nämlich Jesus im dargelegten Sinn Mysterium, dann muß zunächst einmal dieser ganze Lebensvollzug Jesu Mysterium sein. Wenn der Mensch wesentlich hingeordnet ist auf das absolute Geheimnis, dann ist dieser einem jeden Menschen wesentliche Transzendenzbezug in Jesus Christus zur Erfüllung gekommen. Damit wird nach Karl Rahner die Vereinbarkeit von Gott und Mensch im Gottmenschen Jesus Christus als Möglichkeit des Menschen selbst erfaßt, und diese Möglichkeit liegt im Christusergebnis begründet. Und so sind auch die Lebensereignisse Jesu die letzte Erfüllung des menschlichen Hoffens und Sehns über- haupt, sie sind die alleinige Ermöglichung sinnvollen Menschseins. Die Mysterien des Lebens Jesu sind so für Karl Rahner zugleich die Mysterien des christlichen Lebens. In Orientierung an den Lebensereignissen Jesu ist am menschlichen Leben aufweisbar, wo dieses Mysterium ist, also mit dem Leben Jesu „zusammenkommt“ und damit heilsbedeutsam ist. Damit ist nun die Frage zu klären, wie denn Karl Rahner das Leben des Christen mit dem Leben Christi konkret zusammenbringt. Gefragt wird also nach dem Inhalt und dem Grund der *Christusförmigkeit* menschlichen Lebens. Dabei muß der Ermöglichungsgrund dieses „Zusammen-

<sup>44</sup> Vgl. zu den Konsequenzen einer fehlenden Theologie der Mysterien Christi neben den Darlegungen K. Rahners (vgl. Kapitel 1) auch *Scheffczyk*, 9–11.

<sup>45</sup> Der Hauptvertreter dieser tiefenpsychologischen Exegese ist E. Drewermann. Die von der Bibel erzählten Ereignisse werden auf mythische Urbilder zurückgeführt, die in wechselnden Formen in der ganzen Religionsgeschichte aus der Tiefe der Seele aufgestiegen sind und uns den Weg zur erlösenden Fahrt in die heilenden Gründe unserer Seele weisen wollen. – Vgl. dazu *Ratzinger* 19.



bringens“ im Ereignis der Menschwerdung Christi selbst begründet liegen.

## 2.6 Die bleibende Gegenwart des Lebens Christi im Leben der Christen

### 2.6.1 Gründe für die bleibende Gegenwart

Karl Rahner zweifelt nicht daran, daß Jesus und sein einstiges Leben unter uns gegenwärtig ist. Denn die wirkliche Gegenwart des Lebens Jesu unter uns ist die Voraussetzung dafür, daß wir beten, daß wir loben, daß wir dank sagen und seine Herrlichkeit rühmen<sup>46</sup>. Solche Gegenwart hat ihren Grund darin, daß Jesus Christus eines Wesens mit uns ist. Dies fordert geradezu die bleibende Gegenwart seines Lebens für uns. Unser eigenes Leben hat darüber hinaus das menschliche Leben Jesu immer schon mitgeformt, unser Leben gehört zum Lebensschicksal Jesu. In seinem Tun sind wir schon immer mit eingeschlossen. Durch sein Verhalten zu uns ist er bleibend geformt worden. Im Leben Jesu ist sein Leben und unser Leben immer schon bleibend gegenwärtig<sup>47</sup>. Dieses menschliche Leben Jesu ist nun vollendet in der Endgültigkeit Gottes. Solche Endgültigkeit aber beinhaltet dauernde Gegenwart. Vergangenheit heißt demnach: Eingegangensein in Gott als die Verendgültigung des menschlichen Lebens Jesu, was dauernde Gegenwart bedeutet<sup>48</sup>. Damit sind Menschwerdung wie Auferstehung als die Verendgültigung des menschlichen Lebens Jesu in Gott der Grund für die bleibende Gegenwart des Lebens Jesu. Ein weiterer Grund für sie ist das Werden von Ewigkeit in der Zeit. Und da geht es in unserem Leben nicht anders zu als im Leben Jesu. In der vergänglichen Zeit wird in uns etwas, das nicht mehr vergeht. Jeder Augenblick hinterläßt bei seinem Scheiden das, was an ihm ewig ist. Solches ist die Ewigkeit in den Dingen der Zeit<sup>49</sup>. Damit hat sich auch während des irdischen Lebens Jesu Ewiges eingepreßt, und darum ist er jetzt und in Ewigkeit, was Jesus in seinem Leben geworden ist.<sup>50</sup> Das Werden von Ewigkeit in der Zeit ist somit für Karl Rahner eine weitere Bedingung der Möglichkeit für die bleibende Gegenwart des Lebens Jesu in seiner Bedeutung für uns. So wird deutlich: An unseren Lebensereignissen ist aufweisbar, wo denn das Leben Jesu in unserem Leben bleibend gegenwärtig und damit heilsbedeutsam ist. Das menschliche Leben selbst ist letztlich die Weise der Gegenwart des Lebens Jesu in unserem Leben. Im Unterschied zu unserem Leben ist Jesu Leben als das menschliche Leben des Sohnes Gottes bereits in Gott vollendet. Deshalb kann unser Leben die Weise der Vergegenwärtigung des Lebens Jesu sein. So bleibt das

<sup>46</sup> Vgl. Heilige Stunde, 11.

<sup>47</sup> Vgl. ebd. 16 f.

<sup>48</sup> Vgl. ebd. 12.

<sup>49</sup> Vgl. ebd. 14.

<sup>50</sup> Vgl. ebd. 15.



Leben des Menschen an das Leben Jesu gebunden und ist in dieser Gebundenheit wie das Leben Jesu selbst Mysterium.

### 2.6.2 Mystagogie als Annahme des Alltags: Auslegungsprinzip der Mysterien Christi

Zum menschlichen Leben des ewigen Wortes Gottes gehört alles, was zu jedem anderen menschlichen Dasein auch gehört. Dieses „alles“ schließt das mit ein, was alle Menschen miteinander teilen und was niemandem auffällt und deshalb auch im Leben Jesu nicht auffiel: das Alltägliche<sup>51</sup>, und das hat uns erlöst<sup>52</sup>: Dieses alltägliche und uns erlösende Leben findet im Kreuz seinen Höhepunkt, denn hier kommt es zur Vollendung<sup>53</sup>. „Denn auch da ist der Tod als Tod, wie er jeden trifft, entscheidend, und nicht bloß die Außergewöhnlichkeit seines Kreuzestodes als Vorgang der Erlösung.“<sup>54</sup> Beide, Leben und Tod, sind von heiligmäÙig wesentlicher Bedeutung. So kann man „den Sohn Gottes in den Dimensionen menschlicher Wirklichkeit dadurch ‚demonstrieren‘, daß man in der durchschnittlichen Selbstverständlichkeit ein Mensch ist.“<sup>55</sup> So kann der Mensch tun, was Jesus tatsächlich getan hat<sup>56</sup>.

Die Verborgenheit, also die normale Alltäglichkeit unseres Lebens, verbindet unser Leben mit dem Leben Jesu<sup>57</sup>. Dieses Strukturprinzip entspricht dem Leben aus dem Glauben, das zugleich darum weiß, daß das Eigentliche unseres Daseins dem unmittelbaren Zugriff entzogen ist; trotzdem ist es wirklich für uns und unsere Lebensweise das Entscheidende. Das Leben Jesu in seiner Verborgenheit und Alltäglichkeit „ist die Dimension und das Klima der Einübung der christlichen Verborgenheit des übernatürlichen Lebens, ist die Weise, wie der Glaube an den verborgenen Gott als der Mitte unseres Lebens realisiert werden muß“.<sup>58</sup> Die alltäglichen Lebensereignisse werden so zum Gradmesser für die Frage, ob wir gemäß dem Leben Jesu leben und so ein Leben aus dem Glauben gelingt. Deshalb haben für Karl Rahner sowohl die herausragenden als auch die alltäglichen Ereignisse im Leben Jesu Bedeutung für die Form unseres Lebens. So geht von unserem Leben im Blick auf das Leben Jesu nichts verloren. Gerade Jesu Leben ist der Grund dafür, daß menschliches Leben nicht in bedeutungslose und bedeutungsvolle Ereignisse aufgeteilt werden muß. Alles gehört zu einem Leben aus dem Glauben, alles selbst ist schon Form und Ausdrucksweise eines gläubigen Lebens, das weiß, daß alles Endliche eingeht in die Unendlichkeit Gottes, „in deren

<sup>51</sup> Priesterliche Existenz, 99.

<sup>52</sup> Ebd. 100.

<sup>53</sup> Vgl. ebd.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Ebd. 107.

<sup>56</sup> Vgl. ebd.

<sup>57</sup> Vgl. zur Bedeutung des Alltags auch Grundkurs, 195–197.

<sup>58</sup> Priesterliche Existenz, 110.



unmittelbarer Erfahrung dieses Endliche in Jesus und in uns nicht untergeht, sondern aufgeht zu seiner Vollendung“.<sup>59</sup> Alle Momente des verborgenen und damit alltäglichen Lebens sind so schon Momente des transzendentalen Verhaltens als der Grundstruktur menschlichen Lebens. Dieses transzendente Verhalten wird, wenn es glaubend weiß, woraufhin es sich verhält, zum religiösen Verhalten, macht das verborgene Leben Jesu zur Form meines Lebens, zu Momenten meines Glaubensvollzuges. Deshalb ist Nachfolge Jesu nicht in erster Linie „eine Nachfolge der moralischen, besonderen Tugenden und Taten des Gottmenschen . . . , sondern primär und letztlich eine Nachfolge in der Annahme des menschlichen Daseins, (mit dem Ziel), Nachvollzug jener Annahme der menschlichen Natur zu sein, die der ewige Logos selbst vollzogen hat“.<sup>60</sup> In unserem menschlichen Leben sollen wir all das annehmen, was zur menschlichen Natur nun einmal gehört, und dieses ist dann „Nachvollzug der Annahme der Menschheit, des menschlichen Daseins durch den ewigen Logos, der darin sein Bild selber annimmt“.<sup>61</sup> Und so geschieht auch heute immer noch Inkarnation in der Annahme des menschlichen Lebens durch den Menschen. Dabei heißt dann „das menschliche Leben annehmen“ nicht, es so anzunehmen, wie wir es verstehen und verstanden haben, sondern wie es uns durch das Leben Jesu als Rätsel unseres eigenen Daseins auferlegt ist. Denn von Christus her ist unser ganzes menschliches Dasein bestimmt. Die Menschheit, so wie sie in Christus besteht, ist in der Konkretheit dieses seines Lebensschicksals auch das Existential unseres eigenen Lebens. Darum gehört alles das, was im Leben Jesu konkret vorkommt, zu dem, was uns sagt, was eigentlich mit uns gemeint ist. Aus der konkreten Gestalt dieses seines Daseins folgt die christusförmige Gestalt des Daseins überhaupt. Dies ist die Motivation einer Betrachtung des Lebens Jesu<sup>62</sup>. Damit ist die Christozentrik aller Wirklichkeit der Grund und die Bedingung der Möglichkeit von Nachfolge und Betrachtung des Lebens Jesu, die selig macht. Da Gott selbst eine irdische Wirklichkeit als seine eigene hat und diese Wirklichkeit gar nicht ohne die Welt gedacht werden kann, „ist schon im Logos selbst durch seine Menschwerdung die Welt und die Menschheit angenommen“.<sup>63</sup> „Darum brauchen wir nur noch eins im Blick auf Jesus zu tun: uns annehmen“.<sup>64</sup> Nachvollzug von Inkarnation heißt damit: sein eigenes konkretes Dasein annehmen als ein christozentrisch bestimmtes Dasein. So geschieht Nachfolge in die Menschwerdung hinein. Denn „so haben wir das angenommen, was Gott angenommen, aufgenommen, er-

<sup>59</sup> Grundkurs, 303.

