

Karl Rahner

Seine Quellen und theologischen Orte

VON KLAUS VECHTEL SJ

Karl Rahner (1904–1984) gehört zu den bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts. Ein großer Teil der Neuorientierung in der Theologie des vergangenen Jahrhunderts ist ohne seinen direkten oder indirekten Einfluss kaum denkbar. Man kann einerseits fragen, inwieweit Rahners Theologie aus dem universitären Lehrbetrieb verschwunden ist, so dass Studierende mit seinem Denken nicht mehr in Kontakt kommen. Andererseits wird eine Darlegung der Gnadenlehre, der Trinitätslehre oder der Hermeneutik eschatologischer Aussagen – um nur einige Beispiele zu nennen – ohne den Bezug auf Rahner kaum auskommen. Für die nachkommenden Generationen wird es jedoch angesichts der Fülle und Diversität der Themen, zu denen Rahner sich geäußert hat, immer schwerer, sich seinem Werk sachgerecht zu nähern und sein Denken nicht nur ausschnittsweise wahrzunehmen. Im Jahr 2018 hat die deutsche Ausgabe sämtlicher Werke Karl Rahners ihren Abschluss gefunden. Damit ist noch einmal die Möglichkeit eröffnet, sich dem Denken Rahners in all seiner Komplexität und der Vielschichtigkeit seiner Themen zu nähern. Die nachfolgenden Ausführungen wollen eine einführende Skizze in Rahners Werkausgabe bieten, indem sie nach den Quellen und theologischen Orten Rahners fragen. Dabei wird erstens ein kurzer Überblick über die in der Werkausgabe versammelten Themenfelder von Rahners Arbeiten vorgelegt (Abschnitt 1); zweitens werden von dort aus die „theologischen Orte“ der Theologie Rahners skizziert (Abschnitt 2). Schließlich wird drittens die Frage nach einer inneren „Mitte“ von Rahners Theologie aufgeworfen, die seinen vielfältigen Arbeiten zugrunde liegt (Abschnitt 3). Die Ausführungen schließen mit einem kurzen Resümee (Abschnitt 4).

1. Die Werkausgabe

Im Jahr 1989 wurde von der Karl-Rahner-Stiftung in München die Möglichkeit einer Gesamtausgabe der Werke Karl Rahners durch die Bestellung von entsprechenden Gutachten eruiert.¹ Im Jahr 2018 erschien der letzte Band der auf 32 Bände angelegten Werkausgabe Rahners. Während andere Werkausgaben vor allem Monographien zur Grundlage haben oder wie im Falle der Publikationen Hans Urs von Balthasars durch die Anlage seiner theologischen Trilogie bereits die Form einer Gesamtausgabe annehmen, liegt in Rahners Schrifttum eine Werkstruktur vor, die sich „wesentlich aus Aufsätzen, aber auch anderen Kleinpublikationen zusammensetzt, was in dieser Weise – etwa in der Erarbeitung lexikalischer Hilfsmittel – keiner der bedeutenden Theologen des 20. Jahrhunderts auf sich genommen hat.“² Aus diesem Grund verlangte die Edition von Rahners Schrifttum nach einer eigenständigen Lösung, in der eine chronologische Ausgabe vorgesehen wurde, innerhalb derer Rahners Werk in vier Phasen eingeteilt wurde.

Die erste Phase von Rahners Schaffen wird unter dem Titel „Grundlegung“ (1922–1949) gesammelt und ist insofern durch eine Besonderheit gekennzeichnet, als in

¹ Vgl. zum Ganzen A. Raffelt, Karl Rahner. Sämtliche Werke – zur Edition, in: KRSW 1 (2014) [= Frühe spirituelle Schriften und Grundlagen] LXVIII–LXXXVII. Vgl. auch S. Weber, Die Sämtlichen Werke Karl Rahners als verlegerisches Großprojekt (1995–2018), in: K. Kreuzer/A. Raffelt (Hgg.), Anstöße der Theologie Karl Rahners, Freiburg i. Br. 2019, 211–217.

² Raffelt, Zur Edition, LXXIV. Aufgrund dieser komplexen Werkstruktur konnte sich eine Gesamtausgabe nicht auf eine Ergänzung der bereits vorhandenen „Schriften zur Theologie“ beschränken. Dies hätte dazu geführt, einen großen Restbestand an Schriften auf relativ unzusammenhängende Sammelbände zu verteilen.

diese Zeit eine Reihe von monographischen Arbeiten Rahners fallen, nicht zuletzt seine akademischen Qualifikationschriften. Dazu gehören unter anderem neben der geplanten, aber nach den kritischen Äußerungen seines Doktorvaters zurückgezogenen philosophischen Doktorarbeit *Geist in Welt*³ die theologische Dissertation *E latere Christi* (1936)⁴ sowie die überarbeitete, um eine Einleitung ergänzte Arbeit seines französischen Ordensmitbruders Marcel Viller, *Aszese und Mystik der Väterzeit*⁵, die bereits Rahners Auseinandersetzung mit den patristischen Quellen einleiten. Der religionsphilosophische und fundamentaltheologische Entwurf *Hörer des Wortes* (1941)⁶ ist bereits, so Albert Raffelt, im Kontext der französischen Diskussion um eine *philosophie chrétienne* angesiedelt.⁷ Die Codices der Vorlesungen Rahners, die im Rahmen seiner Lehrtätigkeit entstanden sind, spiegeln die Verortung in der neuscholastischen Schultheologie wider.⁸ Auffallend ist, dass die geistlichen Schriften Rahners⁹ in allen Phasen seines Wirkens einen Schwerpunkt innerhalb seiner Veröffentlichungen bilden.

Die Einteilung von Rahners Schriften in die Werkphasen zwei bis vier – „Aufbau“ (1949–1963), „Entfaltung“ (1964–1976) und „Sammlung“ (1977–1984) – enthält neben der chronologischen Anordnung eine innere Systematik: In jeder Schaffensperiode lassen sich Rahners Veröffentlichungen in Bände zur Dogmatik beziehungsweise systematischen Theologie, zur geistlichen Theologie und, davon eigens unterschieden, zu den „Ignatiana“ sowie zu kirchlich-pastoralen beziehungsweise gesellschaftlichen Fragen einteilen und sammeln. Diese innere Systematik von Rahners Schrifttum wird für die Frage nach seinen theologischen Orten von Bedeutung sein:

- Die in den 50er beziehungsweise Anfang der 60er Jahre veröffentlichten Beiträge zu theologisch-systematischen Grundfragen¹⁰ haben das theologische Ansehen Rahners begründet. Neben Fragen der theologischen Anthropologie, Schöpfungslehre und Eschatologie sind es nicht zuletzt Arbeiten zur Christologie gewesen, wie „Probleme der Christologie heute“¹¹ (1954) – anlässlich des Konzilsjubiläums von Chalkedon – oder „Zur Theologie der Menschwerdung“¹² (1958), die wichtige systematische Anstöße zur Begründung des christologischen Dogmas im Horizont modernen Denkens enthalten, obwohl die Christologie nicht zu den Lehrverpflichtungen Rahners gehörte. Die nach dem Konzil „geradezu explosiv sich ausweitende Produktion systematisch-theologischer Texte Rahners“¹³ ist in der ganzen Breite theologischer Themen prägend, jedoch nicht zuletzt hinsichtlich der Gotteslehre und des äußerst einflussreichen Entwurfs Rahners zur Trinitätstheologie¹⁴ (erschienen 1965 in *Mysterium Salutis*), aber auch im Blick auf die christologischen Forschungen, die Zugänge zu einer „Christologie von unten“ im Dialog mit der Exegese eröffnen.¹⁵ Auch die letzte Phase der systematischen

³ KRSW 2 (1995) [= Geist in Welt. Philosophische Schriften].

