

Johann Baptist Metz

Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen

Als Karl Rahner vor zehn Jahren, im Monat seines 80. Geburtstags, in Innsbruck starb, galt er als der wohl bedeutendste und einflußreichste katholische Theologe seiner Zeit und als eine gewaltige Inspiration und Herausforderung für seine Kirche. Und wenn die katholische Theologie heute schon wieder anderes sieht und weiter sieht als er, so nicht zuletzt deswegen, weil er sie überhaupt auf die geistige Höhe der Zeit gerissen hatte wie kaum ein anderer zuvor. Trotz dieser hintergründigen Präsenz Rahners in der theologischen Szene, trotz der Tatsache, daß im theologischen Sprachgebrauch viele seiner Einsichten und Aussagen längst ohne Anführungszeichen weiterleben, wirkt er doch inzwischen für viele fern und fremd und unbekannt. Vielleicht ist er uns aber gerade in dem fremd geworden, worin wir ihn zu vermissen hätten; vielleicht ist er uns gerade in dem fern und unbekannt, worin er uns heute ein Ratgeber sein könnte und ein produktives Vorbild in dürftiger Zeit.

Wie denn treibt man Theologie, und zwar nicht als dies und das, sondern als Rede von Gott, wie tradiert und formuliert man sie heute – in diesem postmodernen Stimmengewirr und Sprachgeräusch, in unseren zunehmend unübersichtlichen und traditionsfernen Lebenslagen? In Rahners Theologie regiert nicht eigentlich ein klassischer Fragekanon, der sich gefällig zum System schließt. Seine Theologie unterwarf sich vielmehr dem Kanon der Lebensfragen, nicht den vorsichtig ausgewählten, sondern den unbequemen, aufgedrängten, oft schrecklich profanen Fragen, von denen er sich bis zur Erschöpfung beanspruchen ließ. Dieses Ineinander von Glaubens- und Lebensfragen, diese Überwindung des Schismas von Lehre und Leben, von Mystik und Alltäglichkeit in der unanschaulichen Komplexität und Anonymität unserer Verhältnisse ist der „rote Faden“ seiner Theologie, verrät uns etwas von seinem „System“, das sich nicht zufällig einer Darstellung in großen Monographien oder in modischen Sachbüchern entzog.

Wie selbstverständlich wußte sich Rahner der „katholischen“ Vision vom Christentum, nämlich dem Christentum als Kirche verpflichtet. Tief in seiner Kirche verwurzelt, suchte er sie gleichwohl immer wieder zu öffnen und zu übersteigen auf die geistigen und seelischen Zustände seiner Zeit. Dabei war ihm ein fader Liberalismus ebenso fern wie ein zelotisch angeschärfte Fundamentalismus mit seiner doktrinellen und moralisierenden Kasuistik. Den kirchlichen Traditionen fühlte er sich in einer Art offensiver Treue verbunden: Wer retten will, muß

wagen. Das jüngste Konzil, das ihm wichtige theologische Impulse verdankte, verstand er als „Anfang eines Anfangs“. Mit intellektueller Zivilcourage kämpfte er in seiner Kirche für die unhintergehbare Autorität aller Glaubenden und für die theologische Ehre aller Menschen.

Bei der Behandlung dieses Themas fällt sofort ein Grundzug des Theologietreibens Rahners auf: Die nie triviale, sondern schöpferische Naivität, mit der er herrschenden kirchlichen Konsens befragt, der entdeckende Blick, mit dem er vermeintlich Entrücktes, Vergessenes wieder heranrückt und geradezu subversiv erinnert. Eine Reihe seiner Beiträge in den „Schriften zur Theologie“ gelten der produktiven Nacharbeit zum Zweiten Vatikanischen Konzil¹. Rahner, dem, wie gesagt, dieses Konzil wichtige Impulse verdankt, hat in der allgemeinen nachkonziliaren Euphorie gleichwohl nicht den Blick verloren für die drohenden Engführungen. Dabei kommt seine Kritik keineswegs einfach von außen, sondern aus der Lehr- und Lerngeschichte der Kirche selbst: auch eine Anleitung zum Umgang mit vergessenen Wahrheiten. So konfrontiert er Aussagen des Zweiten Vatikanums mit Lehraussagen des Ersten Vatikanischen Konzils von 1869/70, das wegen des in seinem Hintergrund herrschenden feudalistischen Kirchenbilds nicht zu Unrecht als prekär gilt, das aber theologisch im engeren Sinn, in seinem Umgang mit der Gottesfrage, von einiger Brisanz ist.