<sup>60</sup> Priesterliche Existenz, 90f.

<sup>61</sup> Ebd. 91.

<sup>62</sup> Vgl. Priesterliche Existenz, 93.

<sup>63</sup> Ebd. 97f.

<sup>64</sup> Ebd. 98.



löst, für endgültig erklärt hat. Darin haben wir Gott selbst in seiner seligen Unbegreiflichkeit gefunden“.<sup>65</sup> So ereignet sich nach Karl Rahner Mystik im Alltag, verborgen und unbekannt. Mystik ist die Bedingung der Möglichkeit für die nüchternste und profanste Alltagserfahrung<sup>66</sup>.

Wenn die Inkarnation *das* Grundmysterium im Leben Jesu ist und alle anderen Mysterien Christi „nur“ die Ausfaltung dieses einen Mysteriums<sup>67</sup> sind und wenn ferner Inkarnation immer wieder dadurch geschieht, daß der Mensch sein Dasein in allen seinen wesentlichen Gegebenheiten annimmt, dann wird die Annahme meines Alltags zum Lebens- wie Auslegungsprinzip der Mysterien Christi in ihrer Bedeutung für mein christliches Leben<sup>68</sup>. Darum findet man in Karl Rahners Betrachtungen, ja sogar in einem nicht geringen Teil seiner streng theologischen Darlegungen, eine Analyse menschlicher Situationen, in die hinein Gott sich wagt und die unsere Situation ist. Jesus selbst bringt, wenn er Gleichnisse erzählt, eine Geschichte aus dem gewöhnlichen Alltag, um das Größte, um seine eigene Botschaft damit zu vergleichen<sup>69</sup>. In der Annahme meines Alltags spezifiziert und modifiziert sich das, was Inkarnation heißt und wie sich Inkarnation im Alltag verwirklicht. Die einzelnen Mysterien des Leben Jesu sagen mir dann, wie ich in der je und je vorkommenden und auf mich zukommenden Lebenssituation mein Leben annehmen kann. Das ist die hermeneutische Funktion der Mysterien Christi: sie spezifizieren und modifizieren Nachvollzug von Inkarnation als Annahme meines Daseins; sie spezifizieren und modifizieren den Ermöglichungsgrund von Annahme menschlichen Daseins in all seinen Erscheinungsformen. Denn Christ ist der Mensch, wie er ist, aber so, daß dieser Mensch das ganze konkrete menschliche Leben vorbehaltlos annimmt<sup>70</sup>. „Die totale umfassende Aufgabe des Christen als Christen ist die, ein Mensch zu sein, freilich mit jener göttlichen Tiefe, die ihm unausweichlich in seinem Dasein vorgegeben ist. Und insofern ist eben das christliche Leben Annahme des menschlichen Daseins überhaupt“.<sup>71</sup> Eine theologische Auseinandersetzung mit den Mysterien Christi hat diese göttliche Tiefe menschlichen Lebens freizulegen und ist als solche Mystagogie. Die Annahme meines Alltags ist jenes Lebens- und Auslegungsprinzip, das jener einer Tat Gottes folgt, die in Jesus Christus historische Wirklichkeit geworden ist: der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Annahme des Alltags wird zur konkreten Form von Mystagogie (Spirituali-

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Vgl. Rahner-Lesebuch, 257.

<sup>67</sup> Vgl. Kapitel 2.3 unter 5.

<sup>68</sup> Vgl. Biblische Predigten, 44 f.

<sup>69</sup> Vgl. ebd. 69.

<sup>70</sup> Vgl. Grundkurs, 389.

<sup>71</sup> Ebd. – Nach K. Rahner spricht Mt 25, 40: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder tut, habt ihr mir getan“ für eine geheimnisvolle Identität zwischen dem Menschensohn und jedem beliebigen Menschen.



tät), die damit für Karl Rahner angebunden ist an die im Christusereignis offenbar werdenden theologischen Grundaussagen und die ausdrücklich wird in den Lebensereignissen Jesu.

### 2.6.3 Mystagogie: Transzendentaltheologie als Theologie der Mysterien Christi

Aus Karl Rahners Verständnis der Menschwerdung Christi kann aber noch Weiteres gesagt werden im Blick auf das *Betreiben* einer Theologie der Mysterien Christi. Das Christusereignis als Mysterium ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit dafür, das Leben des Menschen mit dem Leben Jesu „zusammenzudenken“. An solchen Stellen erweist sich dann menschliches Leben als christliches und damit als heilsbedeutsames Leben. Dieses „Zusammendenken“, das nach Karl Rahner Transzendentaltheologie ist, hat also seinen Grund im Christusmysterium selbst<sup>72</sup>. Karl Rahners Transzendentaltheologie ist die dem Christusereignis als Mysterium angemessene Weise des Umgangs mit den Mysterien Christi in ihrer Heilsbedeutsamkeit für den Christen. Transzendentaltheologie erschließt zugleich die heilsrelevante Bedeutung der Lebensereignisse Christi für uns und ist in diesem Erschließen zugleich heilswirksames Geschehen. Die Transzendentaltheologie Karl Rahners ist damit die methodisch-wissenschaftliche Form der Theologie der Mysterien Christi<sup>73</sup>. Die Einigung unseres Lebens mit dem Leben Christi im Glauben kann damit nach Karl Rahner im Sinne einer „transzendentalen Erfahrung“<sup>74</sup> ausgedrückt werden. Seiner Transzendentaltheologie kommt demnach ein genuin theologisches Interesse zu. Sie ist nicht bloß Übernahme einer Transzendentalphilosophie in die Theologie, sondern die Weise eines Vollzugs von Theologie, der dieser immer schon (seit der Menschwerdung) aufgetragen ist und den sie immer schon vollzogen hat. So erhält die Frage nach dem Wesen des Menschen für eine Vermittlung von Heil eine „transzendente“ Funktion. Denn diese Wesensstruktur des menschlichen Existenzvollzuges stellt jenen Horizont dar, innerhalb dessen die Heilszusage Gottes an den Menschen ergehen kann<sup>75</sup>. Die Refle-

<sup>72</sup> Vgl. zur Transzendentaltheologie K. Rahner, Art. „Transzendentaltheologie“, in: SM(D) 4, 986–989.

<sup>73</sup> Nach K. Rahner wurde Transzendentaltheologie immer schon dort betrieben, wo man nach dem Heil des Menschen fragte, insofern es in Gottes Selbstmitteilung besteht, und dieses Heil verstanden wird als Heil des Subjektes als solchen [vgl. K. Rahner, SM(D) 4, 986].

<sup>74</sup> W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 113: „Die religiöse Erfahrung ist eine Erfahrung, die alle anderen Erfahrungen leitet und bestimmt. K. Rahner und J. B. Lotz sprechen deshalb von *transzendentaler* Erfahrung.“ – Vgl. J. B. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg–Basel–Wien 1978; Schriften X, 172 f.; Grundkurs, 75 f.

<sup>75</sup> Wenn „transzendental“, so K. Rahner, die Reflexion auf die Bedingungen konkreter Existenz genannt wird, dann würde er sagen, was er in der Theologie betriebe, nenne er „transzendental“ (vgl. K. Rahner antwortet Eberhard Simons. *Zur Lage der Theologie* (= Das theologische Interview) Düsseldorf 1969, 25–38.



xion auf das Menschsein in seinem Vollzug in den Lebensereignissen ist als Transzendentaltheologie zugleich geheil(ig)te Reflexion, ist Spiritualität, mit Karl Rahner gesagt: Mystagogie<sup>76</sup>. Transzendentaltheologie als methodische Suche nach dem Geschehen von Gnade im menschlichen Leben und seinen Vollzügen ist „die“ konkrete Form von Spiritualität<sup>77</sup>. „Mystice“ bringt dann aber zugleich zum Ausdruck, daß das Menschsein und damit die Anthropologie nicht einfach zur „transzendentalen“ Begründung von Theologie wird, sondern daß die theologische Rede von Gott sich als Möglichkeitsbedingung menschlichen Lebensvollzuges erweist. Gott ist demnach nicht mehr nur erkennbar wie die Ursache aus den Wirkungen; sondern weil die Wirkung (Schöpfung, menschliche Natur) in der Menschwerdung Gottes selbst zur Weise geworden ist, wie Gott sein Leben lebt, ist Gott erkennbar als Vater und Sohn und Heiliger Geist. So werden auch die Lebensereignisse Jesu im Betreiben von transzendentaler Christologie bei Karl Rahner heils- und offenbarungsgeschichtlich betrachtet und nicht erkenntnis- und wesensmäßig als Geheimnis des unendlichen Wesens Gottes, das für die endliche Erkenntnis des Menschen letztlich unerreichbar ist. Die Fülle der Ereignisse des Lebens Jesu garantiert dann eine umfassende Ausdeutung menschlicher Transzendenz Erfahrung als Gotteserfahrung, weil seit der Menschwerdung als Mysterium das Ganze des menschlichen Lebens hineingenommen ist in solche Transzendenz Erfahrung. Dabei sagt uns das Ereignis des Lebens Jesu als Mysterium, daß auch eine umfassende Ausdeutung von Transzendenz Erfahrung als Gotteserfahrung noch nicht alles ist. Deshalb fordert Karl Rahner eine Hinführung zum unbegreiflichen Geheimnis unseres Daseins, das uns trägt und uns gleichzeitig immer selbst in Frage stellt. Solche „Mystagogie“ muß hinweisen auf die konkrete Erfahrung gemachter und gelebter Grunderfahrung des Menschen<sup>78</sup>. Weil die Ereignisse des Lebens Jesu Mysterien sind, werden in ihnen alle menschlichen Erfahrungen von Transzendenz noch einmal transzendiert: sie nehmen uns mit hinein in Jesu Gotteserfahrung. Karl Rahners Verständnis des Christusmysteriums ist hineingezeichnet in die Transzendentaltheologie als das methodische Bedenken der Christusmysterien, und dieses Bedenken der Mysterien ist Mystagogie. So ist mit der Transzendentaltheologie bei Karl Rahner Mystagogie mitgesagt. Theologie und Spiritualität bilden für ihn eine Einheit, die im Christusmysterium selbst ihren Grund hat. Dies ist nun an einzelnen Mysterien Christi exemplarisch deutlich zu machen.

<sup>76</sup> Vgl. K. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners (Ö.F.S.V), Freiburg 1970: Die spirituellen Schriften K. Rahners scheinen erst die letzte Evidenz seiner theologischen Gedankengänge auszumachen. – Vgl. ebd., 21; 23; 29; 62; 402f.; vgl. Chancen des Glaubens, 144 f.

<sup>77</sup> Zur Einheit von Theologie und Spiritualität bei K. Rahner vgl. Fischer (Anm. 76).

<sup>78</sup> Vgl. Fischer 80.



### 3. Die Ereignisse des Lebens Christi im einzelnen

#### 3.1 Die Geburt Christi

Karl Rahner hat zahlreiche Betrachtungen zum Weihnachtsfest und zu den Ereignissen um die Geburt Jesu geschrieben<sup>79</sup>. In ihnen ist der oben dargelegte Ansatz deutlich erkennbar: Er „übersetzt“ immer das, was das je einzelne Ereignis um die Geburt wie die Geburt selbst theologisch sagt, in seine Bedeutung hinein für unser Leben<sup>80</sup>.

