

Originell sind auch die Schlussfolgerungen des Autors über die spirituelle Rezeption der ökumenischen Konzile. Krikorian betont, dass die ersten drei ökumenischen Konzile das Fundament des Glaubens und der Einheit der christlichen Kirche seien. „Viele Kirchen haben den authentischen Glauben erhalten, indem sie Chalcedon annahmen, manche Kirchen haben ihn bewahrt, ohne Chalcedon zu akzeptieren“, stellt der Erzbischof fest. Zwar seien alle ökumenischen Synoden nach Ephesus (431) als historische Ereignisse anerkannt, müssten aber nicht „notwendigerweise von allen Kirchen rezipiert werden“. Er empfiehlt, dass sich alle Glieder der Kirche innerhalb der Ökumene auf eine christologische Formel und Interpretation einigen. „Dann ist es das Recht und die Pflicht der einzelnen Kirchen, im Laufe der Zeit die Theologoumena und Kanones der Konzile, die in Diskussion stehen, zu benützen.“

Ausdrücklich kritisiert der Autor den Egozentrismus der Kirchen, die er auffordert, „christozentrisch“ zu sein. In diesem Sinne spricht er von der „Tragödie der Christen“, die sich darin manifestiere, dass „jede Kirche die Auffassung vertritt, nur sie allein wäre die einzig wahre Kirche“. In der Tradition des Ökumenismus der Armenischen Kirche fragt auch Krikorian, ob es „uns an einem glücklichen Tag“ gelinge, „uns aufs Neue zu Christus als unserem Herrn und Erlöser zu bekennen, und uns alle vor demselben Altar niederzuknien“?

A. MANUTSCHARJAN

3. Systematische Theologie

RAHNER, KARL, *Sämtliche Werke; Band 25: Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche und Welt*. Bearbeitet von *Andreas R. Batlogg*. Freiburg i. Br.: Herder 2008. LXI/801 S., ISBN 978-3-451-23725-6.

In der Literatur wird bisweilen unterschieden zwischen dem „frommen“ Rahner und dem „wissenschaftlichen“ (spekulativen, dunklen und schwer verständlichen) Rahner (= R.). Auf den ersten Blick mag diese Unterscheidung sinnvoll sein; sie ist aber letztlich doch falsch. Der „fromme“ Rahner und der „spekulative“ sind identisch. Das hängt mit R.s Methode zusammen. In seiner Philosophie (vor allem in den frühen Werken: „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“) und auch in seiner Theologie benutzt R. die transzendente Methode. Diese hat er dann (im Fortgang seiner Arbeiten) spirituell überhöht. Insofern würde ich bei R. von einer „spirituell gewendeten transzendentalen Methode“ reden. Das will besagen: Für R. steht der Mensch immer schon vor dem unbegreiflichen Geheimnis seines Lebens, das wir Gott nennen. Noch die kompliziertesten theologischen Einzelthemen vermochte R. zu sehen und darzustellen als Ausdruck dieser Grundsituation des Menschen vor dem unbegreiflichen Gott. Wenn aber der Mensch immer schon vor Gott steht, dann bleibt ihm nur eine fundamentale Option: Entweder er bejaht diesen Gott (ist also in diesem Sinn gläubig bzw. fromm) oder lehnt Gott ab (ist also in diesem Sinn ungläubig).

All dies sollte man vor Augen haben, wenn man den vorliegenden Bd. in die Hand nimmt, der von Andreas R. Batlogg ganz mustergültig bearbeitet wurde. Der Bd. enthält die folgenden sechs Teile und einen Anhang: Teil A (Ordensexistenz, 1–143); Teil B (Je-suitenporträts, 145–209); Teil C (Quellen ignatianischer Spiritualität, 211–271); Teil D (Stellungnahmen zum Jesuitenorden, 273–350); Teil E (Aspekte des Ordenslebens, 351–582); Teil F (Unveröffentlichtes, 583–675); im Anhang (677–801) sind die editorischen Anmerkungen und nützliche Register abgedruckt.

Natürlich kann das hier veröffentlichte Material nicht einmal andeutungsweise vorgestellt werden. Der Rez. muss sich auf einige „Kostproben“ beschränken. Er hat zwei Aufsätze ausgewählt, von denen er meint, sie seien für R. typisch. In dem Beitrag „Erfahrungen eines katholischen Theologen“ (47–57) werden drei Erfahrungen besonders in den Mittelpunkt gestellt: Zwar weiß jeder Theologe, dass alle theologischen Aussagen analoge Aussagen sind. An sich ist das eine Selbstverständlichkeit. Aber: „Wie wenig ist diese theologische Selbstverständlichkeit etwas, das wie eine Entelechie wirklich radikal und unerbittlich unsere gesamte Theologie in allen ihren Aussagen durchdringt, wie sehr klingen unsere Aussagen von den Kathedern und auch von den Kanzeln und aus

den geheiligten Dikasterien der Kirche so, daß man nicht gerade deutlich merkt, sie seien durchzittert von der letzten kreatürlichen Bescheidenheit, die weiß, wie man wirklich allein von Gott reden kann, die weiß, daß alles Reden nur der letzte Augenblick vor jenem seligen Verstummen sein kann, das auch noch die Himmel der klaren Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht füllt“ (48).