⁴ K. Rahner, *E latere Christi* (1936), in: KRSW 3 (1999) [= Spiritualität und Theologie der Kirchenväter] 3–84.

⁵ K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, in: KRSW 3 (1999) 125–390.

⁶ Vgl. KRSW 4 (1997) [= Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie].

⁷ Vgl. Raffelt, *Zur Edition*, LXXXI.

⁸ Vgl. K. Rahner, *De Gratia Christi*, in: KRSW 5/1 (2015) [= De Gratia Christi. Schriften zur Gnadenlehre] 239–491; KRSW 6/1 (2007) [= De paenitentia. Dogmatische Vorlesungen zum Bußsakrament]; KRSW 8 (1998) [= Der Mensch in der Schöpfung].

⁹ KRSW 7 (2013) [= Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens].

¹⁰ KRSW 12 (2005) [= Menschsein und Menschwerdung Gottes].

¹¹ Vgl. ebd. 261–301.

¹² Vgl. ebd. 309–322.

¹³ Raffelt, *Zur Edition*, XCVI. Vgl. KRSW 22/1 (2013); KRSW 22/2 (2008) [= Dogmatik nach dem Konzil. Grundlegung der Theologie, Gotteslehre und Christologie].

¹⁴ Vgl. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: KRSW 22/1 (2013) 513–628.

¹⁵ Vgl. K. Rahner, *Grundlinien einer systematischen Christologie*, in: KRSW 22/1 (2013) 789–835.

Veröffentlichungen Rahners ist geprägt durch christologische Arbeiten,¹⁶ in denen die Frage nach einer „existentiellen“, eine persönliche Beziehung des Menschen zu Jesus Christus implizierenden Christologie,¹⁷ aber auch die Möglichkeit und das Verständnis des christlichen Glaubens heute¹⁸ in den Mittelpunkt rücken. Das Anliegen, den Glauben an den Gott, der unbegreifliches Geheimnis ist und sich in Jesus Christus in der Geschichte unwiderruflich zugesagt hat, in all seinen systematischen Implikationen als Heilswirklichkeit des Menschen im Kontext moderner Herausforderungen zu begründen, prägt Rahners Denken.

- Ekklesiologische und pastoraltheologische Überlegungen durchziehen alle Phasen des Schaffens Rahners. Bereits die zweite Werkphase¹⁹ enthält Reflexionen über die Heilmöglichkeit „des nicht im konfessionellen Sinne katholischen Christen“²⁰ und somit „eine Wurzel der späteren Theorie des ‚anonymen Christen‘“²¹. Rahners in dem Aufsatzband *Sendung und Gnade* (1959) gesammelte Schriften sowie umfangreiche Beiträge im *Handbuch der Pastoraltheologie* (1964–1972) sind in die Bände 16 und 19 der Werkausgabe eingegangen.²² Die Bandbreite der behandelten Themen ist enorm;²³ dabei wird die gesellschaftliche Situation von Glaube und Kirche für Rahner zum spezifischen Ort theologischer Reflexion.²⁴
- Neben den geistlichen Schriften und den Veröffentlichungen zu den „Ignatianen“, auf deren Bedeutung noch eigens einzugehen ist, sammeln sich in einer Reihe von Bänden der Werkausgabe in besonderer Weise Schwerpunkte des Rahner’schen Arbeitens. Dazu gehört die intensive Arbeit der Erstellung von Lexikonartikeln.²⁵ Das Engagement als Autor und Organisator für die zweite Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche* sowie für *Sacramentum Mundi* zeigen, dass Rahner bei aller Originalität, die seine Lexikonbeiträge aufweisen, seiner Selbstbezeichnung als „Schultheologe“ durchaus auch unmittelbar praktisch gerecht geworden ist.²⁶ Die Publikationen um das Zweite Vatikanum herum sind zwar systematisch-theologischer Natur, stellen jedoch noch einmal einen eigenen Komplex dar, den sowohl Rahners vorbereitende Arbeit, seine Tätigkeit als Konzilsperitus, seine Kommentare zu den Konzilstexten und schließlich die wissenschaftliche Nachbereitung der Konzilstexte eindringlich dokumentieren.²⁷ Der *Grundkurs des Glaubens*²⁸ kann zwar nicht als systematische, alles integrierende Gesamtdar-

¹⁶ Vgl. KRSW 30 (2009) [= Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik].

¹⁷ Vgl. etwa K. Rahner, Jesus Christus – Sinn des Lebens, in: KRSW 30 (2009) 321–329.

¹⁸ Vgl. etwa K. Rahner, Zur Situation des Glaubens, in: KRSW 30 (2009) 236–253.

¹⁹ KRSW 10 (2003) [= Kirche in den Herausforderungen der Zeit].

²⁰ Raffelt, Zur Edition, LXXXVII.

²¹ Ebd.

²² Vgl. KRSW 16 (2005) [= Kirchliche Erneuerung. Studien zur Pastoraltheologie und zur Struktur der Kirche]; KRSW 19 (1995) [= Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie].

²³ Die Bandbreite der Themen reicht in Band 16 von Überlegungen zu sehr spezifischen Aufgabenfeldern pastoraler Arbeit wie der Bahnhofsmision, der Pfarrbücherei oder der Gefängnisseelsorge bis hin zu Arbeiten über das Pfarreiprinzip und das Apostolat der Laien.

²⁴ Vgl. KRSW 24 (2011) [= Das Konzil in der Ortskirche. Schriften zu Struktur und gesellschaftlichem Auftrag der Kirche]. Die in diesen Band eingegangene Programmschrift „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ (1972) hat meines Erachtens eine bleibende Aktualität für die jetzige Situation der Kirche: entklerikalisierte Kirche, dienend besorgte Kirche, Moral ohne Moralisieren, Kirche der offenen Türen, Kirche wirklicher Spiritualität, ökumenische Kirche, demokratisierte Kirche, gesellschaftskritische Kirche.

²⁵ Vgl. KRSW 17 (2002) [= Enzyklopädische Theologie. Lexikonbeiträge von 1956–1973].

²⁶ Vgl. Raffelt, Zur Edition, CXII.

²⁷ Vgl. KRSW 21 (2013) [= Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation]. Vgl. zum Ganzen auch G. Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck 2001.

²⁸ Vgl. KRSW 26 (1999) [= Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums].

stellung der Theologie Rahners verstanden werden,²⁹ allerdings findet sich hier eine zusammenfassende Darstellung seiner „fundamentaltheologisch fundierten Dogmatik“³⁰. Deren Grundanliegen ist es, auf einer „ersten Reflexionsstufe“, vor aller fachspezifischen Differenzierung, eine rational verantwortbare Begründung des christlichen Glaubens zu leisten.

Lassen sich aus diesem skizzenhaften Überblick über Rahners Werke und der – hier nur angedeuteten – Breite ihrer Themen und Bezüge genuine Quellen und theologische Orte seines theologischen Denkens entnehmen? Dem soll in einem zweiten Schritt nachgegangen werden.