So macht Karl Rahner in den erwähnten Texten ausdrücklich darauf aufmerksam, daß das Zweite Vatikanum nicht mehr von Gott spricht, wie das noch im Ersten Vatikanum der Fall ist, sondern nur noch von dem in der Kirche und durch die Kirche verkündeten Gott. Rahner sieht darin eine bedenkliche Immunitätstendenz am Werk, gewissermaßen eine ekklesiologische Verschlüsselung der Gottesrede, um sie von vornherein einer lautlos herrschenden Gotteskrise zu entziehen. Gott aber ist für Rahner ein universales Thema, ein Menschheitsthema – oder es ist überhaupt kein Thema. Nie ist Gott für ihn das Privateigentum der Kirche oder auch der Theologie. Und nicht einmal das des Glaubens: Mit dem Blitz Gottes ist in allen Erfahrungs- und Sprachlandschaften der Menschen zu rechnen. So sieht Rahner in dieser ekklesiologischen Verschlüsselung der Gottesrede im jüngsten Konzil eine fragwürdige Prozedur: Ist sie nicht symptomatisch für den Weg der Kirche in die Sekte und für die wachsende kognitive Vereinsamung der Theologie in unserer Gesellschaft?

Die Gottbegabung des Menschen und seine daraus erwachsende theologische Kompetenz

Was aber bedeutet in diesem Zusammenhang die Berufung auf das Erste Vatikanische Konzil? Ich bin mir nicht völlig sicher, wie weit ich mich bei den nun folgenden Überlegungen zur Gottbegabung des Menschen und zu seiner theologi-

schen Kompetenz ausdrücklich auf Texte Karl Rahners beziehen kann. Zuweilen gibt es bei ihm ja beiläufige Bemerkungen, die gerade in ihrer Beiläufigkeit auf die Tiefe ihrer Verwurzelung in Rahners Denken verweisen.

Zunächst ein Hinweis darauf, daß Karl Rahner auch in den späteren Jahren das Erste Vatikanische Konzil nie aus den Augen verloren hat. Ich zitiere aus seinem zehnten Band der „Schriften“:

„Dieses von vielen heute so geschmähte Konzil ist, wenn man es richtig versteht, ein großartiges Konzil gewesen trotz allem Muff, der damals natürlich unter den von ihrer Zeit erschreckten Vätern herrschte, die am liebsten zu den Zeiten vor Aufklärung und Französischer Revolution zurückgekehrt wären. Ein großartiges Konzil. Warum? Weil es die natürliche Erkennbarkeit Gottes durch das Licht der bloßen Vernunft erklärt hat.“²

Es handelt sich dabei nicht um eine vorläufige Konzilsaussage, sondern um eine zum Dogma erhobene Lehrdefinition der Kirche. Sie lautet (DS 3026):

„Die heilige Mutter, die Kirche, hält fest und lehrt: Gott, aller Dinge Grund und Ziel, kann mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden.“

Angesichts der geistigen Situation der Zeit und nicht zuletzt im Blick auf das Gespräch mit der evangelischen Theologie bereitet diese Definition der katholischen Theologie zumeist viel Kopfzerbrechen; sie wird deshalb auch gern mit Schweigen übergangen oder mit gewundenen Erklärungen relativiert. Ich sehe in ihr jedoch das, was offensichtlich auch Karl Rahner an ihr schätzte: Diese Definition steht gegen jeden Versuch, die Rede von Gott voreilig offenbarungstheologisch oder auch innerkirchlich zu verschlüsseln – aufgrund einer Art theologischer Verzweiflung am modernen Menschen und seiner Gottbegabung.