Da nun im menschlichen Leben Gott erfahrbar ist, muß auch das erfahrbar und realisierbar sein, was Weihnachten bedeutet und was sich an Ereignissen um die Geburt Jesu abspielt. Weihnachten besagt dann: Gott wird in diesem Jesus Christus in unseren Alltag hineingeboren, nimmt unseren Alltag auf sich: seine Armut, seine Unbeachtetheit, seinen normalen Ablauf, seine Mühe, sein von anderen Verfügtsein. Nichts von dem, was Jesus auf sich nimmt, ist außergewöhnlich, seine Geburt fällt gar nicht auf<sup>81</sup>. So wird deutlich: In seinen Meditationen stellt die Annahme des Alltags für Karl Rahner das durchgängige Auslegungsmotiv für alle Ereignisse um die Geburt Jesu dar<sup>82</sup>. Weihnachten und die Geburt Jesu mit ihren Begleiterscheinungen sagt mir etwas über mich und meinen Alltag. Der Mensch erfährt die Welt im Kampf der Gegensätze. „Das Weihnachtsmysterium sagt: Der Widerstreit des Gegensätzlichen ist, auch wenn er sich auswirken, ja austoben darf, umfaßt, schon innerlich überholt dadurch, daß Gott selbst alles das in seiner Widerstreitigkeit in sich selbst hineingenommen hat“<sup>83</sup>. Weil er die Welt angenommen hat als seine Wirklichkeit, ist das Innerste der Wirklichkeit der Friede und nicht der auflösende Widerspruch<sup>84</sup>. Das bedeutet Friede im Geheimnis von Weihnachten. Dieser Friede „muß angenommen werden, indem Gott-in-der-Kreatur angenommen wird“<sup>85</sup>. Mitvollzug dieses Geschehens geschieht dort, wo die Annahme des Widerstreitenden beginnt<sup>86</sup>. So geschieht Mitvollzug des Geschehens, das an Weihnachten von Gott her geschah. Der Nachvollzug von Weihnachten ist die Annahme meines Daseins. Das je einzelne Ereignis im Zusammenhang mit dem Weihnachtsfest entspricht zunächst einem je einzelnen Erfahrungsmoment des Menschen in seinem Alltag. Auch seine Geburt ist eine Geburt in ein Leben hinein, das mit seiner Enttäuschung und Vergeblichkeit als schwei-

<sup>79</sup> Vgl. *Biblische Predigten*, 9–13; 40–43; *Rahner-Lesebuch*, 192–195; *Kirchenjahr*, 77–161.

<sup>80</sup> Vgl. *Biblische Predigten*, 9; 22; 28; 47; 52.

<sup>81</sup> Vgl. ebd. 193.

<sup>82</sup> Deshalb hat K. Rahner den Alltag oft thematisiert. – Vgl. *Alltägliche Dinge*.

<sup>83</sup> *Schriften VII*, 143.

<sup>84</sup> Vgl. ebd. 135.

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Vgl. ebd. 135f.



gende Begleiterin ein Leben hin auf den Tod ist<sup>87</sup>. Wie Josef ist jeder Mensch in seinem Leben und in seiner Arbeit oft zum Hüter des Heiligen berufen. Und „scheinbar spielen sich nur da Dinge des Alltags ab, die nichts mit der heiligen Geschichte des Reiches Gottes und des Heiles der Welt zu tun haben, ... aber eben darin ist er im Grunde der Berufene.“<sup>88</sup> Die Nacht, in die Jesus hineingeboren wird, ist Symbol für die Zweideutigkeit unseres Lebens, als Zeichen des Heils und des Unheils, als Zeichen der Dunkelheit und der Helle unseres Daseins<sup>89</sup>. Durch Weihnachten, dadurch, daß das Wort des Vaters in die Welt gekommen ist und „in der Kraft seines Geistes auch zum innersten Gesetz aller Natur geworden ist, sind diese Dinge der Welt Symbole dessen, was kommen soll“.<sup>90</sup>

Jedes einzelne Erfahrungsmoment des Menschen in seinem Alltag als Hinweis und Indiz für sein transzendentes Verhalten wird so im Blick auf Weihnachten theologisch gedeutet. Deshalb kann Karl Rahner sagen: Alle Dinge dieser Welt können Symbole werden für den Wandel der Welt hin zum neuen Himmel und zur neuen Erde. In der Geburt Jesu und in den mit ihr verbundenen einzelnen Geschehnissen wird unser Dasein als auf die Ewigkeit ausgerichtetes Dasein sichtbar<sup>91</sup>. Durch diese Geburt ist der selige Ausgang unseres Alltags mit seinem täglichen Einerlei garantiert. Das bedeutet Weihnachten im Alltag der Welt<sup>92</sup>. Weil Weihnachten ist, darum wird menschliches Leben als alltägliches Leben annehmbar; und indem wir es annehmen, wird Weihnachten. Jesu Geburt ist die Antwort auf die Grundfrage unseres Daseins, die der erfahrene Alltag provoziert. Durch Weihnachten wird das Wort Gottes zum Horizont unseres Daseins in der Welt, das wir darum annehmen können. Annahme meines Daseins ist die richtige Weise, in der ich vollziehe, was Weihnachten bedeutet und damit sich das Geheimnis an mir vollzieht.

Karl Rahner spannt das Mysterium der Geburt Jesu mit all seinen Ereignissen ein in das Koordinatenkreuz von Alltag und Annahme, von Alltag als dem Ort von Transzendenzerfahrung als Gotteserfahrung und Annahme meines Daseins als Antwort auf eben diese Transzendenzerfahrung. Hier bestätigt sich Karl Rahners dargelegtes Auslegungs- wie Lebensmodell für die Lebensereignisse Jesu. Menschliches Dasein annehmen heißt: Geheimnis von Weihnachten nachvollziehen; Alltag leben bedeutet: Menschwerdung leben. Der Alltag wird für uns wichtig, weil wir durch ihn auf Gott treffen. All das, was Jesus tut, ist Ausdruck und Zeichen dafür, wie und wo wir im Vollzug unseres Lebens auf Gott treffen können. Wichtig ist, daß wir uns selbst von Gott annehmen, wie wir sind.

<sup>87</sup> Vgl. Schriften VII, 123.

<sup>88</sup> Biblische Predigten, 12.

<sup>89</sup> Vgl. Schriften VII, 129.

<sup>90</sup> Ebd. 130.

<sup>91</sup> Vgl. Rahner-Lesebuch, 193f.

<sup>92</sup> So lautet der Untertitel zu *K. Rahner, Glaube, der die Erde liebt*, Freiburg, Wien 1967.



Denn das, was Gott verfügt, und das, was Gott gibt, sind wir selber. Uns gibt Gott uns, und darum müssen wir uns annehmen. Das ist die Tat unseres Lebens: uns selbst annehmen als ein unverstandenes, erst langsam sich enthüllendes Geschenk der Güte Gottes<sup>93</sup>. Das je Spezifische am je einzelnen Ereignis, das auch seine je spezifische Bedeutung für uns hat, liegt begründet in jenem Unterschied, den die je einzelnen Alltagserfahrungen im Vergleich mit der Erfahrung von Alltag im ganzen aufweist, obwohl diese je einzelne Erfahrung aus dem Gesamt von Erfahrung nicht herauszulösen ist. Entsprechend liegt das spezifisch Bedeutsame des je einzelnen Ereignisses im Leben Jesu eben auch begründet in der bunten Palette von Alltagserfahrungen, die der Mensch Jesus macht und in denen auch er sich in Gemeinschaft mit allen anderen Menschen wiederfindet. Denn Jesus selbst als wahrer Mensch macht unsere Alltagserfahrungen und nimmt sie an und auf sich. So steht er selbst im religiösen Akt, in den er uns mit hineinnimmt.

### 3.2 Die Wunder Jesu

Karl Rahner fragt auch hier wiederum, welche Bedeutung die Wunder für unser Glaubensverständnis zu Jesus als dem absoluten Heilsbringer haben<sup>94</sup>. Um diese Frage zu beantworten, klärt er Wesen und Funktion des Wunders, die Voraussetzungen seiner Erfahrbarkeit wie auch seinen Anrufcharakter<sup>95</sup>. Dabei geht er sowohl vom Neuen Testament<sup>96</sup> wie von der modernen Erfahrung und der Weltinterpretation des Menschen aus<sup>97</sup>.

#### 3.2.1 Wesen und Funktion des Wunders

Das Wunder als Zeichen des Heilshandelns Gottes in Gnade und Offenbarung ist die Erscheinung dieses Heilshandelns in die Dimension unserer irdischen Erfahrung und in geschichtlicher Greifbarkeit. Gemäß diesem Verständnis ist das Wunder als Zeichen somit in seiner eigenen Natur und Gestalt wesentlich und notwendig abhängig von der Natur dessen, was durch das Wunder sich anzeigen will. Da dies nun nicht immer das gleiche ist und weil das Wunder am geschichtlichen Prozeß der Heils- und Offenbarungsgeschichte partizipiert, unterliegt es einer Variabilität hinsichtlich seiner Art sowie hinsichtlich der Häufigkeit seines Vorkommens. So sind Wunder Anrede an ein das Wunder erkennendes Subjekt von ganz bestimmter geschichtlicher Situation<sup>98</sup>. Wunder bedeutet also die konkretisierte Subjektbezogenheit des Heilshandelns Gottes in Gnade und Offenbarung. Deshalb wird für Karl Rahner der Begriff

<sup>93</sup> Vgl. *Biblische Predigten*, 28.

<sup>94</sup> Vgl. *Grundkurs*, 252.

<sup>95</sup> Vgl. ebd. 254–259.

<sup>96</sup> Vgl. *Grundkurs*, 254 f.

<sup>97</sup> Vgl. ebd. 255 f.

<sup>98</sup> Vgl. ebd. 254.



des Wunders als Durchbrechung der Naturgesetze höchst problematisch. Dieser Begriff ist eben nicht brauchbar für die Begründung und die Erkennbarkeit des Wunders als das offenbarende Heilstun Gottes in der Dimension unserer leibhaftigen Erfahrung.

### 3.2.2 Voraussetzungen seiner Erfahrbarkeit: Einheit von Geist und Materie

Bezüglich des Wunderverständnisses geht Karl Rahner also aus von seiner Theorie des erkennenden Subjektes. Notwendig wird damit wiederum ebenso eine Analyse der modernen Erfahrung und Weltinterpretation wie ein Eingehen auf die Voraussetzungen der Erkennbarkeit des Wunders für das erkennende Subjekt in einem von Karl Rahner als „evolutiv“ gekennzeichneten Weltbild, in das der moderne Mensch sich hineingestellt sieht. Höheres entwickelt sich demnach aus Niedrem, jede Dimension ist von unten nach oben hin aufgebaut und für die höhere Dimension offen<sup>99</sup>. In dieser evolutiven Weltsicht ist nun das Problem des Zusammenhangs von Geist und Materie mitgegeben. Karl Rahner nimmt somit eine Selbsttranszendenz der Materie hin auf den Geist an, bewirkt durch das „metaphysische Kausalprinzip“, so daß die Geschichte der Materie die Vorgeschichte des Geistes ist. Dieser Begriff der Selbsttranszendenz beinhaltet den im evolutiven Weltbild konstatierten und analysierten dynamischen Prozeß des Mehr- und nicht nur des Anderswerdens der Materie auf das Höhere hin. In diesem Begriff der Selbsttranszendenz müssen sowohl das Selbst wie auch die Transzendenz, und d. h. „die Überbietung des Selbst, gleichermaßen ernst genommen werden, so daß das Niedere wirklich auch die Ursache des Höheren ist. Aber genau dieses könnte es nicht sein, wäre es nicht vom transzendentalen Wirken Gottes (als dem „metaphysischen Kausalprinzip“) dazu ermächtigt und von ihm getragen“.<sup>100</sup> Der Sprung zum Wesenshöheren, verstanden als die Aufhebung der Materie in den Geist, bewirkt, daß der Mensch in seiner transzendental gegründeten Freiheit von den Strukturen und Notwendigkeiten der materiellen Welt getragen ist. Geist und Materie werden so als zwei aufeinander bezogene, untrennbare, aufeinander aber nicht zurückführbare Momente des einen Menschen begriffen.

