

(83–163); „Teil III: Der Raum der Einbergung“ (164–191). Eine zusammenfassende „Schlussbetrachtung“ (192) sowie ein Literaturverzeichnis runden die Arbeit ab.

Im I. Teil legt der Verf. dar, daß und wie B. das Miteinander von Gott und Welt so konzipiert, daß dem Endlichen eine wahre Positivität und damit auch Freiheit zukommt: „Im“ dreieinen Gott sind ein so weiter „Raum“ und eine so weite „Zeit“ aufgetan, daß alles Endliche und alle endliche Freiheit „darin“ ihre Stelle haben. Alles, auch Tod und Sünde, sind vom je größeren Gott immer schon umfassen. Um solches denken zu können, hat B. von den „kenotischen“ Beziehungen im dreieinen, ewigen Gott zu sprechen gewagt. Gerade hier ist die Grenze zwischen legitimen Reflexionen und illegitimen Spekulationen kaum wahrnehmbar. Der Verf. beleuchtet sie sorgfältig und zeigt, daß B. sich oft hart an dieser Grenze entlang oder auch hier und da jenseits ihrer bewegt. Im II. Teil bearbeitet der Verf. die schon erwähnten Topoi der Stellvertretung und der Apokatastasis als die Bereiche, in denen sich am ehesten zeigt, ob und wie die noch metaphysisch geprägte Denkform verhindert, daß sich B.s Freiheitstheologie unbefangenen neuzzeitlichen Optionen öffnen konnte. Dabei legte sich auch eine Überprüfung der von B. immer wieder vertretenen Auffassung nahe, das Sein und die Liebe seien konvertibel. Im III. Teil schließlich diskutiert der Verf. Einzelfragen der Trinitätstheologie, wie sie sich ihm bei der Lektüre der entsprechenden Passagen in B.s Werk ergeben haben. Dabei geht es vor allem um die nähere Bestimmung der Aussage, die auch B. über den Vater macht, daß er der „ursprungslose Ursprung“ sei. Sie erfährt eine neue Ausrichtung im Rahmen der B.schen Trinitätstheologie, ist aber gerade dort wiederum von Deutungen freizuhalten, die problematisch sind.

Diese Diplomarbeit zeigt in durchaus beeindruckender Weise, daß ihr Verf. Michael Greiner das Werk B.s (und anderer Philosophen und Theologen) auf seine Grundentscheidungen hin zu durchleuchten und darzustellen vermocht hat. Sie vermag das weitergehende und von vielen weiterhin zu führende Gespräch über die theodramatische Theologie B.s vor allem dadurch zu beleben, daß es für die ja in der Tat wichtigen Denkform-Fragen sensibel macht.

Ich darf noch anfügen, daß ich vor der Lektüre des vorliegenden Buches das Werk von Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*. Über die Entdeckung des eigenen Willens (München: Hanser 2000) gelesen habe. Dort wird die These vertreten, es gebe die menschliche Freiheit nur als bedingte, niemals aber als unbedingte. Nun spielt aber in den Ausführungen von M. Greiner die Überzeugung, die menschliche Freiheit sei als eine unbedingte Instanz zu verstehen, eine entscheidende Rolle. Sie hat den Rang eines Kriteriums für die Richtigkeit und Annehmbarkeit einer das Miteinander von göttlicher und menschlicher Freiheit thematisierenden Theologie [und wohl auch Philosophie]. Ich möchte nur und in aller Vorläufigkeit darauf hinweisen, daß sich aus dem Vergleich der beiden Auffassungen wohl noch einige aufschlußreiche Aspekte gewinnen ließen.

W. LÖSER S. J.

ENDEAN, PHILIP, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality* (Oxford Theological Monographs). Oxford/New York: Oxford University Press 2001. X/292 S., ISBN 0-1982-7028-3.