Von Kritikern dieser Definition kann man hören, hier sei das Konzil selbst in die Falle jenes Rationalismus getappt, gegen den es eigentlich anzugehen versuchte, es huldige hier einer typisch rationalistischen Überschätzung der menschlichen Vernunft. Andere wiederum betonen, daß es sich hier nicht etwa um eine Aussage über die menschliche Vernunft handle (und deren Vermögen), sondern eben um eine strikte Glaubensaussage, nämlich darum, daß der christliche Glaube an einen Schöpfergott niemals widervernünftig sein könne. Freilich bleibt auch hier die Frage offen, welcher Art von Vernunft der Glaube nicht widersprechen könne, so daß weiterhin die Definition der Vernunft strittig bleibt, strittig bleibt in einem Streit, in dem die Kirche ja nicht ihrerseits noch einmal ein Monopol für den Vernunftbegriff beanspruchen kann, soll ihre Definition nicht in einer schlichten Tautologie enden.

Eine andere Variante der Kritik an dieser Definition läßt sich von einem ideologiekritischen Verdacht leiten und gilt heutzutage für viele als besonders plausibel. Der Verdacht: In einer Zeit, in der das Dogma der Kirche nicht mehr als allgemeinverbindlich gilt, sucht sich die Kirche mit solchen Lehraussagen diese Allgemeinverbindlichkeit, diese universale Kompetenz unter Berufung auf die natürliche Gotteserkenntnis wieder zu erschleichen, sie sucht also auf diesem

Weg ihre Zuständigkeit erneut auf alle Menschen auszuweiten. So entpuppt sich die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis schließlich als eine Art Kompetenzverlustkompensation. Die Definition gilt als Ausdruck eines späten geistigen Imperialismus der katholischen Kirche, die vorgibt, die Aufklärung überwunden zu haben, ohne durch sie hindurchgegangen zu sein. Für diese Kritiker der Definition geht übrigens die katholische Kirche mit dem Naturrecht ähnlich um wie mit der Vernunft: Indem sie sich zur Hüterin eines universalen und unveränderlichen Naturrechts aufwirft, sucht sie in Fragen der Moral und der Sozialethik jene universale Zuständigkeit zurückzugewinnen, die ihr in der Glaubenslehre längst abhanden gekommen ist.

Dieser von vielen geteilten Kritik kann man am ehesten dadurch begegnen, daß man bei der Einschätzung des Ersten Vatikanischen Konzils und seiner Lehrdefinition eine Auffassung verfolgt, die ich bei Karl Rahner zumindest indirekt angelegt sehe. Danach spricht diese Definition nicht primär von der Kompetenz der Kirche, sondern von der natürlichen Kompetenz aller Menschen in Sachen Gott. Das, wovon das Christentum in seinem Zentrum spricht – auch heute im anhaltenden Prozeß der Aufklärung und in den angesagten Diffusionen der Postmoderne –, der Gott also, von dem sie redet, ist eine Angelegenheit, bei der grundsätzlich alle mitreden können und bei der deshalb auch alle gehört werden müssen. Also nimmt dieses Dogma nicht nur und nicht primär die Ungläubigen in die Pflicht, sondern die Kirche und die Theologie und die Glaubenden selbst. Kirche und Theologie müssen bereit sein, in Sachen ihres Gottes mit allen zu sprechen, auf alle zu hören, mit allen zu streiten, denen sie nicht von vornherein Vernunft und guten Willen absprechen können, die also nicht von vornherein als dumm oder böse gelten können. (Hier lohnte vielleicht ein Hinweis auf den parallelen Umgang der Kirche mit dem Naturrechtsgedanken – speziell im Blick auf die neue Enzyklika *Splendor veritatis*: Wenn dort zum Beispiel Mord und Folter – und künstliche Empfängnisverhütung unterschiedslos auf einer Ebene als „in sich schlechte Akte“ aufgeführt werden, so kann heute die Kirche, will sie hier von einem universalen Naturrecht sprechen, den größten Teil der Menschheit nur als „böse“ ansehen, augustinisch gesprochen als *Massa damnationis*, insofern eben dieser Großteil der Menschheit sich weigert, neben Mord, Völkermord und Folter auch, und zwar mit der gleichen moralischen Qualifikation, die künstliche Empfängnisverhütung zu verwerfen...)