Dieses Verhältnis von Geist und Materie ist somit von Karl Rahner „dialektisch“ bestimmt: Geist ist von Materie wesensverschieden; da aber beide von Gott geschaffen sind, können sie nicht in absoluter Verschiedenheit sein. Geist und Materie sind zwar wesensverschieden, aber doch überall aufeinander bezogene, konstitutive Momente der einen Wirklichkeit. Durch diese dialektische Bestimmung kann Karl Rahner nun erklä-

<sup>99</sup> Vgl. ebd. 255.

<sup>100</sup> K. H. Weger, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg-Basel-Wien 1978, 78.



ren, daß aus Materie Geist werden kann, daß durch aktive Selbsttranszendenz aus Niedrerem wirklich qualitativ Höheres werden kann. Es kann etwas werden, was vorher in dieser Weise eben noch nicht war. So ist Seinszuwachs möglich.

In dieses dialektische Erklärungsmodell der Einheit von Geist und Materie und der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Selbstüberbietung des Innerweltlichen fügt Karl Rahner nun den Begriff des Wunders ein: „Wunder ist ... die Unableitbarkeit der höheren Sphäre aus der niederen Dimension, in der die höhere Dimension in Erscheinung tritt, wobei diese Erscheinung in einem das Wesen der niedrigeren und der höheren Dimension zeigt, ohne daß die beiden Aspekte adäquat voneinander getrennt werden könnten. (Dabei bedarf es) einer gewissen Intuition und eines gewissen vertrauenden *Sich-einlassens*, um das Höhere in der Erscheinung des Niedrigeren zu sehen und der Versuchung zu widerstehen, das Höhere doch in das Niedrigere aufzulösen“. <sup>101</sup> So gesehen kann das Wunder von Karl Rahner nun wirklich nicht mehr als die Durchbrechung der Naturgesetze verstanden werden. Denn dies würde eine grundsätzliche Verschiedenheit und eine grundsätzliche Nicht-aufeinander-Bezogenheit von Geist und Materie voraussetzen. Durch die dialektische Einheit von Geist und Materie kann er vielmehr das Phänomen „Wunder“ als Zeichen des göttlichen Heilshandelns in Gnade und Offenbarung in unsere Wirklichkeit und in unsere Erfahrungswelt hinein einordnen. Somit hat Karl Rahner die theoretischen Voraussetzungen dafür geschaffen, das Wunder als Mysterium des Lebens Jesu auf heutiges Menschen- und Weltverständnis hin auszulegen. Ob den Wundern Jesu dann im einzelnen Bedeutung zukommt oder ob hier nur die Möglichkeit demonstriert wird, das Wunder in ein theologisches System oder einen theologischen Ansatz einzuordnen, ist noch im einzelnen zu prüfen. Auf jeden Fall ist für Karl Rahner zunächst einmal das Wunder die eingetretene Selbstüberbietung des Geschaffenen, die eigentlich immer geschieht, wo sich etwas Neues ereignet, aber nur dann „Wunder“ genannt werden kann, wenn es den Rahmen des Gewöhnlichen sprengt und in einem religiös symbolischen Zusammenhang steht. Dabei kann Karl Rahner auch den Ausgangspunkt bei der Schöpfung selber nehmen. Weil Gott sich selbst mitteilen wollte, darum gibt es die Schöpfung. Das Gesetz der Natur und das Gesetz der Geschichte ist so ein Moment an der göttlichen Selbstmitteilung <sup>102</sup>. Damit brauchen selbst vom Verständnis der Schöpfung her die Natur und ihre Gesetze nicht abgeschafft zu werden, es braucht keine Durchbrechung der Naturgesetze zu geben, damit ein Wunder erfahrbar wird. Es ist auch nicht einzusehen, „warum diese Voraussetzung dann abgeschafft und suspendiert werden müßte, wenn

<sup>101</sup> Grundkurs, 256 (Hervorhebung durch mich).

<sup>102</sup> Vgl. ebd. 257.



die göttliche Selbstmitteilung in ihrer Voraussetzung, die sie ja selbst gibt, in Erscheinung treten, d. h. wenn ein Wunder als Zeichen des Heilstuns Gottes erscheinen soll<sup>103</sup>. Und so definiert Karl Rahner Wunder noch einmal: Ein Wunder ist gegeben, „wo für den Blick des geistigen, für das Geheimnis Gottes offenen Menschen die konkrete Konfiguration der Ereignisse so ist, daß an dieser Konfiguration jene göttliche Selbstmitteilung unmittelbar beteiligt ist, die er in seiner transzendentalen Gnadenerfahrung ‚instinktiv‘ immer schon erlebt und die andererseits gerade am ‚Wunderbaren‘ in Erscheinung tritt und sich als solche bezeugt“.<sup>104</sup>

### 3.2.3 Die Wunder in ihrem Anrufcharakter

Daraus ergibt sich der den Wundern eigentümliche Anrufcharakter. Gerade weil die Wunder nun nicht aus den Eigengesetzlichkeiten des menschlichen Erfahrungsraumes erklärt werden können, rufen sie den Menschen in der Tiefe seines Daseins an. Das Wunderbare setzt also einen Menschen voraus, der willig ist, in den Tiefen seines Daseins sich anrufen zu lassen in einer willigen Offenheit für das singular Wunderbare in seinem Leben<sup>105</sup>. Durch dieses existentielle Moment in seiner subjektiven Bezogenheit ist die Variabilität des Ereignisses „Wunder“ und auch die zahlenmäßige Häufigkeit seines Vorkommens bedingt. Karl Rahner sieht deshalb in den Wundern nur die Aufrufe für diejenigen, die sie unmittelbar im Ganzen ihrer existentiellen Situation erleben. So kann er sagen: „Die Wunder sind Anrede an ein erkennendes Subjekt von ganz bestimmter geschichtlicher Situation.“<sup>106</sup>

### 3.2.4 Die einzelnen Wunder Christi in ihrer Bedeutung für uns

Die einzelnen Wunder Christi sind demnach nur im Gesamt des Lebens Jesu und im Zeichenhaft-Wunderbaren des Christusereignisses zu sehen<sup>107</sup>. Geht es Karl Rahner um das Eingebettetsein der Wunder in die Situationsbezogenheit des Adressaten für ein Wunder, bleibt die Betrachtung der Wunder Jesu eingeschränkt auf *das* Wunder Jesu, die Auferstehung. Denn dort ist die eigentliche Sinndeutung aller Wunder Jesu in radikaler Einheit versammelt. Wunder, verstanden als Anrufe in einer konkret individuell existentiellen Situation, können eben nicht mehr unsere Situation treffen. Deshalb „brauchen wir uns . . . mit den einzelnen Wundern im Leben Jesu nicht zu beschäftigen. Wir können nur sagen, daß diese Wunder im ganzen geschichtlich nicht aus dem Leben Jesu eliminierbar sind, weil sie von unbezweifelbaren Jesus-Worten vorausge-

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Ebd.

<sup>105</sup> Vgl. ebd. 259.

<sup>106</sup> Ebd. 254.

<sup>107</sup> Vgl. ebd. 260.



setzt werden“.<sup>108</sup> Danach befinden wir uns in einer geschichtlichen Phase der Selbstmitteilung Gottes, in der wir Wunder in anderer Weise und zahlenmäßig geringer nötig haben. Was für den einzelnen in seinem Sich-einlassen auf die Konfiguration der Ereignisse zum Wunder werden kann, entzieht sich der Betrachtung des Theologen. Zwar ist für Karl Rahner das Wunder ein im Gesichtskreis unserer menschlichen Erfahrung antreffbares Ereignis<sup>109</sup>. Aber es ist antreffbar nur im Gesichtskreis des je einzelnen Subjekts, wobei es zudem noch der Variabilität im Hinblick auf seine Art unterworfen ist. Also können Wunder heute ganz anders aussehen und ganz anders vorkommen. Sind die Wunder so der Situation unterworfen und ist diese Situation zur Zeit Jesu und zu unserer Zeit eine je verschiedene, werden die einzelnen Wunder Jesu relativ uninteressant; sie sind in ihrer Erkennbarkeit ferner gerückt als die Auferstehung, die uns „wegen des Charakters ihrer Antwort auf die totale Sinnfrage unmittelbar anruft“.<sup>110</sup> Hier wird einsichtig, warum Karl Rahner über seine Ausführungen im „Grundkurs des Glaubens“ hinaus die Wunder Christi so selten behandelt<sup>111</sup>. Hier greift die Annahme des Alltags als Lebens- wie Auslegungsprinzip für die Mysterien Christi nicht, weil das Wunder gemäß seinem (biblischen) Charakter eben einfach so selten vorkommt und nach Karl Rahner lediglich antreffbar ist im Gesichtskreis des je einzelnen Subjekts. Das Wunder läßt sich nicht über die Alltäglichkeit auslegen, weil es selbst nicht alltäglich ist. Doch wie steht es dann mit Karl Rahners Aussage, daß jedes Ereignis im Leben Jesu seine Bedeutung für den Christen hat? Sind für ihn die Wunder Jesu deshalb so bedeutungslos, weil sie im Alltag des Menschen nun einmal nicht als für alle erfahrbar vorkommen? Hätte man nicht zumindest dort, wo er vom Alltag der Krankheit, des Leidens und des Todes spricht oder wo es um die Erfahrung von Gnade geht, einen Bezug zu den Wundern Jesu erwarten dürfen? Aber nichts dergleichen! Während er christologische Fragestellungen immer wieder thematisiert, findet man dies bezüglich der Wunder kaum. Ein Beispiel rahnerscher Betrachtung der Wunder Jesu kann die Problematik noch einmal verdeutlichen.

### 3.2.5 Die Heilung des Gelähmten (Mt 8, 1–23)

Gegenstand der Betrachtung ist das Heilungswunder Christi an dem Knecht des Hauptmanns von Kapharnaum<sup>112</sup>. Karl Rahner schildert jene Situation, in der der Hauptmann als Heide in einer vom Judentum ge-

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Vgl. ebd. 258.

<sup>110</sup> Ebd. 260.

<sup>111</sup> Selbst dort, wo ausdrücklich von den Geheimnissen des Lebens Jesu die Rede ist oder diese indirekt angesprochen werden, ist nichts dergleichen zu finden (vgl. z. B. Schriften VII, 123–198; Chancen des Glaubens, 33–58; Glaube, der die Erde liebt, 13–82; Priesterliche Existenz, 76–112; Betrachtungen, 100–261).