In diesem Buch erfährt man viel über Karl Rahner im Verhältnis zu seinen ignatianischen Wurzeln. Zum Beispiel, daß er sich erst seit ungefähr 1970 dieser Wurzeln ausdrücklich bewußt geworden zu sein scheint und sie als solche benennt (4), nachdem zuvor bereits Klaus P. Fischer und Karl Lehmann darauf verwiesen hatten (5). Besonders wichtig wurde für ihn die Aussage von Ignatius in den Geistlichen Übungen, n. 15, wonach es ein „unmittelbares Wirken des Schöpfers mit dem Geschöpf“ gebe und somit eine unmittelbare Gotteserfahrung (5). Am ausführlichsten hat Rahner darüber in seinem sogenannten geistlichen Testament, „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“, aus dem Jahr 1978 gesprochen. Es macht immer wieder den Eindruck, daß Rahner das „unmittelbare Wirken des Schöpfers mit dem Geschöpf“ für eine in sich eher wortlose Erfahrung gehalten hat, durch die jeder verbale oder institutionelle Ausdruck des Christentums relativiert werde. An anderer Stelle sagt Rahner, man könne zum Beispiel nicht im Ernst meinen, daß sich dieses unmittelbare Wirken Gottes auch

im gemeinsamen Gebet des Vaterunsers erfahren lasse (205). Es handle sich aber um eine Erfahrung, die niemandem grundsätzlich versagt ist. Erstaunlich ist, wie wenig Rahner in seinem Text tatsächlich Ignatius zitiert (17). Rahners Auffassung hat nach Endean an den ignatianischen Aussagen wenig Anhalt (21). (M. E. spricht Ignatius selbst an der zitierten Stelle von dem, was sich in der Meditation des vorgelegten Betrachtungsstoffes der Evangelien und damit im Hören des Wortes ereignet, und meint keineswegs eine vom Wort losgelöste Erfahrung, wohl aber das innere Ankommen dieses Wortes. Rahner hat, wie mir scheint, nicht deutlich gesehen, daß Gottes Liebe deshalb, weil sie nicht ihr Maß an der Welt hat, auch nicht an dieser durch irgendeine Erfahrung abgelesen werden kann, sondern erst durch das Wort zur Erkenntnis gelangt. Deshalb hat Rahner auch die genaue Unterscheidung von Natur und Gnade für nicht angebar gehalten, vgl. 132, 222). Mit Recht jedoch wollte Rahner von der scholastischen Auffassung wegkommen, daß die Gnade einfachhin bewußtseinsjenseitig sei; allerdings bedeutet das Gewährwerden der Gnade nach ihm nicht bereits, daß man ihrer reflex bewußt werden und sie objektiviert werden könne (39). Zu diesem Verständnis mag die Wiederentdeckung von Texten von Jerónimo Nadal am Anfang des vergangenen Jhdts. beigetragen haben. Zusammen mit seinem Bruder Hugo ist Karl Rahner wenigstens indirekt mitverantwortlich dafür, daß der von Jerónimo Nadal geprägte, wenn auch in seinen Schriften nur ein einziges Mal vorkommende Ausdruck „contemplativus in actione“ in der Mitte des 20. Jhdts. im Sinn dieser Gnadenerfahrung zu einer Art jesuitischem Slogan geworden ist; damit wurde Nadal nach Endean wohl eher mißverstanden (73–75). Ein Haupttext Rahners zu den Geistlichen Übungen ist sodann der Aufsatz von 1956 „Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola“. Rahner meint hier, es sei möglich, einen individuellen Willen Gottes herauszufinden, der über alle allgemeine ethische Erkenntnis hinausgeht. Aber damit ist nach Endean die Gefahr einer Art Berufung auf Privatoffenbarung gegeben (142). Der Autor möchte demgegenüber – sozusagen Rahner extrapolierend, aber doch wenigstens in seinem Sinn weiterdenkend – die Gnadenerfahrung nicht als „particular experience“, sondern lieber als „factor conditioning all human experience in a graced world“ verstanden wissen (143). Dies ist das zentrale Anliegen des Autors. Rahners Interpretation des „Trostes ohne Ursache“ als „gegenstandsloser Trost“ leide zwar an einem „complete lack of textual evidence“ (180), aber beziehe sich doch auf eine Erfahrungswirklichkeit, die man vielleicht so ausdrücken kann: „Wenn Gott im Selbst des Menschen gegenwärtig ist, dann bedeutet jedes Wachsen in der Selbstwahrnehmung, jedes Thematischwerden der Transzendenzenerfahrung notwendigerweise ein Wachsen in der Wahrnehmung Gottes“ (181). Immer wieder stellt der Autor fest, daß Karl Rahner den ignatianischen Texten exegetisch nicht sehr gerecht wird (159, 182, 239), wie auch, daß die Ignatius-Übersetzungen seines Bruders manchmal eher erfinderisch, „over-creative“ bleiben (161). Karl Rahners häufiger Gebrauch von Worten wie „unsagbar“ und „namenlos“ scheint ihm an der Grenze zum Selbstwiderspruch zu liegen (167), lasse sich aber dann retten, wenn man diese Ausdrücke im Sinn von „ungegenständlich“ interpretiert. Problematisch erscheine auch, daß das Transzendente mit Christus oft nur gleichsam illustriert werde. Die konstitutive Bedeutung Christi für die Erkenntnis der Gnade werde am ehesten in Rahners Theologie des Todes herausgearbeitet: In Christi Tod wird offenbar, was die tiefste Wirklichkeit aller Tode ist (195). Für das Verständnis persönlicher Entscheidungsfindung verweist der Autor auf die Tatsache, daß menschliche Individualität immer durch Interpersonalität bestimmt ist, was bei Rahner vielleicht zu wenig herausgearbeitet werde, aber doch immer mitgemeint sei (210f.). Oft geht es in christlichen Entscheidungen nicht so sehr um einen bestimmten Gegenstand, als um eine „Reinigung des Verlangens“ (216). Etwas seltsam erscheint mir hier die Formulierung des Autors, unser Verlangen nach der größeren Ehre Gottes müsse bereit sein, Gottes eventuell andere Verfügung zu respektieren, die uns statt dessen auch für seine geringere Ehre handeln lassen kann (218). Nach welchen Kriterien will man dies beurteilen? Der Autor möchte Rahners Ansatz schließlich auch für die Fundamentaltheologie fruchtbar machen: Die Verkündigung des Wortes setzt zu dessen sachgemäßer Annahme das Begnadetsein des Hörers, das Rahner als das „übernatürliche Existential“ bezeichnet, voraus. Nach Auffassung des Rez. trifft dies vollkommen zu, nur wird von Rahner und in seinem Gefolge auch von Endean zu