Die Lehrdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils kann also durchaus so verstanden werden, daß sie sich gegen eine ekklesiologische Verschlüsselung der Gotteskompetenz und der Gottessprache wendet. Sie kann – selbst wenn offen bleibt, was die Konzilsväter wirklich intendiert haben; immerhin haben sie heftig miteinander gestritten –, sie kann verstanden werden als eine Aussage, in der die Kirche sich nicht primär ermächtigen will in Sachen Gott, sondern in der sie sich exponiert und eine offene Flanke zeigt für die Sprache der leidvollen, der wider-

spruchsvollen geschichtlichen Erfahrungen der Menschen und in der sie ihre eigene Lehrautorität daran erinnert, bei der Gottesrede die Kompetenz und Autorität „der anderen“ zu achten. Diese Lehraussage regt zu einem neuen und elementaren Respekt vor allen Menschen hinsichtlich der Gottessprache an. Sie nötigt die Sprache der Kirche vor allem dazu, bei der Rede von Gott die Autorität der Leidenden zu respektieren, die Rufe und die Sprache der Verzweiflung, sozusagen die negative Theologie in der menschlichen Leidensgeschichte nicht zu überhören, sondern sie zur Lehrerin der Gottessprache zu machen. (Freilich, warum sieht und hört man der christlichen Gottessprache diese Leidensgeschichte der Menschen so wenig an?) Diese Lehraussage verlangt, daß die christliche Gottessprache auch die gottverneinende Rede nicht unter dem Niveau ihrer Zweifel hört. So handelt es sich, etwas kühn formuliert, bei dieser vatikanischen Lehraussage um eine Art „Menschenrechtserklärung“: um das Recht aller vernunftbegabten und gutwilligen Menschen, bei der Gottesfrage gehört (und nicht nur belehrt) zu werden; es geht sozusagen um das Menschenrecht der Gottbegabung des Menschen, auch des sogenannten modernen Menschen. Denn Gott, ich wiederhole mich im Sinn Karl Rahners, ist entweder ein Menschheitsthema, oder es ist überhaupt kein Thema!

Rahner hat dieses kirchliche Axiom, daß alle, die nicht von vornherein als unvernünftig oder böswillig zu gelten haben, gehört werden müssen, unbedingt gehört werden müssen, bitter ernst genommen. Deshalb auch regiert in seiner Theologie nicht einfach ein systematisch vorgegebener Fragekanon, sondern der Kanon jener Lebensfragen, die von allen Seiten und aus der tiefsten Diesseitigkeit an ihn herangetragen wurden und denen er sich um Gottes Willen bis zur Erschöpfung ausgesetzt hat. Das ist, wenn ich recht verstehe, sein Beitrag, um die heute so viel beschworene Sinn- und Tradierungskrise des Christentums zu überwinden – und ich kenne keinen wichtigeren von theologischer Seite.

Rahner hat seinem imponierenden theologischen Universalismus auch intellektuelle Opfer gebracht. Ich erwähne dazu – in aller Kürze – seine viel rezipierte und viel diskutierte Theorie vom anonymen Christentum. Diese Theorie (wenn man sie denn so nennen will) ist offensichtlich von zwei Grundüberzeugungen Rahners geprägt: einmal von der zentralen theologischen Idee eines unbezwingbaren, universalen Heilswillens Gottes, der Rahner leidenschaftlich anhing und die ihn immer schon näher zu Origines als zu Augustinus rückte, und dann zum andern der humane Respekt vor den verborgenen Abgründen menschlicher Existenz, die unzugänglich sind für absolute Reflexion und in der der Mensch letztlich sich selbst „anonym“ und verrätselt bleibt. Wenn Rahner mit dieser Auffassung eigentlich in allen Menschen guten Willens anonyme Christen sehen konnte (und im Gegenzug durchaus auch unchristliche Atheisten in der Kirche vermuten konnte), so war er dabei nicht von einer Tendenz zur Vereinnahmung aller Menschen für das Christentum geleitet, sondern weit eher von einer Aufbruchsten-

denz im Christentum selbst, speziell in seiner Kirche. Mit der Rede vom anonymen Christentum suchte er ein Gespür zu vermitteln von der Weite Gottes und der Enge der Kirche. Er bekämpfte mit ihr die grassierende kirchliche Verzweiflung am modernen Menschen, er suchte zu verhindern, daß die kirchlichen Berührungsgänge gegenüber der modernen Welt in eine sektiererische Mentalität abgleiten, in der sich bekennende Christen instinktiv nur noch unter sich selbst aufhalten und verständigen.