<sup>112</sup> Vgl. Biblische Predigten, 19–24; Kirchenjahr, 374–377.



prägten Umwelt steht, ist doch die Voraussetzung für die Verstehbarkeit des Wunders in der heutigen Zeit das Hineindenken in die damalige Situation<sup>113</sup>. In einer ihm feindlich gesonnenen Umwelt ist der Hauptmann ein bescheidener Mann, der Rücksicht nimmt auf die religiösen Anschauungen eines anderen, der selbstverständlich mit einer unterschiedlichen Mentalität rechnet. Er, der sich so in Ehrfurcht und Achtung und dennoch im Abstand zum Volk der Juden verhält, sieht Jesus und glaubt an ihn. Er „glaubt an die Würde der Person, an seinen Anspruch und an die Macht, im Zeichen für seine Sendung Wunder zu wirken. Gleichzeitig ist er auch der Mensch, der in echter, schlichter Treue zu seinem Untergebenen hält“.<sup>114</sup> Dies ist die einzige Stelle, an der der Knecht, der geheilt wird, überhaupt erwähnt wird. Der Hauptmann steht eindeutig im Mittelpunkt des Geschehens. Das Wunder, das gewirkt wird, steht im Zeichen der Sendung Jesu. Sinnspitze des Wunders ist, daß es an einem geschieht, der nicht zu den Berufenen gehört<sup>115</sup>. Karl Rahner fragt nach der Bedeutsamkeit dieses Wunders für uns und stellt fest: Gottes Handeln läßt sich also in seinem Woraufhin nicht festlegen<sup>116</sup>. Die Heilung selbst in ihrer möglichen Bedeutung für uns bleibt außer acht.

### 3.2.7 Abschließende Bemerkungen

Für Karl Rahner kann ein Wunder Jesu nur „ankommen“, wenn es in seiner Bedeutung für eine konkrete menschliche Situation erschlossen wird. Deshalb sucht er immer wieder nach der Bedeutung des Wunders für uns oder nach etwas Ähnlichem in der Erfahrung unseres Daseins<sup>117</sup>. Krankenheilung ist eben nicht ein Vorkommnis innerhalb einer neutralen Sachwelt (war es das nie?), sondern bedeutet immer einen Anruf in die Jedinmaligkeit einer konkreten Situation eines bestimmten Menschen<sup>118</sup>. Diesen Anruf will Karl Rahner in seinen Betrachtungen über die Wunder herausarbeiten. Das Brot der Brotvermehrung ist dann das, was wir von Gott erhalten haben: Technik, Kultur. Das Wunder dieser „Brotvermehrung“ erhält dann seine Bedeutung für uns, die abgelesen wird an der Reaktion der Menschen, die das Wunder Jesu miterlebt haben. So wird der Anruf inhaltlich konkret: Wir wollen immer mehr als wir haben, und wir brauchen jemanden, der uns dieses Immer-mehr-haben-wollen und Haben-können garantiert: Wir brauchen einen Gott, der uns das „Brot“ Technik vermehrt. Dieser aus dem Wunder herausgearbeitete Anrufcharakter provoziert dann eine moralisch-moralisierende Auslegung, die uns

<sup>113</sup> Vgl. Biblische Predigten, 19 ff.

<sup>114</sup> Ebd. 21.

<sup>115</sup> Vgl. ebd. 22.

<sup>116</sup> Vgl. ebd. 23.

<sup>117</sup> Dies ist auch bei seinen Betrachtungen aller anderen Wunder festzustellen. – Vgl. Biblische Predigten, 35–39; 81–85; Kirchenjahr, 360–363; 386–389; 378–380.

<sup>118</sup> Vgl. Grundkurs, 258.



sagt, wie wir uns eigentlich verhalten könnten. Wenn eben ein Mensch davon überzeugt ist, „daß er mit der Existenz Gottes und eines sinnhaften Verlaufs der Welt und mit einer Sinnhaftigkeit auch der Gestalt seines eigenen Daseins rechnen müsse, dann kann (ein solches Wunder) u. U. die sittliche Pflicht implizieren, ihrem Sinnanruf entsprechend zu handeln“.<sup>119</sup> Situationsbezogenheit und Angerufensein des Menschen durch diese Situation treffen mit einer Bereitschaft des Sicheinlassens auf diese Situation zusammen. Diese Bereitschaft ist eine Folge der Überzeugung des je einzelnen, daß in diesem auf ihn zukommenden Ereignis Gott an ihm handeln will in Gnade und Offenbarung. Damit sind die Wunder ebenfalls in das Koordinatenkreuz von Alltag (Situation) und Annahme (Bereitschaft) eingeordnet und so für den heutigen Menschen als Handeln Gottes bedeutungsvoll gemacht. Voraussetzung ist, daß der Mensch in dem sich ereignenden Geschehen einen Sinnanruf von Gott her an sein Dasein erfährt.

### 3.3 *Der Tod Jesu*

Dort, wo Karl Rahner über den Tod Jesu nachdenkt, ist sein Nachdenken gekennzeichnet von der Absicht, das mit einer satisfaktorischen Interpretation des Todes Jesu gegebene Dilemma dieses Mysteriums gerade auch in seiner Bedeutung für den Tod des Christen zu überwinden<sup>120</sup>. Denn eine solche Interpretation hat negative Konsequenzen sowohl für das Verständnis des Todes Jesu selbst als auch für die Vermittelbarkeit dieses Todes in seiner Bedeutung für uns. Aus diesem Grunde bedürften solche Formeln der Interpretation, denn nur so könne dem Verdacht der Mythologie gewehrt und das Geheimnis des Karfreitags geehrt werden<sup>121</sup>. Nun aber interpretiert Karl Rahner nicht diese Formel, sondern er umgeht sie, wenn er sagt: Durch den Karfreitag wird nicht ein zürnender Gott umgestimmt, denn diese Erlösungstat geht aus von der von keinem Punkt außerhalb Gottes bewirkten Initiative der heiligen Liebe Gottes<sup>122</sup>. Die Botschaft vom Kreuz als Heil der Welt verliert den Verdacht auf Mythologie, wenn das Kreuz (und damit auch die Auferstehung wie jedes andere Ereignis) eingebunden wird in das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes, dessen Höhepunkt es darstellt<sup>123</sup>. Die Erscheinung Gottes in Jesus Christus hat ihren Höhepunkt in der Erscheinung Gottes im Tod, so daß der Tod selbst noch einmal zum Ort der Selbstmitteilung Gottes für uns wird, weil Gott selbst den Tod als seinen annimmt und wir ihn so mit Gott gemeinsam haben. Selbst im Tod ist nicht nur Gott mit dem Menschen Jesus so verbunden, daß der menschliche Tod

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> Vgl. Schriften I, 213–217; IV, 159–172; (QD 2), 54.61.

<sup>121</sup> Vgl. Kirchenjahr, 234.

<sup>122</sup> Vgl. ebd.

<sup>123</sup> Vgl. ebd. 235 f.



Jesu zum Selbstmitteilungsgeschehen (Offenbarung) Gottes wird; sondern der Tod eines jeden Menschen, den er auf Grund seines Menschseins mit Jesus gemeinsam hat, ist in dieses Geschehen der Selbstmitteilung Gottes mit einbezogen. Menschwerdung Gottes und damit die Geburt Jesu und Tod Gottes und damit der Tod Jesu sind bei Karl Rahner so eng aneinander angebunden wie Leben und Tod aneinander angebunden sind. Im Tod ist für ihn das ganze vorausgegangene Leben – eingesammelt in der letzten Entscheidung der Freiheit – so verfügt, daß hier die Ewigkeit des Menschen gezeitigt wird. So wie der Tod die totale Tat des Lebens ist, so ist er auch die totale Tat des Lebens Jesu, er ist die volle Integration seiner ganzen Zeit in seine menschliche Ewigkeit hinein<sup>124</sup>. Im Tod Jesu wird seine im Leben und Tod getätigte Gesamtwirklichkeit als bleibende, dauernde Bestimmung der Welt als ganzer eingestiftet<sup>125</sup>. Genau dies ist das Spezifische des Todes Jesu gegenüber dem Tod des Christen<sup>126</sup>. Karl Rahner betreibt so eine „metaphysische Anthropologie des Todes“, um den Tod des Menschen an den Tod Jesu anbinden zu können. Aus diesem Grunde wird deutlich, daß Karl Rahner nicht nur die Satisfaktionstheorie als Erklärungsmodell für den Tod Jesu dadurch „überwindet“, daß er nach dem Wesen des Todes fragt und nicht nach dem schmerzhaften Leiden vor dem Tod; er kann so auch den Tod Jesu an den Tod des Christen „anbinden“. So ist der Tod auch mehr als ein bloß passives Widerfahrnis für den Menschen; er kann in seiner unauflösbaren Einheit von Aktion und Passion gesehen werden. So wird deutlich, daß die Erlösung durch den Gehorsam Jesu geschieht und doch durch den Tod selber, nicht aber durch das todbringende Leiden<sup>127</sup>.

### 3.4 Mit Jesus sterben – Annahme des eigenen Todes

Die Christen verkünden den Tod Jesu als die Summe der Wahrheit ihres alltäglichen Lebens<sup>128</sup>. Damit wird der Tod Jesu von Karl Rahner in unmittelbarer Bezogenheit zum Tod des Menschen gesehen. Nur der Mensch, der das Sterben lernt, wird erfahren können, was der Tod Jesu bedeutet, und wird diesen Tod nachvollziehen können. Und so verkünden die Christen den Tod der Menschen, bis alle gestorben sind, damit alle sterben lernen, weil alle sterben werden. Und so kann man den Tod Jesu nur wahrhaft verstehen und begehen, wenn man sich selbst als ein

<sup>124</sup> Vgl. Schriften IV, 165.

<sup>125</sup> Vgl. K. Rahner, (QD 2), 58.

<sup>126</sup> Für K. Rahner unterscheidet sich der Tod Jesu vom Tod des Christen 1. dadurch, daß Jesus das Sterben wirklich radikal gelang als ein bedingungsloses Sichhineingeben in die Hände des Vaters. 2. dadurch, daß hier ein gewaltsamer Tod vorliegt. 3. dadurch, daß nicht jeder Tod ein solcher Tod wie der Tod Jesu ist: ein politisch religiöser. 4. dadurch, daß er eine einmalige Tiefendimension besitzt, die mit dem Wesen und dem Selbstverständnis Jesu zusammenhängt (vgl. Kirchenjahr, 231–233).

<sup>127</sup> Vgl. Schriften I, 216.

<sup>128</sup> Vgl. Chancen des Glaubens, 22.



Mensch weiß und annimmt, der dem Tod überantwortet ist. Deshalb müssen wir zuerst unseres eigenen Todes gedenken<sup>129</sup>. Zwar ist für Karl Rahner eine letzte Alltäglichkeit des Schicksals Jesu dadurch heilbringend, daß sein Leben von Gott angenommen wurde. Diese Alltäglichkeit war das Ereignis, das uns die sich selbst schenkende Liebe endgültig bezeugte, die wir „Gott“ nennen. Sind alle unsere Tage alltäglich, weil sie unerbittlich auf den Tod hinführen, so sind sie für den, der den Tod Jesu glaubend richtig versteht, mitten in ihrer Alltäglichkeit zu Tagen der Feier geworden, in denen das Ereignis eines ewigen Lebens begangen wird. So kann der Alltag ein Dank zum Kreuz werden. Worin besteht nun die erlösende Tat Jesu am Kreuz? Jesus war im Sterben der Mensch, der vor dem ohnmächtig machenden Abgrund des Todes stand, der dahinein sich fallenließ, und der glaubend und hoffend diesen Absturz in den einen Abgrund annahm<sup>130</sup>. Dieser Tod Jesu nun als das glaubend-hoffende Sicheinlassen auf die Unbegreiflichkeit des Todes, in dem Gott wohnt, wird auch uns in unserem Tod abverlangt. So wie wir uns im Tode, ohne verzweifelt zu sein, lassen müssen, können wir dieses Lassen nur vollbringen in der Tat Gottes an uns. Dieses erlösende Lassen Jesu greift, wenn wir willig sind, auf uns über. Wir sterben in ihm und mit ihm. In der Gewöhnlichkeit des Alltags muß freilich dieses Lassen eingeübt werden. So üben wir das Mitsterben mit Jesus ein. Der wahre Dank zum Kreuz ist die Annahme des langsamen Sterbens, das mitten durch das Leben hindurch geschieht<sup>131</sup>.