2. Theologische Orte und ihre Integration bei Rahner

Als theologische Orte werden in der katholischen Theologie vor allen Dingen seit Melchior Cano die für die theologische Erkenntnisgewinnung und Urteilsbildung maßgeblichen „Fundorte“³¹ bezeichnet, an denen die Theologie Zugang zu den Quellen erhält, aus deren regelkonformer Befragung die Glaubenserkenntnis in Theologie und Kirche ableitbar ist.³² Für Jürgen Werbick ist – im Anschluss an Max Seckler – zu beachten, dass alle, nicht nur die klassischen *loci proprii*, als subsidiäre Teilmomente beziehungsweise Teilsubjekte des gesamten Traditionsgeschehens mit je eigener Urteilskompetenz zu verstehen sind, so dass sie jeweils ihre Stimme in die Prozesse theologischer Erkenntnis miteinbringen können.³³ Welche Einsichten ergeben sich aus dem Überblick über die fertiggestellte Werkausgabe hinsichtlich der „Fundorte“, die Rahner als Quellen für die Bildung theologischer Erkenntnis befragt? Meines Erachtens lassen sich vor allem folgende *loci* im Werk Rahners herausstellen:³⁴

Erstens ist Rahners Werk zutiefst von der ignatianischen Tradition und der im Jesuitenorden praktizierten Art und Weise der Kirchlichkeit geprägt. Programmatisch stellt Rahner bereits im Jahr 1956 anlässlich der Vierhundertjahrfeier des Todestages des heiligen Ignatius in seinem Beitrag *Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis* fest, dass es nicht ungerecht sei, die Meinung zu vertreten, „die eigentliche Theologie der Exerzition sei immer noch ein Desideratum, dessen Erfüllung in dem Maße, wie wir es heute wünschen, noch aussteht“³⁵. Die „den Exerzitionen zugrundeliegende Theologie herauszuarbeiten, um so möglicherweise ein ‚Strukturprinzip einer Dogmatik‘ erheben zu können“³⁶, lässt sich als ein Anliegen erkennen, das Rahners Denken „mindestens der Idee nach, wenn schon nicht der Ausführung nach“³⁷ bestimmt. Die Exerzitionen des Ignatius bilden ein Stück spiritueller Literatur, das als theologischer Erkenntnisort fruchtbar gemacht werden kann, insofern sich hier eine „ursprüngliche“

²⁹ N. Schwerdtfeger, Editionsbericht, in: KRSW 26 (1999) XI–XXXIX, hier XII.

³⁰ Raffelt, Zur Edition, CI.

³¹ J. Werbick, Theologische Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2015, 64.

³² Vgl. M. Seckler, Art. *Loci Theologici*, in: LThK³ 6 (2006) 1014–1016.

³³ Vgl. Werbick, Methodenlehre, 64 f. Zum Ganzen vgl. ebd. 63–70.

³⁴ Vgl. die Bestimmung der theologischen Orte bei Rahner durch R. A. Siebenrock, „reductio in mysterium“. Theologie als transzendental-theologische Entfaltung der Verwiesenheit des Menschen ins Geheimnis, in: M. Dürnberger [u. a.] (Hgg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017, 181–204, hier 192–195; vgl. zum Ganzen K. Lehmann, Karl Rahner. Ein Portrait, in: KRSW 1 (2014) XII–LXVII.

³⁵ Aufgrund der Position, die der hier genannte Beitrag innerhalb der *Quaestio Disputata* „Das Dynamische in der Kirche“ einnimmt, ist dieser nicht in einem Band zu den „Ignatiana“ erschienen, sondern in KRSW 10 (2003) 368–420, hier 368 f.

³⁶ A. R. Batlogg, Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner. Zwei Schüler des Ignatius, in: M. Striet/J.-H. Tück (Hgg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokation*, Freiburg i. Br. 2005, 410–446, hier 433. Für Batlogg verbindet dieses Anliegen bei allen Differenzen die unterschiedlichen theologischen Entwürfe Rahners und von Balthasars.

³⁷ Ebd.

Aneignung der Offenbarung Gottes in Christo³⁸ widerspiegelt, die „exemplarisch im neuen Geschenk des alten Christentums an eine Zeit durch den Geist Gottes“³⁹ geschieht. Diese Aneignung geschieht in „produktiver Vorbildlichkeit“⁴⁰; Ignatius wird für Rahner zum „produktiven Vorbild“⁴¹ der Theologie, weil er im Rahmen des neuzeitlichen Denkens der menschlichen Freiheit im Wahlgesehen der Exerzitien einen primären Rang einräumt: Der Mensch steht gerade in der Situation der Entscheidung mit seinem ganzen Sein unmittelbar vor Gott. Gott wird im Leben des Menschen dort relevant, wo es um eine nicht mehr fallmäßige Wesensverwirklichung des Einzelnen geht. Dem Menschen eignet vielmehr „eine absolut einmalige, unvertauschbare, nie fall- und regelhafte Einmaligkeit“⁴².

Zweitens ist die Schultheologie in der nachtridentinischen Form, die in der jesuitischen Tradition durch Franz von Suárez SJ (1548–1617) vertreten wurde, als eine Rahner nachhaltig prägende Quelle des theologischen Denkens zu würdigen. Die Vorlesungen zur Gnadenlehre, aber auch Veröffentlichungen wie „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“⁴³ (1939), zeigen die Fundierung in der schultheologischen Tradition. Rahner gilt zwar als Überwinder der neuscholastischen Gnadenlehre, hat aber diese Tradition nicht völlig hinter sich gelassen.⁴⁴ In den Aufsätzen, mit denen Rahner in die Kontroverse um die *nouvelle théologie* eingegriffen hat, ist sein Vermittlungsvorschlag zwischen lehramtlicher Position und neueren gnadentheologischen Bestimmungen zwar dadurch geprägt, dass das von ihm postulierte „übernatürliche Existential“ des Menschen diesen von vornherein um des Zieles der Gottesschau willen geschaffen sieht. Zugleich wird jedoch – im Sinne der neuscholastischen Tradition – um der Ungeschuldetheit der Gnade willen eine Wirklichkeit der menschlichen Natur postuliert, „die theologisch gesehen (als Gegenbegriff zum Übernatürlichen) als ‚Restbegriff‘ ausgesagt werden kann“⁴⁵. Erst ab Mitte der 70er Jahre wird mit der Rede von der menschlichen Transzendenz und ihrer Verwiesenheit auf Gott als einem asymptotischen Dynamismus eine *begriffliche* Aufspaltung des Menschen in eine reine Natur mit einem immanenten Endziel auf der einen und seine übernatürliche Bestimmung auf der anderen Seite fallengelassen, ohne dass damit eine Vermischung von Gott und Mensch impliziert wäre: Die Unterscheidung von Gott und Mensch, die aus der notwendigen Unterscheidung von Natur und Gnade resultiert, wird begrifflich dahingehend ausgedrückt, dass Rahner dem hypothetisch-abstrakten Menschsein „außerhalb“ der konkreten Gnadenordnung einen asymptotischen Dynamismus auf Gott hin zuweist.⁴⁶

Eine *dritte* Quelle beziehungsweise ein dritter *locus* „kann als Wiederentdeckung der ‚universal-katholischen Überlieferung‘ der Kirchenväter in ihrem spirituellen und mystischen Gewicht angezeigt werden“⁴⁷, wobei in diesem Zusammenhang

³⁸ K. Rahner, Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, in: KRSW 10 (2003) 368–420, hier 370.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. A. Zablaue, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius v. Loyola, Innsbruck 1996; ders., Wenn Heiligkeit zu denken gibt. Ignatius von Loyola als „produktives Vorbild“ theologischer Reflexion, in: *Tb. Geytler [u. a.]* (Hgg.), Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart, Freiburg i. Br. 2006, 88–109, hier 90–93; Rahner, Ignatianische Logik, 369–371.