Gleichwohl entzündete sich am philosophisch-theologischen Begründungsrahmen dieser Theorie jener kritische Einspruch, den ich überhaupt gegen das transzendentaltheologische Paradigma habe³. Ich will diese Kritik hier nicht stark machen, weil ich mich trotz dieser Kritik der Option Rahners weiterhin verbunden weiß. Vielleicht nur zwei sporadische Andeutungen. Zum einen: Folgt man der Theorie vom anonymen Christentum, so müßten eigentlich alle nicht explizit christlichen Menschen anonyme Christen sein können, alle. Das aber stimmt nicht. Es stimmt nicht für die Juden, nicht für Israel, das – nach Paulus – eine eigene, eine eigensinnige Heilsbedeutung neben dem Christentum und für es „bis zum Ende“ hat (vgl. Rom 9–11). Basiert also die Theorie vom anonymen Christentum nicht auf einem geschichtsfernen Verständnis von Universalität (des Christentums)? Das aber verdankt sich einer transzendentalen Bewußtseinsphilosophie, die die eschatologischen Differenzen im Christentum nicht denken bzw. nicht denkend schützen kann. Und die andere kritische Frage: Muß die Theorie vom anonymen Christentum nicht zu sehr mit dem Prinzip der *Bona fides* arbeiten („Du bist zwar gut, aber du verstehst dich falsch“)? Bleibt aber dieses *Bona fides*-Prinzip nicht zu sehr einem vorkritischen, einem voraufklärerischen Paradigma des Bewußtseins verhaftet, das im Licht des Mündigkeitsideals der Aufklärung zwangsläufig den Verdacht auf sich zieht, es sei zur Vereinnahmung und Beschwichtigung erfunden? Der Mensch von heute will nicht grundsätzlich gegen seine eigenen Worte interpretiert werden.

Sprache der Gebete

Diese Bemerkung führt mich nochmals zu Rahner zurück, zu einem wichtigen Impuls bei der Betonung der theologischen Ehre des Menschen. Ich will ihn so erläutern. Nur theoretische Naivität kann die Theologen von heute glauben machen, sie könnten ihre Sprache – also ihre Rede über Gott – im Rahmen moderner Wissenschafts- und Sprachtheorien begründen. Alle diese Theorien, nicht nur im logischen Positivismus, auch zum Beispiel in der Diskurs- und Kommunikationstheorie, sind, um das Mindeste zu sagen, methodologisch atheistisch, sie sind zumeist sogar Sprachtheorien, in denen das Wort „Gott“ nicht (mehr) vorkommen kann. Wie kaum ein zweiter wußte Karl Rahner, daß alle Rede über Gott nur

so weit ein authentisches sprachliches Fundament hat, als sie in einer Rede zu Gott wurzelt, daß also der theoretisch unableitbare Sprachraum der Theologie die Sprache der Gebete ist. Daher die eigentümliche Oszillation bei Rahner zwischen Gebetssprache und Argumentationssprache, zwischen Mystagogie und Theologie, zwischen Spiritualität und theologischer Intellektualität, die ihm eine gewisse Oberflächentheologie gern als Dilettantismus ankreidete.