Die zweite Erfahrung, die R. benennt, ist die Erfahrung, dass wir in unserer Theologie oft die eigentliche Mitte dessen vergessen, worüber wir letztlich zu reden haben. „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 Abstrich bei uns selbst in der Kreatürlichkeit unserer Existenz ankommen kann und alles andere, was das Christentum anbietet oder von uns fordert, demgegenüber nur Vorläufigkeit oder sekundäre Konsequenz ist“ (50).

Die dritte Erfahrung, die R. benennt, liegt etwas quer zu den beiden anderen Erfahrungen. Es ist die „Erfahrung“ des kommenden Todes. Weil die Rede, von der hier berichtet wird (gehalten am 11. Febr. 1984), die letzte große, öffentliche Rede vor seinem Tod (am 30. März 1984) war, ist der jetzt folgende (überlange und dichte, im Original fast 30 Zeilen umfassende) Satz in gewissem Sinn das letzte Wort R.s vor seinem Tod. Deshalb sei es erlaubt, diesen Satz in seiner ganzen Länge zu zitieren. „Wenn die Engel des Todes all den nichtigen Müll, den wir unsere Geschichte nennen, aus den Räumen unseres Geistes hinausgeschafft haben (obwohl natürlich die wahre Essenz der getanen Freiheit bleiben wird), wenn alle Sterne unserer Ideale, mit denen wir selber aus eigener Anmaßung den Himmel unserer Existenz drapiert hatten, verglüht und erloschen sind, wenn der Tod eine ungeheuerlich schweigende Leere errichtet hat, und wir diese glaubend und hoffend als unser wahres Wesen schweigend angenommen haben, wenn dann unser bisheriges, noch so langes Leben nur als eine einzige kurze Explosion unserer Freiheit erscheint, die uns wie in Zeitlupe gedehnt vorkam, eine Explosion, in der sich Frage in Antwort, Möglichkeit in Wirklichkeit, Zeit in Ewigkeit, angebotene in getane Freiheit umsetzte, und wenn sich dann in einem ungeheuren Schrecken eines unsagbaren Jubels zeigt, daß diese ungeheure schweigende Leere, die wir als Tod empfinden, in Wahrheit erfüllt ist von dem Urgeheimnis, das wir Gott nennen, von seinem reinen Licht und seiner alles nehmenden und alles schenkenden Liebe, und wenn uns dann auch noch aus diesem weiselosen Geheimnis doch das Antlitz Jesu, des Gebenedeiten, erscheint und uns anblickt, und diese Konkretheit die *göttliche Überbietung* all unserer wahren Annahme der Unbegreiflichkeit des weiselosen Gottes ist, dann, dann so ungefähr möchte ich nicht eigentlich beschreiben, was kommt, aber doch stammelnd andeuten, wie einer vorläufig das Kommende erwarten kann, indem er den Untergang des Todes selber schon als Aufgang dessen erfährt, was kommt“ (57).

Der zweite Beitrag, der hier angezeigt werden soll, trägt den Titel „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“ (299–329). In dieser „Rede“ schlüpft R. in die Rolle des Ignatius. In einem Interview im Jahr 1983 bezeichnete R. seine Rede als „ein Resümee meiner Theologie überhaupt und dessen, was ich zu leben versucht habe“ (XLI f.). Noch etwas später wird R. die Rede sein spirituelles Testament nennen. Ich möchte versuchen, die Rede in vier Punkten zusammenzufassen:

1. Nach R. war das Leben des Ignatius durch eine unmittelbare Gotteserfahrung bestimmt. „Ich habe Gott erfahren, den namenlosen und unergründlichen, schweigenden und doch nahen, in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu mir. Ich habe Gott erfahren auch und vor allem jenseits aller bildhaften Imagination. Ihn, der, wenn er so von sich aus in Gnade nahekommmt, gar nicht mit etwas anderem verwechselt werden kann“ (300). Im Bericht des Pilgers (n. 29) zieht Ignatius aus dieser Gotteserfahrung die folgende Konsequenz: „Das, was er damals in Erscheinungen sah, bestärkte ihn so sehr und gab ihm für immer eine solche Sicherheit im Glauben, daß er oftmals bei sich dachte: auch wenn es keine Heilige Schrift gäbe, die uns diese Glaubenswahrheit lehrt, wäre er entschlossen, für sie zu sterben, einzig auf Grund der Tatsache, daß er diese geschaut hatte.“

2. R. ist davon überzeugt, dass jeder Mensch diese Gotteserfahrung machen kann, und zwar vornehmlich in den Exerzitien. Deshalb lässt R. seinen Ignatius so formulie-

ren: „Der Exerzitienmeister ... vermittelt vom letzten Wesen dieser Exerzitien bei all ihrer Kirchlichkeit her nicht amtlich das Wort der Kirche als solches, sondern gibt nur (wenn er kann) ganz vorsichtig von ferne eine Hilfestellung dafür, daß Gott und der Mensch sich wirklich unmittelbar begegnen“ (301).