⁴² K. Rahner, Gefahren im heutigen Katholizismus, in: KRSW 10 (2003) 99–142, hier 106; vgl. Zablaue, Wenn Heiligkeit zu denken gibt, 93–95.

⁴³ K. Rahner, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in: KRSW 5/1 (2015) 40–62.

⁴⁴ Vgl. P. Rulands, Selbstmitteilung in Jesus Christus. Gnadentheologie, in: A. R. Batlogg [u. a.] (Hgg.), Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektive, Mainz 2003, 161–196.

⁴⁵ Ebd. 170.

⁴⁶ Vgl. ebd. 183–195; vgl. dazu auch Rahner, Grundkurs, 125 f.

⁴⁷ Siebenrock, „reductio in mysterium“, 194.

Rahners Studien zur mittelalterlichen Mystik zu erwähnen sind. Bereits der Gnaden-traktat Rahners betont durch den Titel *De Gratia Christi*, dass Gnade nicht als ein eigenständig-dinghaftes Moment am Menschen, sondern als christologische Wirklichkeit zu betrachten sei. Darüber hinaus beginnt Rahner nicht mit einer Einteilung verschiedener Gnadenarten, sondern im Sinne der Vätertheologie „mit dem universalen Heilswillen Gottes, also theozentrisch“⁴⁸. Rahners Untersuchungen „Die ‚geistlichen Sinne‘ nach Origenes“⁴⁹ und „Die Lehre von den ‚geistlichen Sinnen‘ im Mittelalter. Der Beitrag Bonaventuras“⁵⁰ sind dabei an einem Motiv interessiert, das auch Rahners Beschäftigung mit der ignatianischen Mystik bestimmt. Es ist der sich der menschlichen Seele mitteilende Gott, der mittels der „geistlichen Sinne“ „berührt“ werden kann: „Gott selbst teilt sich dem Geschöpf so mit, dass es ihn lieben und – man darf ergänzen –,berühren“ kann.“⁵¹

Das theologische Werk Rahners gewinnt *viertens* seinen eigenen, prägenden Denkstil in der Interpretation aller theologischen Fragen aus dem Problembewusstsein der neuzeitlichen Philosophie von Descartes und Kant bis Heidegger. Roman Siebenrock bezeichnet den daraus resultierenden Denkstil als „unverbrüchliche Zeitgenossenschaft“⁵². Rahners theologisches Denken nimmt „nicht einfach ‚Gegebenes‘ hin“⁵³, sondern bezieht in alle Fragestellungen die konkrete Subjektivität des Menschen mit ein, indem immer nach den Bedingungen der Möglichkeiten eines Sachverhaltes gefragt wird. Rahners Denken ist von einer „unendlichen Leidenschaft des Fragens gezeichnet“⁵⁴: „Hartes, nüchternes, bohrendes – wenn es sein muß – *Fragen* ist schon ein Akt der Frömmigkeit, die dem geistig wachen Christen geboten ist“⁵⁵. Der theologische Denkstil ist experimentell, indem traditionelle Antworten einer kritischen Überprüfung unterzogen werden und so in alle Richtungen eine genauere Bestimmung eines Sachverhaltes gesucht wird; die Methode solchen Denkens, so Karl Lehmann, ist „die lebendige Bewegung dieses Denkens selbst“⁵⁶. Rahner selbst hat festgehalten, dass sein unermüdllich fragender Theologiestil methodisch am Denken Heideggers geschult sei.⁵⁷ Die Art und Weise, in der sich Heideggers Denken vollzog, hat auf ihn, ohne im strengen Sinne eine inhaltliche Übereinstimmung mit Heideggers Denken aufzuweisen, stark gewirkt.⁵⁸ Die von Joseph Maréchal eingeleitete Neuerschließung einer klassischen Metaphysik durch die Rezeption der kantischen Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis im Subjekt wird von Rahner im Anschluss an Heidegger erweitert zu einer Hermeneutik des Daseins. Insbesondere Heideggers radikale Endlichkeitsthese, wonach „die Dynamik des menschlichen Geistes auf Nichts gehe“⁵⁹, wird für Rahner bis hinein in den *Grundkurs des Glaubens*

⁴⁸ R. A. Siebenrock, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann (Hgg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade*, Hildesheim 1994, 34–71, hier 35.

⁴⁹ Vgl. K. Rahner, Die „geistlichen Sinne“ nach Origenes, in: KRSW 1 (2014) 16–65. Der erstmals in den „Schriften zur Theologie“, Band 12, erschienene Artikel geht auf eine französischsprachige Veröffentlichung aus dem Jahr 1932 zurück.

⁵⁰ Vgl. K. Rahner, Die Lehre von den „geistlichen Sinnen“ im Mittelalter, in: KRSW 1 (2014) 83–147. Auch dieser Beitrag erschien auf Deutsch in Band 12 der „Schriften“ und geht auf eine französischsprachige Studie aus dem Jahr 1933 zurück.

⁵¹ So Batlogg und Zahlauer zu Rahners Bonaventura-Studien: A. R. Batlogg/A. Zahlauer, *Ouvertüre. „Warum uns das Beten nottut“*, in: Batlogg [u. a.] (Hgg.), *Der Denkweg Karl Rahners*, 21–35, hier 34.

⁵² Siebenrock, „reductio in mysterium“, 194.

⁵³ Lehmann, *Portrait*, XLI.

⁵⁴ Ebd. XXXV.

⁵⁵ K. Rahner, Ich glaube an Jesus Christus, in: KRSW 22/1 (2013) 677–713, hier 678.

⁵⁶ Lehmann, *Portrait*, XXXV.

⁵⁷ K. Rahner, [Martin Heidegger im Zeugnis von] Karl Rahner, in: KRSW 22/2 (2008) 684.

⁵⁸ Vgl. O. Muck, Heidegger und Karl Rahner, in: ZKTh 116 (1994) 257–269, hier 259.

⁵⁹ R. A. Siebenrock, Glauben gibt zu denken. „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“, in: Batlogg [u. a.] (Hgg.), *Der Denkweg Karl Rahners*, 55–105, hier 74. Für Siebenrock sind „Geist

zum Gegenstand der Auseinandersetzung. Rahners These, dass der „Vorgriff“ in allem menschlichen Erkennen und Handeln nicht durch das Nichts begründet werden könne, ist in diesem Zusammenhang zu verstehen: „Da sich aber der Vorgriff als die bloße Frage andererseits nicht selbst erklärt, muss er als das Walten jenes – eben des Seins schlechthin – verstanden werden, auf das hin der Mensch eröffnet ist.“⁶⁰ In die unverbrüchliche Zeitgenossenschaft von Rahners Denken gehören aber auch seine Auseinandersetzung mit dem Marxismus und den modernen Naturwissenschaften.⁶¹ Bei allem Zeitbedingten dieser Arbeiten wird doch deutlich, wie in der Diskussion mit Gesprächspartnern unterschiedlichster wissenschaftlicher Prägung der christliche Glaube für Rahner verantwortet werden kann und muss.⁶²