Doch – und das wußte Rahner, auch wenn er explizit sich dieses Arguments nicht bediente – die Sprache der Gebete ist viel universeller als die Sprache der zünftigen wissenschaftlichen Theologie. Das bestätigt auch die empirische Religionswissenschaft. Selbst bei polytheistischen Religionen spricht man in der Religionsgeschichte zuweilen von einem „Monotheismus der Gebete“. Die Sprache der Gebete ist aber nicht nur universeller, sondern auch spannender und dramatischer, viel rebellischer und radikaler als die Sprache der zünftigen Theologie. Sie ist viel beunruhigender, viel ungetrösteter, viel weniger harmonisch als sie. Haben wir je wahrgenommen, was sich in dieser Sprache der Gebete durch die Jahrtausende der Religionsgeschichte angehäuft hat: das Geschrei und der Jubel, die Klage und der Gesang, der Zweifel und die Trauer und das schließliche Verstummen? Haben wir Christen uns vielleicht zu sehr an der kirchlichen und liturgisch gezähmten Gebetssprache orientiert, und haben wir uns vielleicht von zu einseitigen Beispielen aus den biblischen Traditionen genährt, so daß wir nicht mehr hören und wissen, wie viel Gebetssprache es unter den Menschenkindern gibt? Die Sprache der Gebete ist schließlich die Sprache ohne Sprachverbote und zugleich die Sprache voll schmerzlicher Diskretion. Sie verurteilt den unaussprechlich Angesprochenen nicht zur Antwort, nicht zum vertraulichen Ich-Du. Sie ist keine Unterhaltungssprache. Sie kann weder als Dialog noch als Kommunikation in dem uns vertrauten Sinn beschrieben werden, kann also weder diskurstheoretisch noch kommunikationsphilosophisch durchschaut werden. Sie bleibt die Heimstatt negativer Theologie, bleibt praktiziertes Bilderverbot, bleibt wehrlose Weigerung, sich von Ideen oder Mythen trösten zu lassen, bleibt Gottespassion, sehr oft nichts anderes als ein lautloser Seufzer der Kreatur. Oder, um es nun doch mit einem von Rahner häufig gebrauchten Wort zu sagen: ein Schrei nach dem Licht Gottes.

Diese Sprache der Gebete ist viel umfassender als die Sprache des Glaubens; in ihr kann man auch sagen, daß man nicht glaubt. Sie ist die seltsamste und doch verbreitetste Sprache der Menschenkinder, eine Sprache, die keinen Namen hätte, wenn es das Wort „Gebet“ nicht gäbe, es ist die Sprache der menschlichen Gotteskompetenz, auf die uns (so hab ich ihn jedenfalls verstanden) Rahners Universalismus locken wollte. Es ist die Sprache, die man erst hört und erfährt, wenn man – mit Rahner – die allzu eilfertige ekklesiologische und theologische Verschlüsselung der Gottesrede und der Gebete sprengt.

Das unübertragbare negative Mysterium des menschlichen Leidens

Um es kurz und bündig vorweg zu sagen: Rahners Zögern, ja schließlich seine dezidierte Weigerung, vom leidenden Gott zu sprechen, hat etwas zu tun mit seinem fundamentalen theologischen Respekt vor dem Leiden und der Leidensgeschichte der Menschen. Die Frage, zu deren Umkreis das Thema „Gott und Leid“ gehört, heißt in der Sprache der Schule die Theodizeefrage. Rahner hat sich ausdrücklich zu dieser Frage kaum geäußert (und darüber wäre freilich eigens nachzudenken). Er hat sich auch nicht mit der bereits fundamentaltheologisch angeschärften Fragestellung beschäftigt, wie denn von Gott überhaupt zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, die doch als seine gute Schöpfung zu gelten hat. Dort indes, wo er darauf eingeht, wie in dem kleinen Aufsatz „Warum läßt Gott uns leiden?“ im späten 14. Band seiner „Schriften“⁴, ist sofort sein entdeckerischer Blick erkennbar, die Subversion seiner Fragen gegenüber den eingeschliffenen Vorstellungen und Antworten.