Die Schicksalsgemeinschaft unseres Lebens mit dem Leben Jesu angesichts des Todes erreicht Karl Rahner also auch über die Annahme des Alltags. Das Kreuz Jesu anzunehmen heißt: annehmen, daß das ganze Leben von Anfang an Sterben ist. Nun aber hat Jesus wegen unserer Sünden sein Leben hingegeben. Demnach ist das Kreuz Christi aber mehr als die Identifikation des Lebens mit dem Tode, mehr als die Annahme des Sterbenmüssens. So entsteht die Frage: Fügt Karl Rahner auch den Tod Jesu als Opfer in sein Koordinatenkreuz von Annahme und Alltag ein? Anders gefragt: Was bedeutet für Karl Rahner das Kreuz Jesu als Leiden angesichts der Sünde des Menschen, und (wie) bringt er das Verständnis des Todes Jesu als Tod für unsere Sünden zusammen mit dem Leben und Leiden des Menschen? Oder zeigt sich hier möglicherweise die Grenze jenes Ansatzes, wonach die Annahme des Alltags Auslegungsmotiv ist für die Mysterien Christi in ihrer Bedeutung für den Christen?

### *3.5 Das Tod Jesu und die Sünde der Christen*

Karl Rahner will das mit einer satisfaktorischen Interpretation des Todes Jesu gegebene Dilemma dieses Mysteriums Christi in seiner Bedeu-

<sup>129</sup> Vgl. Schriften VII, 141.

<sup>130</sup> Vgl. Kirchenjahr, 237 f.

<sup>131</sup> Vgl. ebd. 239–242.



tung für den Tod des Christen überwinden. Denn in der Satisfaktions-  
theorie bleibt für ihn die Frage offen, warum wir durch den Tod Jesu  
erlöst wurden. Zusätzlich hat solche Theorie ihr Ungenügen darin, daß  
sie von vorneherein voraussetzt, daß der Tod ein bloß passives, vom Tun  
des Menschen verschiedenes Widerfahrnis sei. Unter dieser problemati-  
schen Voraussetzung erblickt diese Theorie die erlösende Tat Jesu nicht  
im Tod als solchem, sondern nur in einem geduldigen, gehorsamen Auf-  
sich-Nehmen des Todesleidens<sup>132</sup>. Nur eine Theologie des Todes Jesu ist  
für Karl Rahner der Ausweg aus einer bloß satisfaktorischen Interpreta-  
tion des Todes Jesu. Bedingung für eine solche Theologie ist die Frage  
nach dem Wesen des Todes, nicht aber die Frage nach dem schmerzhaften  
Leiden vor dem Tode. Damit ist der Tod Jesu für Karl Rahner ein mit  
dem Leiden Jesu identisches Ereignis. Denn fragt man nach dem todbrin-  
genden Leiden und versteht demnach den Tod nur noch als das Ende die-  
ses Leidens, mit dem man sich dann allein beschäftigt, dann hat man  
einen Gegenstand der Theologie, der wirklich nicht mehr wesentlich von  
irgendeinem anderen denkbaren, von Jesus in seinem Leben getanen oder  
möglichen Werk unterschieden wird. Das Ergebnis: Man hat lediglich  
einen Gegenstand der Theologie, der hinsichtlich seiner soteriologischen  
Bedeutung nur noch nach moralischen Kategorien gewürdigt wird. Doch  
der Tod ist mehr als ein bloß passives Widerfahrnis des Menschen. Des-  
halb muß eine Theologie des Todes den Tod in seiner unauflöslichen  
Einheit von Aktion und Passion sehen. Nur so kann deutlich werden, daß  
die Erlösung durch den Gehorsam Jesu geschieht und doch durch den  
Tod selber, nicht aber durch das todbringende Leiden<sup>133</sup>. Über das We-  
sen des Todes also will Karl Rahner die soteriologische Dimension des  
Todes Jesu deutlich machen können. Doch wie sieht für ihn das Wesen  
des Todes aus?

Der Tod des Menschen ist als äußerste Verohnmächtigung des Men-  
schen zugleich seine höchste Tat. Im Tod ist das ganze vorausgegangene  
Leben verfügt, so daß in ihm die Ewigkeit des Menschen gezeitigt wird.  
So ist der Tod des Menschen und so ist auch der Tod Jesu: die volle Inte-  
gration seiner ganzen Zeit in seine menschliche Ewigkeit hinein<sup>134</sup>. So  
verstanden ist der Tod aktives und passives Geschehen zugleich. Er ist  
passives Geschehen, weil der Mensch als Person ihm machtlos gegen-  
übersteht; er ist aktives Geschehen, weil der Tod auch und wesentlich  
personale Selbstvollendung ist<sup>135</sup>. Die heilsrelevante Bedeutung dieses  
Todes Jesu beruht dann darauf, daß allen Menschen gerade im Tode für  
personales Handeln Möglichkeiten real-ontologischer Natur eröffnet  
sind, die nicht gegeben wären ohne den Tod Jesu. Der Tod Jesu konsti-

<sup>132</sup> Vgl. *K. Rahner*, (QD 2), 56.

<sup>133</sup> Vgl. *Schriften I*, 216; *IV*, 165.

<sup>134</sup> Vgl. *K. Rahner*, (QD 2), 58.

<sup>135</sup> Vgl. *Schriften X*, 224.



tuiert eine Heilssituation für alle Geister, die durch ihre Leiblichkeit zur Welt gehören<sup>136</sup>.

Worin besteht nun die erlösende Tat Jesu am Kreuz, was heißt Erlösung als Befreiung von der Sünde, die im Tode Jesu doch auch geschieht? Urstandsgnade, zu der die paradiesische Unsterblichkeit gehört, ist nach Karl Rahner die konnaturale Folge der eigentlich gnadenhaften Vergöttlichung des paradiesischen Menschen<sup>137</sup>, die durch die Sünde verlorengeht. Das aber bedeutet für das Verständnis des Todes, daß er primär Ausdruck und Erscheinungsbild des Wesens der Sünde in der Leibhaftigkeit des Menschen ist. Der Tod ist Ausdruck dafür, daß die irdische Wirklichkeit nicht vollständig durchformt ist von der Gnade<sup>138</sup>. Diesen Tod als Erscheinung der Sünde in der Welt hat Jesus vollbracht und erlitten. Und er hat dies getan nicht nur in Freiheit, sondern auch als Tat und In-Erscheinung-Treten der göttlichen Gnade, die als vergöttlichtes Leben seiner Menschheit ihm auf Grund seiner göttlichen Person naturnotwendig zukommt. Damit wird der Tod Ausdruck seines liebenden Gehorsams, Ausdruck der Übereignung seines ganzen menschlichen Seins in Freiheit an Gott. Damit wird, was Erscheinung der Sünde war, Erscheinung des die Sünde negierenden Ja zum Willen des Vaters. Wenn der Mensch den Tod, insofern er eine personale Tat ist, durch sein ganzes Leben hindurch stirbt, dann wird verstehbar, wie Tod und Leben Jesu in ihrer erlösenden Bedeutung eine Einheit bilden. Der Tod Jesu erlöst, insofern er in seinem ganzen Leben axiologisch gegenwärtig ist. Insofern jede sittliche Tat des Menschen als Verfügung über die Totalität der Person zu ihrem inneren Ziel kommt, ist verstehbar, daß man nie sagen kann: Jesus Christus hätte uns auch durch eine andere sittliche Tat erlösen können, wenn sie nur von Gott dafür angenommen worden wäre. Es läßt sich, so zieht Karl Rahner das Fazit, ebenso richtig sagen: Jesu Gehorsam ist unsere Erlösung, weil er Tod ist, und Jesu Tod wirkt unser Heil, weil er Gehorsam ist<sup>139</sup>. Damit ist noch einmal von einer ausdrücklich theologischen Seite her jener Ansatz Karl Rahners deutlich geworden, der schon im Zueinander von Annahme und Alltag als hermeneutischem Prinzip der Vermittelbarkeit des Todes Jesu mit dem Tod des Christen zum Ausdruck kam. Hier zeigt sich aber nicht nur die Grundlegung des von Karl Rahner immer wieder angewandten hermeneutischen Prinzips und damit die Einheit von Theologie und theologisch begründeter Methode im Umgang mit den Mysterien Christi. Hier zeigt sich zugleich die *Grenze des rahnerschen Ansatzes*. Wenn Karl Rahner nämlich grundsätzlich beim Wesen des menschlichen Todes ansetzt und nicht mehr ausdrücklich nach dem Leiden Jesu vor seinem Tode fragt, besteht

<sup>136</sup> Vgl. K. Rahner, (QD 2), 60f.; Schriften I, 216.

<sup>137</sup> Vgl. K. Rahner, (QD 2), 45.

<sup>138</sup> Vgl. ebd.

<sup>139</sup> Vgl. ebd. 57f.



die Gefahr, daß gerade der spezifische Unterschied des Todes Jesu zum Tod des Christen verlorengeht. Karl Rahner verweist zwar immer auch auf den Unterschied des Todes Jesu zum Tod des Christen. Doch solche Hinweise stehen im Grunde immer neben jenen Aussagen, in denen er den Tod Jesu über das Prinzip der Annahme des Alltags mit dem Tod des Christen zusammenbringt<sup>140</sup>. Gerade dort, wo es ihm um das Spezifische des Todes Jesu geht, fehlt ein Bezug zur „Annahme des Alltags“.<sup>141</sup> Der Tod Jesu als Erlösungstat läßt sich zwar theologisch vom Wesen des Todes, den ein jeder sterben muß, begründen. Und theologisch begründen läßt sich auch, daß die Annahme des Todes (Sterbens) im Alltag des Menschen den Christen mit Christus „zusammenbringt“. Doch vom Wesen des Todes her läßt sich nicht mehr begründen, warum der Tod (Sterben) Jesu Tod im *Leiden* und Tod als *aufgezwungenes* Leiden und darin und dadurch heilswirksam ist. Und eben dies läßt sich auch nicht mehr über die Annahme des Alltags als Auslegungsprinzip des Todes Jesu in seiner Bedeutung für den Tod des Christen begründen, weil der Tod Jesu nicht alltäglich ist. Demnach ist es mit dem Wesen dieses hermeneutischen Prinzips ebenso wie mit dem Ansatz, beim Wesen des Todes zu beginnen und nicht bei dem diesem Tod vorausgehenden Leiden, folgendes gegeben: Karl Rahner kann nicht mehr deutlich machen, daß der Tod Christi nicht nur der Tod des Christen ist und daß es gerade dieser spezifische Unterschied ist, der die heilswirksame Bedeutung des Todes Jesu für den Christen begründet. Die Einheit aller Menschen mit Christus im Leiden wird eben nicht zur Handlungseinheit: Unser Handeln ist Handeln in Sünde, Christi Handeln ist gerade als Handeln ohne Sünde erlösendes Handeln nicht nur im Tod, sondern in jenem, diesem Tod vorausgehenden und ihn verursachenden Leiden. Im Tod Jesu geht es nicht nur menschlich zu. Im Sterben Jesu geht es nicht nur um ein menschliches (humanes) Sterben. Radikal gelebtes Sterben (Tod) des menschlichen Gottessohnes ist mehr als bloß radikal gelebtes Sterben (Tod) eines jeden Menschen. An Karl Rahner ist die Frage zu stellen, ob und wie über das Sterben des Menschen und damit über das Wesen des Todes allgemein überhaupt deutlich gemacht werden kann, was am Sterben Jesu deutlich werden muß: Hier ist Leiden als gelebte Liebe im Tod erzwungenes Leiden und darin erlösendes Leiden. Leiden als Handeln des Erlösers hat gerade dadurch erlösende Qualität, daß es über das hinausgeht, was unsere Dimension menschlichen Handelns bestimmt. Nur der Tod Jesu als Leiden stellt die gegenwärtig gelebte Lebensform zur Sünde dar. So ist er der bleibende Grund unseres Erlöstseins von der Sünde. Auch wenn der Tod die Folge der Sünde für den Menschen ist, so ist doch erst der Tod Jesu als Leiden die Erlösung von der Sünde. Die Sünde und ihre Konse-

<sup>140</sup> Vgl. Kirchenjahr, 234–242.