Rahners Theologie ist *fünftens* auch im Interesse an der praktischen Theologie und der pastoralen Praxis verwurzelt.⁶³ Das Interesse an der praktischen Theologie muss für Rahner zu den „innersten Triebkräften“⁶⁴ der Theologie als solcher zählen. Gegenüber einem Verständnis als reiner Anwendungswissenschaft reflektiert er dabei nicht zuletzt auf den wissenschaftstheoretischen Status der praktischen Theologie. Deren Gegenstand bestimmt er als den „je jetzt fälligen Selbstvollzug der Kirche (als gegebenen und seinsollenden)“⁶⁵. Rahner sieht angesichts der gesellschaftlichen Situation des Glaubens die Notwendigkeit einer „ekkesiologischen Futurologie“⁶⁶. Die gegenwärtige Situation wird zum theologischen Ort, an dem sich das Verständnis des Glaubens in einer praktisch-pastoralen Sichtweise neu zu bestimmen hat. Anders als bei den „essentlichen“ Disziplinen der Theologie, wie etwa Fundamentaltheologie, Dogmatik oder der theologischen Ethik, die auf das bleibende Wesen der Kirche bezogen sind, muss eine eigene theologische Wissenschaft sowohl eine theologisch-wissenschaftliche Gegenwartsanalyse als auch den für die Zukunft aufgegebenen Selbstvollzug der Kirche reflektieren: die praktische Theologie.⁶⁷ Struktur analog zur Spiritualität, die zum theologischen Ort wird, insofern diese eine je neue, geschichtlich einmalige Annahme der Selbstmitteilung Gottes im Raum des christlichen Glaubens widerspiegelt, reflektiert die praktische Theologie mit den ihr eigenen wissenschaftlichen Mitteln auf ein charismatisches Situationsbewusstsein der aktuellen Gegebenheit der Kirche. Weil die Kirche wesentlich eine geschichtliche Größe ist, weil das Sicherste für die Kirche nicht die Vergangenheit, sondern die Zukunft ist, lebt die Kirche aus einer Grundhaltung, die Rahner als „Tutorismus des Wagnisses“⁶⁸ charakterisiert.

Karl Rahner versteht Theologie insgesamt immer auch in praktischer Absicht: Sie hat den Menschen in ihrer gegenwärtigen gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation zu dienen und begleitet eine gegenwärtige kirchliche Situation, die von einem massiven Umbruch dergestalt gekennzeichnet ist, dass der christliche Glaube nicht mehr das

in Welt“ und „Hörer des Wortes“ als Gegenposition zum „radikalen Finitismus Heideggers“ (ebd.) zu verstehen.

⁶⁰ Vgl. KRSW 26 (1999) 38.

⁶¹ Vgl. dazu KRSW 15 (2002) [= Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie].

⁶² Vgl. Raffelt, Zur Edition, XC–XCI.

⁶³ Für Siebenrock erwächst die pastorale Ausrichtung von Rahners Theologie aus der „inneren Einheit von Anthropologie, Theologie und gelebter Frömmigkeit“ (Siebenrock, „reductio in mysterium“, 194). Vgl. zum Ganzen W. Schmolly, Pastoral verantworten. Praktische Theologie, in: Batlogg [u. a.] (Hgg.), Der Denkweg Karl Rahners, 242–261; A. Laumer, „Die Zukunft der Kirche hat schon begonnen“. Karl Rahners pastorale Futurologie und ihre Bedeutung für heute, in: Kreutzer/Raffelt (Hgg.), Anstöße, 131–156.

⁶⁴ Lehmann, Porträt, LIX. Weil die Pastoraltheologie weitgehend als „Pflichtenlehre für den [priesterlichen] Pfarrseelsorger“ (KRSW 19 [1995] 16) verstanden wurde, bevorzugt Rahner – ohne letzte Konsequenz in der terminologischen Verwendung – die Rede von der praktischen Theologie.

⁶⁵ KRSW 19 (1995) 490.

⁶⁶ Ebd. 476.

⁶⁷ Vgl. Schmolly, Praktische Theologie, 244f.

⁶⁸ KRSW 19 (1995) 315; vgl. Schmolly, Praktische Theologie, 249–252.

selbstverständlich Vorgegebene ist. Die Kirche wird gerade in der jetzigen Situation zur „Kirche der Glaubenden“. Damit stellt Rahners Theologie nach Siebenrock ein „herausragendes Beispiel für die Transformation einer ‚Theologie der Vorzeit‘“⁶⁹ dar: Die Pluralität der Theologie und ihrer *loci*, die Vielfalt theologischer Perspektiven, resultiert aus dem Versuch, in einer säkularen Wirklichkeit die Heilsperspektive des christlichen Glaubens auszubuchstabieren. Dazu ist die Theologie aufgefordert, in den „Zeichen der Zeit“ den unterschiedlichen, vorgängigen Spuren Gottes nachzugehen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. Dies impliziert nicht nur den Diskurs mit einer Pluralität der Wissenschaften, sondern eine Pluralisierung der Theologie selbst. Leitend ist dabei, dass das klassische Formalobjekt der Theologie einer Betrachtung der Wirklichkeit *sub ratione Dei* im Lichte des II. Vatikanischen Konzils ausgehend vom universalen Heilswillen Gottes als Perspektive „sub ratione dei salvificantis“⁷⁰ bestimmt werden kann. Wie lässt sich innerhalb dieser Pluralität und Vielgestaltigkeit die Theologie eine innere Einheit finden, worin liegt die Verbindung, die die unterschiedlichsten theologischen Orte bei Karl Rahner zusammenhält?

3. Eine innere Mitte im Werk Rahners?

Die fundamentale Wirklichkeit des Christentums ist für Rahner die „Erfahrung der Gnade“⁷¹. Die Gnadenerfahrung, so Karl Lehmann im Blick auf die ersten wichtigen Monographien zu Rahner, ist als „ein zentrales Kristallisationszentrum Rahnerscher Theologie zu sehen“⁷². Gnade wird von Rahner nicht verstanden als dinghaft-mythologische Realität, sondern als eine Bestimmung des geistigen Subjekts, das durch Gottes Selbstmitteilung und Gnade in eine Unmittelbarkeit zu Gott selbst gelangt. Nicht zuletzt die ignatianischen Exerzitien begründen diese Erfahrung der radikalen, bergenden und vergebenden Nähe des Geheimnisses Gottes:

„Die eigentliche und einzige Mitte des Christentums und seiner Botschaft ist darum für mich die wirkliche Selbstmitteilung Gottes in seiner eigensten Wirklichkeit und Herrlichkeit an die Kreatur, ist das Bekenntnis zu der unwahrscheinlichsten Wahrheit, dass Gott selbst mit seiner unendlichen Wirklichkeit und Herrlichkeit, Heiligkeit, Freiheit und Liebe wirklich ohne Abstriche bei uns selbst in der Kreativität unserer Existenz ankommen kann und alles andere, was das Christentum anbietet oder von uns fordert, demgegenüber nur Vorläufigkeit oder sekundäre Konsequenz ist.“⁷³

Der „Kompositionsschlüssel“⁷⁴ dieser von einer gnadentheologischen Mitte bestimmten Theologie ließe sich charakterisieren als „Transzendentaltheologie“. Gemeint ist damit allerdings nicht eine streng philosophische (Letzt-)Begründung einer Denkmöglichkeit oder Idee Gottes, sondern „eine Integration der eigenen konstitutiven Pluralität unserer realen Existenz und der ganzen Kirche“⁷⁵ im Horizont der skizzierten gnadentheologischen Grundoption, die auch die moderne Frage nach dem Subjekt einholen kann. Rahner hält zwar fest, dass seine Rezeption transzendentalphilosophischen Denkens als „vorphilosophisch“⁷⁶ zu bezeichnen sei, knüpft jedoch im weitesten Sinne an die Transzendentalphilosophie Kants an, wenn er formuliert:

⁶⁹ Siebenrock, „reductio in mysterium“, 189.

⁷⁰ Ebd. 186.

⁷¹ Vgl. K. Rahner, Über die Erfahrung der Gnade, in: KRSW 5/1 (2015) 84–87.