wenig bedacht, daß es sich bei dieser Gnade um eine Wirklichkeit handelt, die ihr Maß nicht an der Welt hat und deshalb auch nicht an der Welt ablesbar ist. Sie kann nicht bereits philosophisch erkannt werden, sondern man bedarf zu ihrer Erkenntnis empfangener und als solcher geglaubter Liebe (so entsteht anonymer Glaube) oder der ausdrücklichen christlichen Verkündigung des Wortes Gottes (so entsteht ausdrücklich christlicher Glaube). Rahner scheint mir zu Unrecht die Unterscheidung zwischen „verborgen“ und „offenbar“ durch die von „ungegenständlich bewußt“ und „reflex bewußt“ ersetzen zu wollen. – Insgesamt kommt der Autor zu dem Urteil, daß Rahners Theologie vom Inhalt her weniger spezifisch ignatianisch als vielmehr allgemeinchristlich sei, allerdings von verschiedenen herkömmlichen „subchristlichen“ Verengungen befreit (240f.), wenn auch die Exerzitien zu diesem allgemeinchristlichen Inhalt einen eigentlichen Zugang geben, mit dem nach Edean Rahners Theologie in einer gewissen methodischen Kontinuität stehe. In einem Appendix behandelt der Autor einen sonst nicht veröffentlichten Briefwechsel zwischen dem Rez. und Rahner aus dem Jahr 1956 zu Rahners Aufsatz über die existentielle Erkenntnis (261–267) und bietet ferner eine erläuternde Bibliographie der Schriften Rahners zu Ignatius und ignatianischer Spiritualität (268–274).  
P. KNAUER S. J.