<sup>141</sup> Vgl. ebd. 225–230.



quenzen für das Menschsein bedingt das Leiden im Tod und den Tod als Leiden. Denn in all dem, was im Leiden vorkommt, wird erlitten, was die Dimension der Sünde für das Menschsein in seiner Beziehung zu Gott und zu sich selbst ausmacht. Gerade das aber ist es, was in den traditionellen Interpretationsschemata des Todes Jesu noch gewahrt bleibt. Sie haben noch gewußt, daß in all dem, was im Leiden Jesu vorkommt und woran Jesus leidet, die Vielfalt der Bedeutung von Sünde für das Menschsein durchlitten wird, um wirklich umfassend von der Sünde zu erlösen. Sie haben noch gewußt, daß, je für sich genommen, alles, was sich im Leiden Jesu ereignet, das Ganze der Kreuzestheologie ist und damit Heilsgeschehen. Sie haben noch gewußt, daß nicht nur im menschlichen Sterben an sich die „Gegenleistung“ des Christen als „Mitwirkung“ am Heilsgeschehen zu finden ist, sondern in allem und an allem, woran der Mensch freiwillig leidet als Ausdruck der Sühne für die Sünden. Vergebung geschieht als Sühne eben schon jetzt und nicht erst im Tod, den alle das Leben hindurch sterben müssen. Und das bedeutet: Menschliches Leben muß bewußt als christliches Leben gelebt werden; es ist nicht schon einfach als menschliches Leben und menschliches Sterben christliches Leben und Nachvollzug des Lebens und Sterbens Jesu. Die von Karl Rahner vorgenommene Identifikation von Leiden und Tod als Bedingung der Möglichkeit, über die Annahme des Alltags den Tod Jesu mit dem Tod des Christen hermeneutisch zu vermitteln, verhindert eine Vermittlung zwischen den traditionellen Interpretationsschemata des Leidens (Todes) Jesu und dem Leiden und Sterben als personalem Vollzug Christi wie des Christen. Gerade dies aber wäre möglich gewesen, hätte Karl Rahner nicht nur beim Wesen des Todes selbst angesetzt, sondern auch das Leiden Jesu als das diesem Tod vorausgehende und ihn bewirkende Geschehen theologisch in den Blick genommen.

### 3.6 *Das Ostern Christi und das Ostern des Christen*

Auch hier sucht Karl Rahner nach der inneren Entsprechung zwischen dem Ostern Christi und unserem Dasein. Verständnishorizont für die an Ostern ausgesagte Auferstehung Jesu ist unser unendlicher Anspruch auf unsere Endgültigkeit, auf die Gerettetheit des einen ganzen Menschen<sup>142</sup>. Auferstehung sagt die Vollendung des ganzen Lebensschicksals Jesu aus, das ein Bild des ganzen christlichen Daseins ist, so wie es von Gott gegeben ist und von uns aus sein soll<sup>143</sup>.

Doch was müssen wir tun, damit die Tat der Auferstehung auch die Seligkeit unseres Daseins werde? Ausgangspunkt ist das, was unser menschliches Leben auszeichnet. „Wenn wir glaubend und handelnd uns eindeutig entscheiden zum Sinn und Leben . . . dann haben wir Ostern ge-

<sup>142</sup> Vgl. Chancen des Glaubens, 44; vgl. Kirchenjahr, 257 f.

<sup>143</sup> Vgl. Betrachtungen, 245.



sagt“.<sup>144</sup> Die Voraussetzung für die Verstehbarkeit von Ostern ist also die Annahme unserer selbst, die wir Menschen sind mit innerer Sehnsucht nach Endgültigkeit. Wenn wir sagen: Jesus ist auferstanden, sagen wir nur, was wir im Grunde für uns selbst erwarten<sup>145</sup>: die Auferstehung des Fleisches, d. h. die verwandelte Vollendung unseres Daseins<sup>146</sup>. Dann heißt Ostern realisieren: Unser Dasein daran zu wagen, „daß es als ganzes auf Gott hin angelegt ist, einen endgültigen Sinn hat, heilbar und rettbar ist“.<sup>147</sup>

#### 4. Zusammenfassung

Unsere Beschäftigung mit den Lebensereignissen Jesu in der Christologie Karl Rahners war getragen von einer dreifachen Zielsetzung. 1. ging es uns darum herauszufinden, was denn seine Auseinandersetzung mit diesen Ereignissen über die Weise der Auseinandersetzung selbst sagt. 2. wollten wir herausfinden, was denn die Weise dieser Auseinandersetzung mit den Lebensereignissen Jesu über diese Lebensereignisse selbst inhaltlich und somit theologisch zum Ausdruck bringt. Und 3. wollten wir bei Karl Rahner in die Schule gehen, um etwas zu lernen über den heutigen Umgang mit den Lebensereignissen Jesu und deren Bedeutung für das christliche Leben.

##### 4.1 Einheit von Inhalt und Methode

Karl Rahners anthropozentrischer Ansatz dient der Verkündigung des Christusgeheimnisses für den heutigen Menschen. Dieser Ansatz ist deshalb auch der Grund für sein besonderes Interesse an den Lebensereignissen Jesu. Seine wiederholte Forderung nach einer theologischen Auseinandersetzung mit den Lebensereignissen Jesu liegt damit begründet in dem Tatbestand, daß es gerade die *menschlichen* Ereignisse des Lebens Jesu sind, die seinem anthropozentrischen Ansatz in der Christologie entgegenkommen. Das Menschsein Jesu selbst „stützt“ seinen anthropozentrischen Ansatz. Gerade das Menschsein, welches wir mit Christus gemeinsam haben, stellt die Möglichkeit dar, uns Christus und damit das Christusgeheimnis zu vermitteln. Haben wir aber unser Menschsein mit dem Menschsein Jesu gemeinsam, liegt der anthropozentrische Ansatz Karl Rahners nicht nur im Christusgeheimnis selbst begründet; er ist selbst schon die dem Christusgeheimnis angemessene Weise, mit diesem Geheimnis und damit mit den Geheimnissen des menschlichen Lebens Jesu umzugehen, sie in ihrer bleibenden Bedeutung für den heutigen Menschen zu erschließen.

Karl Rahners anthropozentrischer und damit hermeneutischer Ansatz ist demnach christologisch begründet. Er entnimmt die Weise seiner Aus-

<sup>144</sup> K. Rahner, Glaube, der die Erde liebt, 61 f.; Kirchenjahr, 282.

<sup>145</sup> Vgl. Schriften VII, 154 f.

<sup>146</sup> Vgl. ebd. 165.

<sup>147</sup> Ebd. 164.



einandersetzung mit den Lebensereignissen Jesu dem Christusgeheimnis selbst. So trägt er nicht sein hermeneutisches Prinzip von außen an die Lebensereignisse Jesu heran, um sie in ihrer Bedeutung für uns auszulegen. Weil der anthropozentrische Ansatz seinen inkarnatorischen und damit christologischen Grund hat, ist er der verbindliche Ansatz für die Auseinandersetzung mit den Lebensereignissen Jesu. Nur über ihn können die Lebensereignisse Jesu sachgerecht und d. h. dem Christusgeheimnis entsprechend in ihrer bleibenden Heilsbedeutsamkeit für uns ausgelegt werden. Denn in und durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes wurde unser Menschsein in seinen Ereignissen so an das Menschsein Jesu angebunden, daß im Menschsein und seinen Vollzügen selbst das gnadenhafte Handeln Gottes an uns bleibend offenbar werden kann. Nur wenn die Lebensereignisse Jesu so vermittelt werden, können sie in ihrer bleibenden Heilsbedeutsamkeit erschlossen und faktisch heilsbedeutsam und heilswirksam werden. Theologische Bedeutung der Lebensereignisse Jesu und die Weise ihrer Vermittlung müssen einander entsprechen, weil im Christusmysterium selbst der Grund gelegt ist für diese Entsprechung<sup>148</sup>. Und so ist Karl Rahners Auslegung der Lebensereignisse Jesu wie auch seiner Schriftauslegung jene theologisch-christologische Sicht eigen, die die Einzelereignisse und damit auch die Einzeltexte der Schrift über ihren bloß historischen Standort hinaus in jene Einheit zu bringen vermag, die die Selbsttranszendierung der einzelnen Lebensereignisse und damit der einzelnen Schrifttexte ins Ganze hinein zu begründen vermag und diese methodisch zugänglich macht.

#### *4.2 Einheit von Christusmysterium und Christismysterien*

So sind die Mysterien ins Gesamt der Christologie eingebunden. Sie sind die Entfaltung des einen Christusmysteriums in die Vielfalt der Christismysterien. Deshalb ist kein Ereignis menschlichen Lebens heilsirrelevant. Karl Rahner gelingt es demnach, noch alle Ereignisse des Lebens Jesu in die Heilsgeschichte einzubinden. Er hat also vermieden, nur Inkarnation und Kreuz theologisch zu erörtern. Doch nicht nur die einzelnen Christismysterien sind die Entfaltung des einen Christusmysteriums; die einzelnen Mysterien selbst sind noch einmal inhaltlich und innerlich aufeinander bezogen. Was Sterben und was Tod ist, was Auferstehung ist und was ewiges Leben, kann Karl Rahner vom Christusmysterium und d. h. vom menschlichen Leben her sagen, das ein immer schon von Gott angenommenes Leben ist und das in Angenommenheit gelebtes Leben schon christliches Leben darstellt<sup>149</sup>. Er denkt damit vom Christusmysterium her auf die Lebensereignisse hin, die ihre Bestimmung, Myste-

<sup>148</sup> Deshalb ist auch das hermeneutische Prinzip der Annahme des Alltags nur schwerlich noch einmal einer Krisis zu unterziehen. Denn damit müßte man die Inkarnation selbst als der Annahme der menschlichen Natur einer Krisis unterziehen.