⁷² Lehmann, Portrait, LI; vgl. zum Ganzen ebd. XLIX–LVI. Vgl. auch die Untersuchung von K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg i. Br. 1974.

⁷³ K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: KRSW 25 (2008) [= Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche und Welt] 47–57, hier 50.

⁷⁴ Siebenrock, „reductio in mysterium“, 191.

⁷⁵ Ebd. 190.

⁷⁶ K. Rahner, Überlegungen zur Methode der Theologie, in: KRSW 22/1 (2013) 301–335, hier 315.

„Man könnte T[ranszendentaltheologie] diejenige systematische Theologie nennen, die sich a) des Instrumentars einer Transzendentalphilosophie bedient und auch b) ausdrücklicher als früher nicht nur ganz im allgemeinen (wie es die traditionelle Fundamentaltheologie tut) und von genuin theologischen Fragestellungen her die apriorischen Bedingungen im glaubenden Subjekt für die Erkenntnis wichtiger Glaubenswahrheiten thematisiert (wenigstens dort, wo eine solche transzendente Fragestellung nicht von vornherein wegen der Natur des Gegenstandes unmöglich ist).“⁷⁷

Rahner selbst spricht im Blick auf sein theologisches Vorgehen von einer „haute vulgarisation“⁷⁸ angesichts eines unüberschaubaren und nicht zu bewältigenden Pluralismus von Wissen und Methoden in Theologie und Philosophie; ein Pluralismus, der unhintergebar sei, insofern er sich immer weiter steigere, weshalb diese Ausgangssituation theologischen Fragens auch als Situation einer „gnoseologischen Konkupiszenz“⁷⁹ bezeichnet werden könne. Angesichts dieser pluralistischen Situation strebt Rahner eine vorfachphilosophische und -theologische erste Reflexionsstufe des Glaubens mit Hilfe der transzendentaltheologischen Methode an. Anhand der transzendentalen Methode wird dabei nach einer *Mitte* gefragt, die jeder rein philosophischen beziehungsweise einzelwissenschaftlichen Betrachtung vorausliegt und von der her – so sagt Rahner – „ich das Ganze des Christentums beruhigt annehmen darf“⁸⁰, ohne eine Synthese aller Glaubenswahrheiten mit dem modernen Wissen geleistet zu haben. Diese Mitte ist letztlich der konkrete Mensch in der konkreten Heilsituation, der als Fragender beziehungsweise „als die absolute Frage [verstanden werden muss], die an keinem Punkt haltmacht“⁸¹ und „nur durch die Selbstmitteilung Gottes im Hl. Geist und durch die christliche Offenbarung ihre Antwort erhalten kann“⁸².

Dass Theologie von Rahner als Transzendentaltheologie verstanden und durchgeführt wird, hängt somit nicht nur mit der Verwendung einer transzendentalphilosophischen Methodik beziehungsweise mit der Anschlussfähigkeit an neuzeitliche philosophische Diskurse zusammen. Vielmehr ergibt sich die transzendentaltheologische Fragestellung aus dem Wesen der Theologie selbst, insofern diese nach dem Heil des Menschen, nach dem Menschen als Ganzem und somit als Subjekt fragt. Die Transzendentaltheologie ist also mehr als eine theologische Methode neben anderen; vielmehr hat für Rahner die Theologie im Blick auf bestimmte Fragestellungen und Gegenstände immer schon transzendentaltheologisch gearbeitet, ohne im strengen Sinne eine transzendentaltheologische Methode zu verwenden.⁸³ Insbesondere aus einer gnadentheologischen Perspektive scheint es für Rahner nötig, „auf Seiten des menschlichen Subjekts eine transzendente Bestimmung vorauszusetzen, die es ihm in seiner geistigen Wesensstruktur überhaupt erst ermöglicht, die Offenbarung Gottes, die etwas anderes ist als eine dinghafte Wirklichkeit, als solche zu vernehmen“⁸⁴. Traditionell wurde dieser Zusammenhang unter der Frage nach dem *lumen fidei* behandelt: Dieses ist im Menschen vorauszusetzen, damit die Offenbarung nicht zu geschöpflicher Wirklichkeit depotenziert beziehungsweise auf den Verstehenshorizont des Menschen reduziert wird. Wenn die Theologie sagt, ein Hören der Offenbarung sei nur durch die Kraft der Glaubensgnade bzw. des Glaubenslichtes möglich, dann ist eine Antwort auf eine transzendentaltheologische Fragestellung gegeben:

⁷⁷ K. Rahner, Transzendentaltheologie, in: KRSW 17 (2002) 332–1337, hier 1332f.

⁷⁸ K. Rahner, Einfache Klarstellung zum eigenen Werk, in: KRSW 22/2 (2008) 815–819, hier 818.

⁷⁹ K. Rahner, Glaubensbegründung heute, in: KRSW 22/1 (2013) 419–436, hier 422.

⁸⁰ Ebd. 424.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.

⁸³ Vgl. Rahner, Überlegungen zur Methode der Theologie, 317–138; ders., Transzendentaltheologie, 1332. Vgl. auch K. Kreutzer, Den Menschen im Geheimnis Gottes verstehen. Eine Würdigung Karl Rahners, in: Kreutzer/Raffelt (Hgg.), Anstöße, 199–217.

⁸⁴ Kreutzer, Den Menschen im Geheimnis Gottes verstehen, 205.

„Das Hören der Offenbarung als des Wortes Gottes selbst, das mehr ist als ein von Gott bewirktes Wort über Gott, setzt als Bedingung der Möglichkeit im Subjekt voraus, dass Gott selbst durch seine eigene Selbstmitteilung als inneres Prinzip den Akt des Hörens mitträgt, und eben dieses ist das, was man übernatürliche Glaubensgnade zu nennen pflegt.“⁸⁵

Für Rahner kommt die transzendentaltheologische Fragestellung somit insbesondere in der traditionellen Lehre von der *analysis fidei* zum Tragen.⁸⁶ Damit greift er eine Problemstellung auf, die in der Theologiegeschichte seit dem 16. Jahrhundert als Frage nach der Letztbegründung der Glaubenszustimmung behandelt wurde. Gefragt wird dabei nach dem ausschlaggebenden objektiven Grund, weshalb der Mensch die verkündeten Glaubenswahrheiten mit unbedingter Gewissheit in Freiheit annehmen kann.⁸⁷ Das Problem, vor dem die *analysis fidei* steht, besteht darin, dass der Glaube eine absolute Entscheidung des glaubenden Subjekts erfordert – bei einer nur relativen Sicherheit der rationalen Erkenntnis von Gründen der Glaubwürdigkeit. Wenn man nach dem Grundanliegen und der inneren Mitte der Theologie Rahners fragt, kann auf die Problemstellung der Lehre von der *analysis fidei* verwiesen werden: „Weite Passagen des theologischen Werkes von Karl Rahner können als eine Auseinandersetzung mit dem Grundproblem der *analysis fidei* gelesen werden.“⁸⁸ Die Transzendentaltheologie steht damit im Dienst einer Selbstvergewisserung des Glaubenssubjektes und macht in ihrer Reflexion das ausdrücklich, was in diesem selbst – zumindest ansatzhaft und implizit – geschieht.⁸⁹