BATLOGG, ANDREAS R., *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner*. Zugang zum Christusglauben (Innsbrucker theologische Studien; Band 58). Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2001. 480 S., ISBN 3-7022-2373-8.

Diese Dissertation bei Karl Neufeld wurde sowohl mit dem „Kardinal-Innitzer-Förderungspreis“ wie mit dem „Preis der Landeshauptstadt für die wissenschaftliche Forschung an der Universität Innsbruck“ für das Jahr 2001 ausgezeichnet.

Es ist ein erstaunliches Faktum, daß das Glaubensbekenntnis vom Leben Jesu nur seine jungfräuliche Geburt und seinen Tod erwähnt und alles Dazwischenliegende ausläßt (395). Man kann aus dem Glaubensbekenntnis nicht einmal mehr erkennen, daß Jesus wegen seiner Botschaft und deswegen, weil er für sie Anhänger fand, hingerichtet wurde und daß also sein Kreuzestod das Martyrium für seine Botschaft darstellt, die seine Sendung ausmacht. Diesem Mangel könnte die Meditation der Geheimnisse des Lebens Jesu abhelfen, wenn sie denn die Zielsetzung hätte, von seiner Botschaft her zu verstehen, wer Jesus war und ist.

Das vorliegende Werk weist in einem ersten Teil (15–121) sehr ausführlich nach, daß Karl Rahner als Jesuit von der Erfahrung der ignatianischen Exerzitien geprägt wurde, in denen der Betrachtung der Geheimnisse des Lebens Jesu grundlegende Bedeutung zukommt. Eine ignatianische Prägung sei bei Rahner auch dort zu vermuten, wo Ignatius nicht ausdrücklich zitiert werde (53). Auf der einen Seite habe Rahner erklärt, „er habe keine theologischen Vermächnisse zu machen“, andererseits habe er seine „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“ später doch als sein „spirituelles Testament“ bezeichnet (54f.). Rahner mag immer wieder von der Frage bewegt gewesen sein, wie man das Verhältnis zwischen immer unter dem Vorbehalt besserer Einsicht stehender reflektierender Rationalität der Vorbereitung auf eine Glaubensentscheidung und der absoluten Glaubensentscheidung selbst bestimmen könne (60); das ist in Abwandlung die berühmte Frage nach der Überwindung des „garstigen Grabens“ zwischen Historie und Glaubenswahrheit (6). Er kämpft gegen die theologische Auffassung, die Gnade sei ein bewußtseinsjenseitiger Sachverhalt, von dem man ohne eigentliche Erfahrung „eine Kenntnis nur durch die äußere Indoktrination von der Kirche her habe“ (66; Beleg Rahner XII, 399f.). Mit Recht weist der Autor die Auffassung von Miggelbrink oder auch Hilberath und Nitsche zurück, K. P. Fischers Hinweis auf Rahners ignatianische Wurzeln stelle eine Banalisierung dar, bei der seinem metaphysischen Ansatz zu wenig Rechnung getragen werde (92f.). Auch sonst erfährt man in diesem ersten und auch im zweiten Teil des Buchs noch viele genau belegte weitere Einzelheiten über das Umfeld Rahners.

Im zweiten Hauptteil (123–261) geht es um die Mysterien des Lebens Jesu in den Geistlichen Übungen. In der früheren Exerzitienpraxis wurden sie oft nur als Beispiele für religiöses und moralisches Verhalten verstanden. Für Rahner geht es um etwas ande-