3. Wie lassen sich nun Erfahrung von innen und religiöse Institution von außen vermitteln? R. antwortet darauf mit einem Bild (vgl. 304f.). Danach ist die religiöse Institution (also letztlich die Kirche) ein „kompliziertes Bewässerungssystem“ für die Seele; die Gotteserfahrung dagegen ist eine Quelle im Innern des Menschen. R. beruft sich für dieses Bild auf den Evangelisten Johannes. Der Rez. hat dieses Bild bei Søren Kierkegaard (Gebete, Köln: Bachem 21957) gefunden, welcher schreibt (S. 7): „Wenn ein Araber in der Wüste plötzlich in seinem Zelt eine Quelle entdeckte, so daß er beständig Quellwasser im Überfluß hätte: wie glücklich würde er sich preisen – so auch ein Mensch, der als sinnliches Wesen beständig nach außen gekehrt ist, in der Meinung, daß seine Glückseligkeit außer ihm liege, wenn er plötzlich nach innen gekehrt wird und entdeckt, daß die Quelle in ihm selbst liegt, und noch um wieviel mehr, wenn er die Quelle entdeckt, die das Gottesverhältnis ist.“

4. Welche Stelle hat Jesus in diesem „System“ der inneren Erfahrung Gottes? Für R. (und dann auch für Ignatius) war es kein Problem, in Jesus Gott zu finden und in Gott Jesus. Der Ignatius des Karl Rahner formuliert dies so: „Für mich war seit meiner Bekehrung Jesus die Neigung Gottes schlechthin zur Welt und zu mir, *die* Neigung, in der die Unbegreiflichkeit des reinen Geheimnisses ganz da ist und der Mensch zu seiner eigenen Fülle kommt. Die Einzelheit Jesu, die Notwendigkeit, ihn in einem begrenzten Schatz von Begebenheiten und Worten zu suchen mit der Absicht, in diesem Kleinen die Unendlichkeit des unsäglichen Geheimnisses zu finden, störte mich nie“ (309).

Nun geht also die kritische Gesamtausgabe der Werke R.s („Sämtliche Werke“) langsam auf die Zielgerade. Man möchte dem neuen „Spiritus rector“ dieser Gesamtausgabe (A. R. Batlogg) viel Erfolg bei seiner Arbeit wünschen. – Noch zwei kleine Hinweise: Adam Tanner S. J. ist selbstverständlich 1632 gestorben, *nicht* 1832 (vgl. 200). Ob die Angabe der Seitenzahlen der Originalstellen aus zwei *verschiedenen* Fassungen (vgl. LIX) sinnvoll ist, kann man bezweifeln. Mich hat sie beim Lesen gestört. R. SEBOTT S. J.

BENTZ, UDO, *Jetzt ist noch Kirche*. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners (Innsbrucker theologische Studien; 80). Innsbruck: Tyrolia 2008. 552 S., ISBN 978-3-7022-2919-1.

In der Rezeptionsgeschichte der Theologie Karl Rahners hat sich (etwa seit 1995) eine jüngere Generation formiert, die eigene Wege geht. Zu diesen Wissenschaftlern gehören: Andreas R. Batlogg, Paul Rulands, Walter Schmolly, Roman A. Siebenrock, Günther Wassilowsky und Arno Zahlauer. Zu dieser Gruppe von Forschern darf man auch Udo Bentz (= B.) zählen, dessen Buch hier ganz kurz vorgestellt werden soll. Diese Theologen wollen die Theologie Rahners in seiner Existenz verorten, gemäß dem Bekenntnis von Rahner: „Das persönliche Leben spielt sich sehr wesentlich ... ab in der theologischen Arbeit“ (351). Für die Untersuchung von Rahners Begriff von Kirche (genauer: von dessen Begriff von kirchlichem Gehorsam) formuliert B. sein Projekt folgendermaßen: „Wenn wir davon ausgehen, dass Rahners Begriff kirchlicher Existenz ein gewachsener Begriff ist, dann lässt sich die Denkbewegung Rahners nur nachzeichnen, wenn wir versuchen, möglichst werkgenetisch zu arbeiten, um die einzelnen Bausteine einer Theologie kirchlicher Existenz in ihrer Entfaltung innerhalb des Werkes zu begreifen und eventuelle Entwicklungslinien und verbindende Matrizen wahrnehmen und nachvollziehen zu können. Deshalb folgen in Teil A nach der jeweiligen zeit- und theologiegeschichtlichen Verortung werkgenetische Beobachtungen, die die Spuren des Themas bis zu den jeweiligen ersten Grundagentexten verfolgen. Damit ist methodisch eine innere Nähe zu einigen Projekten der Rahnerrezeption aus jüngster Zeit gegeben, nämlich Karl Rahners Werk nicht als ‚Steinbruch‘ zur Bestätigung eigener Thesen zu instrumentalisieren“ (28), sondern ihn von seiner Werkgenese her zu verstehen.

Das vorliegende Buch hat drei Teile: Teil A, Teil B und Teil C. Diese drei Teile hängen logisch zusammen. Kirchlicher Gehorsam, der ja das zentrale Thema der vorliegenden