Es ist kein Zufall, dass Rahner diese Frage in den Kontext der ignatianischen Exerziten und der darin vollzogenen Wahl und Lebensentscheidung eines Menschen stellt.⁹⁰ Die Spiritualität und die Exerziten des Ignatius werden für Rahner zum theologischen Ort, um eine Theorie für die fundamentaltheologische Fragestellung der *analysis fidei* zu erarbeiten: „Gibt es eine theologische Theorie darüber, wie die Inadäquatheit und unreflektierte Bedingtheit der Erkenntnis von Gründen und Motiven für eine absolute Entscheidung legitim und wenigstens in etwa ‚handbar‘ überwunden werden kann in eine solche absolute Entscheidung?“⁹¹ In der Wahl der ignatianischen Exerziten ist die modellhafte Situation einer absoluten Entscheidung gegeben, ohne dass deren „Erkenntnis allein aus einer rationalen Reflexion auf die Legitimität und Gefordertheit des Wahlgegenstandes hergeleitet wird“⁹². Die rationale Reflexion auf einen kategorialen Wahlgegenstand kann nur eine relative Sicherheit hinsichtlich der Frage, was Gott wirklich will, in den Exerziten geben. Getragen wird eine absolute Entscheidung erst durch die Erfahrung der Gnade. In dieser Erfahrung vollzieht sich die Synthese zwischen kategorialem Wahlgegenstand und der Freiheit des Geistes auf Gott hin.⁹³ Rahners transzendentaltheologische Methode zielt auf einer ersten Reflexionsstufe entsprechend auf eine „Logik der existentiellen Entscheidung“⁹⁴, wie sie die ignatianischen Regeln zur Wahl darstellen. Dabei kann für Rahner erst von der Transzendenzstruktur des menschlichen Subjekts her gezeigt werden, was die

⁸⁵ *Rahner*, Überlegungen zur Methode der Theologie, 318.

⁸⁶ Vgl. ebd.; vgl. auch *Lehmann*, Portrait, LII.

⁸⁷ Vgl. *E. Kunz*, Art. *Analysis fidei*, in: LThK³ 1 (1993) 583–586; *ders.*, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (*analysis fidei*), in: HFTh 4 (1988) 414–449; vgl. auch *K. Vechtel*, Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars, Innsbruck/Wien 2014, 49–84.

⁸⁸ *Kunz*, Glaubwürdigkeitserkenntnis, 434.

⁸⁹ Vgl. *Siebenrock*, „*reductio in mysterium*“, 197–203.

⁹⁰ Grundlegend dazu ist der bereits zitierte Beitrag Rahners „Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis“.

⁹¹ *K. Rahner*, Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie, in: KRSW 22/1 (2013) 396–405, hier 400.

⁹² Ebd. 402.

⁹³ Vgl. zum Ganzen ebd. 400–405.

⁹⁴ Ebd. 404.

erleuchtende Glaubensgnade (*lumen fidei*) „in sich“ ist beziehungsweise dass diese mehr ist als ein theologisches Postulat. Diese kann als radikale Verwiesenheit auf die Unmittelbarkeit Gottes verstanden werden und als übernatürliches Formalobjekt, das heißt als „Gegebenheit des menschlichen Bewusstseins“⁹⁵. Als solche kann diese gnadenhafte Verwiesenheit des Menschen auf Gott „eine Synthese mit dem kategorialen Offenbarungsgegenstand“⁹⁶ eingehen, ohne dass damit – wie es Rahner oft unberechtigterweise vorgeworfen wurde – die geschichtliche Offenbarung ihre Bedeutung verliert.⁹⁷ Zum Verstehen der Transzendentalität ist eine hörende Hinwendung zur Geschichte notwendig. Umgekehrt werden die geschichtlich überlieferten Glaubensaussagen in ihrem Wirklichkeitsgehalt erst von der Transzendentalität des Menschen her verstand- und annehmbar. Die Bejahung des christlichen Glaubens und der Person Jesu Christi gründet in der transzendentalen Hoffnung des Menschen. Umgekehrt „weckt“ das geschichtliche Ereignis erst die transzendente Erwartung und bringt sie im Bewusstsein des Menschen zu ihrer vollen Wirklichkeit.⁹⁸

Das zentrale Anliegen der Theologie Rahners besteht darin, innerhalb einer gesellschaftlichen und weltanschaulichen Pluralität sowie innerhalb einer unüberschaubaren Pluralität des Wissens und der Wissenschaften nach der ursprünglichen Mitte des Glaubens und seiner Legitimität zu fragen. Diese Fragestellung Rahners kann durchaus mit dem modernen Freiheitsbewusstsein des Menschen in Einklang gebracht werden und würde somit nicht dem Verdacht eines „gnadentheologischen Identitätsdenkens“⁹⁹ anheimfallen, wie ihn der ehemalige Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpfer Rahner gegenüber zum Ausdruck bringt. Exakt in der theologischen Reflexion auf die existentielle Entscheidungssituation des Menschen thematisiert Rahner eine „Freiheitsgeschichte echter Selbstbestimmung“¹⁰⁰ in aller Fragwürdigkeit und Gebrochenheit menschlichen Lebens. Der Mensch könne „der verantwortlichen Freiheit eines echten Subjekts“¹⁰¹ nicht entrichten. In diesem Sinne gibt es für Rahner eine ursprüngliche Selbstübernahme, ein Mit-sich-selbst-Anfangen der Freiheit, das unbedingt ist. Angesichts der konkreten Wirklichkeit und der Schmerzen und Ratlosigkeit des Menschen im Angesicht dieser Wirklichkeit kann sich der Mensch entweder in radikalem Protest

⁹⁵ Ebd. 402.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Vgl. zur Auseinandersetzung mit diesem Vorwurf *Lehmann*, Portrait, XL–XLV; LIII–LIV.

⁹⁸ Kunz spricht aus diesem Grund auch von einem Zirkel zwischen der in der transzendentalen Erfahrung gegebenen Vorgabe des glaubenden Subjektes und der Erkenntnis der von außen begegnenden geschichtlichen Gegebenheiten. Vgl. dazu *Kunz*, Glaubwürdigkeitskenntnis, 434–439.

⁹⁹ *Th. Pröpfer*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988 (wesentlich erweiterte Auflage), 272. Ähnlich hält auch Striet daran fest, das Verhältnis von Gott und Mensch „als das Verhältnis einer Differenz-Einheit zu begreifen“, insofern Gottes Freiheit auch noch gegenüber dem begnadeten Geschöpf als freie zu denken sei und so der Mensch „in der formalen unbedingten Aktualität seiner Freiheit“ sich von der vergebenden Liebe Gottes beschenken lasse (*M. Striet*, Was die Theologie heute von Karl Rahner lernen kann, in: HerKorr 58 [2004] 559–564, hier 563). Eine Auseinandersetzung von Thomas Pröpfer mit Rahners Theorie vom übernatürlichem Existential findet sich auch in *Th. Pröpfer*, Theologische Anthropologie. Band 1, Freiburg i. Br. 2015, 294–311. Pröpfer bezieht sich insbesondere auf Rahners „Vermittlungsversuch zwischen der nouvelle théologie“ und der Schultheologie (ebd. 294), der 1950 in der „Orientierung“ erschien; vgl. *K. Rahner*, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: KRSW 5/1 (2015) 66–83. Dabei geht Pröpfer kaum auf die erhebliche Weiterentwicklung dieses Begriffs ein, indem sich Rahner der von ihm in den 50er Jahren in bestimmten Punkten kritisierten Auffassung der Lubacs erheblich annähert. Insbesondere in Rahners Spätwerk, so wurde bereits festgehalten, wird im Blick auf die Natur des Menschen nicht mehr unterschieden zwischen einer reinen Natur mit einem immanenten Endziel und einer hinzukommenden übernatürlichen Bestimmung. Vielmehr geht Rahner aus von einer Struktureinheit von Erschaffung und Begnadigung, die dennoch einen Grenzbegriff des Menschseins als asymptotischen Dynamismus zulässt. Vgl. *Rulands*, Selbstmitteilung, 192–194.