<sup>149</sup> Vgl. Kirchenjahr, 267.



rien zu sein, vom Mysterium des Christusereignisses her haben. Damit haben die Lebensereignisse Jesu auch ihre inhaltliche Bestimmung, Mysterien zu sein, ebenfalls nicht von außerhalb, sondern von dem Christusereignis selbst her, das vorgibt, was unter „Mysterium“ zu verstehen ist und was ein Lebensereignis zum „Mysterium“ macht.

#### 4.3 Einheit von Mystik und Transzendentaltheologie

Diese Christozentrik aller Wirklichkeit ist dann auch maßgebend für die Frage, wie denn das Leben des Christen mit dem Leben Jesu zusammenkommt. Sie ist der Grund und die Bedingung der Möglichkeit von Nachfolge und Betrachtung des Lebens Jesu, die selig macht. Da Gott eine irdische Wirklichkeit als seine eigene hat und diese Wirklichkeit gar nicht ohne die Welt gedacht werden kann, „ist schon im Logos selbst durch seine Menschwerdung die Welt und die Menschheit angenommen ... Darum brauchen wir nur noch eins im Blick auf Jesus tun: uns annehmen.“<sup>150</sup> Damit kommt auch die Weise der Verbindung des Christen mit Christus aus dem Christumysterium selbst. Durch das Angenommensein der menschlichen Natur durch den ewigen Logos (Christumysterium) ist das Annehmen des menschlichen Lebens in seinen Ereignissen die konkrete Form der Christusnachfolge geworden. Annahme meines Alltags ist der Nachvollzug des Lebens Jesu im Leben des Christen und so Mystagogie. Dies aufzuzeigen, ist Karl Rahners Primärintention im Umgang mit den Mysterien Christi. Karl Rahners Spiritualität kommt also nicht aus den zentralen Fragen nach den Möglichkeitsbedingungen von Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung, sondern umgekehrt: *sein transzendental-theologischer Ansatz hat mystischen Ursprung*<sup>151</sup>. Karl Rahners Verständnis des Christumysteriums ist hineingezeichnet in die Transzendentaltheologie. Sie ist das methodische Bedenken der Christumysterien als die „konkrete“ Entfaltung dieses einen Mysteriums, und dieses Bedenken der Mysterien ist zugleich Mystagogie. Mystagogie und Transzendentaltheologie bilden für ihn eine Einheit, die im Christumysterium ihren Grund hat.

<sup>150</sup> Priesterliche Existenz, 97 f.

<sup>151</sup> Und so kommt es ihm gar nicht auf eine transzendentalanalytische, sondern angesichts der Lebensereignisse Jesu auf die phänomenologische Sicht an, die die transzendentaltheologische Frage zwar nicht stellt, aber auch nicht scheuen muß. Phänomenologische und transzendentalanalytische Sicht sind eben kein Gegensatz. Darum muß nicht danach gefragt werden, ob Karl Rahner transzendental ableitet, welche Ereignisse im Leben Jesu eigentlich bedeutsam und theologisch relevant sind. Es gibt kein Lebensereignis Jesu, daß für Karl Rahner unbedeutsam und theologisch-soteriologisch irrelevant wäre, weil es Ausdruck des menschlichen Lebens ist, das von Gott angenommenes Leben ist.



*4.4 Karl Rahners Bedeutung heute:  
Einheit von Verkündigung (Schriftauslegung) und Mysterium*

Mit dem Gesagten setzt Karl Rahner Maßstäbe für den heutigen Umgang mit dem Leben Jesu und seinen Ereignissen. Er nimmt mit seinem Ansatz auch jene Lebensereignisse in den Blick, die nicht Menschwerdung heißen oder Kreuz und Auferstehung. Bedeutsam gerade für die heutige Auseinandersetzung ist, daß bei ihm Wichtiges zu lernen ist über den sachgemäßen Umgang mit Jesu Lebensereignissen in der Verkündigung und in ihrer Bedeutung für die christliche Spiritualität. Das Handeln Gottes in Jesus Christus (Christusmysterium) stellt das Prinzip der Verstehbarkeit der Lebensereignisse Jesu und damit ihrer Vermittelbarkeit in der Verkündigung dar. Die heute vorherrschende Betrachtung der einzelnen Lebensereignisse in ihrem je spezifischen Charakter, die die einzelnen Lebensereignisse nicht mehr an das eine Christusmysterium anbindet, erschließt auch nicht mehr das Christusmysterium. Sie bleibt letztlich, gesehen auf ihre Bedeutung für uns, wiederum in einer bloß moralischen oder moralisierenden Bedeutung stecken. Dies ist das eine. Zum anderen aber macht Karl Rahner deutlich, daß das Auslegungsprinzip nicht von außerhalb des Christusmysteriums und damit von außerhalb der Schrift genommen werden darf, um die Bedeutung der Lebensereignisse Jesu für den heutigen Menschen zu erschließen. Interpretation und Hermeneutik haben nach Karl Rahner ihren Maßstab zu nehmen am Christusmysterium selbst. Materialistische oder feministische, sozialistische oder tiefenpsychologische Auslegungsweisen der Lebensereignisse Jesu können damit nicht beanspruchen, ein umfassendes Verstehen der Einzelereignisse und ihrer Intention zu ermöglichen. Ein dem Christusmysterium und damit der Schrift fremdes Auslegungsprinzip, das von außen an die Lebensereignisse herangetragen wird, steht nicht nur in der Gefahr, die Schrift und damit die Einzelereignisse in diskontinuierliche Einzelteile zu zerlegen, die dann „neuer“ Anwendungen fähig sind und in einer „neuen“ Montage anders eingesetzt werden können. Hierbei wird die Schrift gegen ihren eigenen Willen gelesen, und die Lebensereignisse Jesu werden gegen ihren eigenen Willen verstanden. Solche Weise der Auslegung steht auch in der Gefahr, den Charakter des Mysteriums und seinen damit ausgesagten Offenbarungscharakter aufzuheben hinein in eine Erklärbarkeit und Verstehbarkeit, die mit einer dem Mysterium gegebenen Nichterklärbarkeit und Nichtverstehbarkeit nichts mehr zu tun hat. Möglicherweise liegt hier auch der Grund dafür, daß jene, die sich dieser erwähnten „modernen“ Formen der Auslegung bedienen, so großen Zulauf finden. Hier wird aber letztlich das Mysterium „verstanden“, weil das Mysterium aufgehoben wird. Hier geht, um mit Karl Rahner zu sprechen, die dem Mysterium wesentlich „vermittelte Unmittelbarkeit“ verloren, die für das Mysterium und damit auch für die Christusmysterien konstitutiv ist.



#### 4.5 Karl Rahners Bedeutung heute: Einheit von Mystik und Mysterium

Doch nicht nur Interpretation und Hermeneutik der Lebensereignisse Jesu haben ihren Maßstab am Christusmysterium zu nehmen. Solches gilt auch für die Christusmystik und damit für die Spiritualität<sup>152</sup>. Der Umgang Karl Rahners mit den Mysterien des Lebens Jesu sagt zugleich Wesentliches über die Struktur der Gotteserfahrung. Auch für sie gilt, was schon oben für die Interpretation und die Hermeneutik der Lebensereignisse Jesu maßgebend war: das Mysterium. Karl Rahner kennt zwei „mystische“ Erfahrungen, die human wertvoll, aber dennoch keine Gottesmystik sind: die Selbsterfahrung, in der man sich als eins und unendlich erfährt, und die kosmische Erfahrung, die einem das Erlebnis schenkt: Du bist ein Teil des Ganzen und darin eins mit dem Ganzen. Mystische Erfahrung kann also den Bereich des Mysteriums und damit den Bereich des Glaubens und der dort gegebenen Erfahrung des Geistes Gottes nicht hinter sich lassen mittels einer neuen Erfahrung, die nicht mehr Glaube wäre. Die Anbindung der vielen Mysterien an das eine Mysterium zeigt: Für Karl Rahner ist Mystik nur innerhalb des Mysteriums und damit nur innerhalb des normalen Rahmens von Glaube und Gnade zu konzipieren<sup>153</sup>. Es gibt eben keine „höhere“ Erfahrung und keine tiefere Seinsdeutung als die des Glaubens, der das Letzte nicht mehr „be-greift“. Selbst der Glaubensvollzug und damit der Nachvollzug des Lebens Jesu in seinen Ereignissen bleibt für Karl Rahner Mysterium, was bedeutet: Selbst in der Spitze der Gotteserfahrung wird diese Erfahrung selbst „leer“ und übersteigt im liebenden Vertrauen sich selbst in Gottes Geheimnis hinein. *Glaube* und nicht *Identität* ist der Gipfel der Mystik. Diese Einheit von Mystik und Mysterium bedeutet dann aber für den konkreten Vollzug selbst, daß Methoden hilfreich sein können, diese aber nicht schon die Erfahrung des Mysteriums selbst und damit die Erfahrung Gottes wären. Die religiöse Erfahrung ist eben keine unmittelbare Erfahrung, die wir lediglich mit, in und unter unserer sonstigen Erfahrung machen. Sie ist damit auch keine beliebige Erfahrung neben anderen Erfahrungen, sondern die Grunderfahrung in unserer sonstigen Erfahrung, eine Erfahrung, die alle anderen Erfahrungen leitet und bestimmt. Das ist es, was Karl Rahner mit „transzendentaler Erfahrung“

<sup>152</sup> Dies bekommt besondere Bedeutung angesichts der „Neuen Religiosität“. Anhänger dieser „Neuen Religiosität“ sehen zwischen der New-Age-Spiritualität und der christlichen Spiritualität eine so enge Beziehung, daß gesagt wird, Christen könnten New-Age-Anhänger und New-Age-Anhänger könnten Christen werden (vgl. G. Schiwy, *Der Geist des Neuen Zeitalters*, München 1987, 108). Neben Teilhard de Chardin berufen sich Vertreter der New-Age-Spiritualität (vgl. Schiwy, ebd. 32–38) immer wieder zu Unrecht auf Karl Rahner (vgl. hierzu J. Sudbrack, *Neue Religiosität*, Mainz <sup>3</sup>1988, 219–232).

<sup>153</sup> Vgl. Schriften XII, 432; vgl. Sudbrack, 222.



meint<sup>154</sup>. Und deshalb wehrt er sich auch gegen eine „elitäre Interpretation des Lebens, die die Vollendung des Menschen nur beim trainierten Mystiker zu finden vermag“.<sup>155</sup> Von hier her ist noch einmal zu verstehen, warum es für Karl Rahner gerade die Annahme des Alltags ist, die den Christen mit Christus verbindet, ohne daß dadurch das Mysterium entschleiert wird, „weder durch intellektuelles Wissen, noch durch irgendwelche ‚mystischen‘ Selbst-Sicherheiten“.<sup>156</sup>

Der Umgang Karl Rahners mit den Mysterien Christi hat uns gezeigt: Für Karl Rahner ist das Mysterium Kern seines persönlichen und theologischen Bemühens<sup>157</sup>, und dies hatte, so sahen wir, Auswirkungen sowohl auf sein theologisches Umgehen mit den Mysterien Jesu wie auch auf deren theologische Bestimmung. Zugleich hat sein Ansatz Bedeutung für die heutige Verkündigung und für die christliche Spiritualität.

---

<sup>154</sup> Vgl. dazu auch *Kasper*, 113 (Anm. 74).

<sup>155</sup> *K. Rahner*, Schriften XIII, 209; *Sudbrack*, 224.

<sup>156</sup> Ebd. 233.

<sup>157</sup> Vgl. Schriften IV.