¹⁰⁰ *Rahner*, Glaubensbegründung heute, 427.

¹⁰¹ Ebd. 428. Vgl. zum Ganzen ebd. 427f.

ablehnen oder aber sich in aller Undurchsichtigkeit seiner Existenz bejahend annehmen. Die Selbstübernahme seines freien Wesens, soll sie nicht in einem letzten Protest vollzogen werden, setzt beim Menschen den Vollzug der Hoffnung und des Urvertrauens voraus, in dem Rahner die Bewegung der Transzendenz auf das absolute Geheimnis – Gott – erkennt. Die Unbedingtheit der Glaubenszustimmung wird für Rahner somit nicht wie in der Tradition mit dem formalen Hinweis auf die Glaubensgnade gesichert (dies käme in der Tat einem gnadentheologischen Identitätsdenken nahe), sondern aus der Freiheit und der Unbedingtheit ihrer transzendentalen Ausrichtung begründet.¹⁰² Rahner legt somit keine streng transzendentalphilosophische Begründung des Gottesgedankens vor. Er möchte vielmehr die existentielle Grundentscheidung des Menschen im Modus des Denkens so thematisieren, dass sie dem Menschen „als Aufgabe seines Lebens, ja des Menschseins überhaupt erscheinen kann“¹⁰³. Damit wird von Rahner nicht einer theologischen Beliebigkeit das Wort geredet, wohl aber jede Möglichkeit einer theologischen Abschlussbegründung fraglich: „Christentum ist so alles andere als eine Erklärung von Welt und Existenz; vielmehr gerade das Verbot, irgendeine Erfahrung oder irgendein Verständnis – so klärend sie auch sein mögen – als endgültig und in sich selbst verständlich zu betrachten.“¹⁰⁴ Gott, der nur als unbegreifliches Geheimnis angenommen werden kann, ist nicht einfach die „Klärung“, sondern die Ermöglichung alles menschlichen, offen-freien Fragens. In diesem Sinne kann, mit Roman Siebenrock, Rahners Versuch einer Glaubensbegründung auf einer ersten Reflexionsstufe, auch wenn diese Form noch einer weiteren Ausarbeitung bedarf, als zukunftsfruchtbar betrachtet werden.¹⁰⁵

4. Resümee

Ausgehend von den unterschiedlichen Phasen, die das Schrifttum Rahners prägen, lassen sich verschiedene theologische Orte und Quellen bestimmen, die für seine

¹⁰² Vgl. zum Ganzen auch *K. Vechtel*, Freiheit als Proklamation der Gnade. Rahners Verständnis einer begnadeten Freiheit und die Gestalt der Kirche, in: *Kreutzer/Raffelt* (Hgg.), *Anstöße*, 11–34. Pröpper vermutet hingegen, dass das Gnadenverhältnis auf die Beziehung von göttlicher Erst- und geschöpflicher Zweitursächlichkeit heruntergebrochen und somit der Begegnungscharakter des Gnadenverhältnisses verfehlt werde. Eine Lösungsmöglichkeit für das Gnadenverhältnis zwischen Gott und Mensch ergibt sich für Pröpper nur dann, wenn die gnadentheologischen Basisannahmen kritisiert werden, die Rahners Denken prägen und auch bereits den sogenannten „Gnadentreit“ zwischen Thomisten und Molinisten bestimmten. Vgl. *Th. Pröpper*, Gott hat auf uns gehofft... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas, in: *Ders.*, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br. 2001, 300–321. Rahners in der Tat missverständliche Äußerung, dass Gott „in seiner absoluten Souveränität die Freiheit als gute oder als böse setzen [könne], ohne dadurch die Freiheit selbst zu zerstören“ (*Rahner*, *Grundkurs*, 122), ist jedoch folgendermaßen zu deuten: Eine „Setzung“ von Seiten Gottes ist aufgrund des Verhältnisses zwischen der endlichen Freiheit und Gott als ihrem transzendentalen Horizont so zu verstehen, dass Gott auch in dem Fall Möglichkeitsbedingung der endlichen Freiheit ist, wo diese sich gegenüber dem anderen und letztlich gegenüber Gott verschließt. In ähnlicher Weise urteilt auch *M. Lersch*, Die menschliche Freiheit Jesu als Selbstmitteilung Gottes. Überlegungen im Anschluss an Thomas Pröpper und Karl Rahner, in: *J. Knop [u. a.]* (Hgg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik* (FS K.-H. Menke), Regensburg 2015, 151–179, hier 177.

¹⁰³ *R. Miggelbrink*, Transzendentales Denken und Letztbegründung. Die zeitgenössische Problematik und das Denken Karl Rahners, in: *H. Klanke* (Hg.), *Nach Rahner. 100 Jahre Karl Rahner*, Köln 2004, 29–41, hier 36.

¹⁰⁴ *Rahner*, *Glaubensbegründung heute*, 429.

¹⁰⁵ Vgl. *Siebenrock*, „reductio in mysterium“, 202. In diesem Sinne ließe sich meines Erachtens gerade auch Theobalds „stilistischer Ansatz“ der Fundamentaltheologie als Fortschreibung von Rahners Anliegen einer Glaubensbegründung auf einer ersten Reflexionsstufe verstehen. Vgl. *Ch. Theobald*, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i.Br. 2018, 50–73.

theologische Urteilsbildung maßgeblich sind. Diese reichen von der ignatianischen Spiritualität, der Vätertheologie, der neuscholastischen Schultheologie über die neuzeitliche Philosophie von Descartes und Kant bis Heidegger bis hin zur gesellschaftlichen Situation von Glaube und Kirche als Ort ihrer „Pastoralität“. Von daher kann die innere Mitte der gnadentheologischen Grundoption Rahners in der Reformulierung der traditionellen Fragestellung nach der *analysis fidei* gesehen werden. Die Frage nach der ursprünglichen Mitte des Glaubens, nach der Möglichkeit seiner Begründung und seiner Legitimität in der Situation einer gesellschaftlichen und weltanschaulichen Pluralität steht im Zentrum des theologischen Denkens Rahners. Aus diesem Blickwinkel ist eine Annäherung an sein Werk möglich, die angesichts der Komplexität der Bezüge seines Denkens und der Diversität von Themen nicht verkürzend erscheint. Nicht zuletzt weil Rahner ausgehend von seinen ignatianischen Quellen eine je neue Aneignung der Offenbarung im Glauben kennt, die sich ekklesiologisch in einem „charismatisch-pneumatologischen“ Situationsbewusstsein der Kirche und ihrer aktuellen Gegebenheit widerspiegelt, ist seine Theologie nicht zu archivieren, sondern weiterzuführen. Rahner könnte somit in seinem Denken selbst zum „produktiven Vorbild“ theologischen Denkens werden, das sowohl den spirituellen, theologischen und philosophischen Quellen der Tradition als auch einer unverbrüchlichen intellektuellen Zeitgenossenschaft verpflichtet ist.

Summary

In view of the different phases of Karl Rahner's writings, as illustrated in the edition of his works, we can identify different theological loci and sources that are decisive for Rahner's theological reflection and judgment. In particular, these are the Ignatian spirituality, the theology of the Church Fathers, Neo-Scholastic Theology, modern philosophy (from Descartes and Kant to Heidegger), and finally the social situatedness of faith and the Church as the place of "pastorality". It thereby becomes clear that the core of Rahner's basic option in the theology of grace consists in the reformulation of the traditional question of the *analysis fidei*.