Warum läßt Gott uns leiden? Die in der Theologie geläufige Auskunft – „das Leid stammt aus der Sünde, und die Sünde mußte Gott um der Freiheit der Menschen willen zulassen“ – stand Rahner nicht zur Verfügung. Denn, so fragt er in dem erwähnten kleinen Text:

„Was heißt: ‚Zulassung‘, wenn diese von einem Gott ausgesagt wird, der schlechthin von aller Wirklichkeit Grund und Ursache ist, der auch noch einmal in absoluter, von niemandem und von nichts irgendwie eingeschränkter Souveränität seiner Freiheit und Macht alle kreatürliche Freiheit umfaßt und an dieser keine Grenze findet... Was heißt: ‚Zulassung‘, wenn gerade nach der Theologie der klassischen Schulen über das Verhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit kein Zweifel darüber sein kann, daß Gott, ohne irgendwie die Freiheit der Kreatur anzutasten oder zu verringern, dennoch in seiner Prädestination der kreatürlichen Freiheit verhindern könnte, daß sich in der Welt faktisch Schuld als Nein zu seinem heiligen Willen ereigne...“⁵

Darum kennt, in der Konsequenz, auch Karl Rahner jene Frage, die vom sterbenden Romano Guardini überliefert ist: „Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?“⁶ Ich selbst möchte diese Frage die erste und eigentliche Theodizeefrage nennen und sie – ohne mich nun auf Rahner berufen zu können – als *die* eschatologische Frage kennzeichnen, für die die Theologie keine Antwort, aber immer neu und in allen neuen Verhältnissen eine Sprache finden und ausarbeiten muß.

Im letzten, in seinem Todesjahr erschienenen (16.) Band seiner „Schriften zur Theologie“ beschäftigt sich Rahner u. a. und zum letzten Mal mit der Frage nach dem Verhältnis der kirchlichen Lehre zur „Gläubigkeit des Volkes“⁷. Er zeigt sich dabei beunruhigt durch eine kirchliche Lehre und Verkündigung, die angesichts der himmelschreienden Zustände der Schöpfung jeweils nur ermahnende Fragen an das Verhalten der Menschen, nicht aber auch – und das ist nun meine Formulierung – eine „Sorge um Gott“ kennt. Und er fragt – und das ist nun wieder wörtlicher Rahner –, ob nicht die Beobachtung, wonach „der Mensch sich

nicht so sehr vor Gott schuldig empfindet, sondern eher verlangt, Gott müsse sich wegen seiner von ihm bewirkten schrecklichen Welt verantworten, ... zu sehr bedeutsamen Akzentverschiebungen in der amtlichen Verkündigung führen (könnte), ohne daß die Kirche ein bisher verkündetes Dogma leugnen müßte“⁸. Hier gibt Rahner angesichts einer allzu moralisierenden, immer nur auf die Schuld des Menschen rekurrierenden Kirche vorsichtig zu bedenken, ob in Verkündigung und Spiritualität nicht auch die klagende Rückfrage des Menschen an Gott angesichts der Greuel in seiner Schöpfung Platz haben müsse. Wieder bleibt die Beunruhigung über das Leid der Unschuldigen, über die Schuld überhaupt⁹. Rahner widersteht jedenfalls jedem Versuch der Theologie, sich hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte mit Gott zu versöhnen. Er weiß, wie solche „Versöhnungen“ zur moralischen Empörung des Menschen gegen Gott geführt haben und so zu einer, vermutlich zu *der* Wurzel des modernen Atheismus wurden.

Rahners Kampf um die theologische Ehre des Menschen, sein theologischer Respekt vor dem Leid der Menschen, hat noch eine andere Seite. Er widersteht auch jedem Versuch, das menschliche Leid dadurch zu hintergehen, daß es als Leiden und Mitleiden Gottes begriffen wird. Trotz äußerst respektabler Versuche in der zeitgenössischen Theologie beider Konfessionen – bei Karl Barth und Eberhard Jüngel, bei Dietrich Bonhoeffer und Jürgen Moltmann, bei seinem katholischen Kollegen Hans Urs von Balthasar – hat er sich nirgends der Rede vom leidenden Gott, vom Leiden zwischen Gott und Gott, vom Leiden in Gott angeschlossen. Ausdrücklich hat er betont, daß die Christologie nicht dazu nötig oder auch die Theologie nur dazu legitimiert, vom leidenden Gott zu sprechen. Er verwies dabei darauf, daß man das Sohnesbewußtsein des armen und leidenden menschlichen Jesus von Nazareth gegenüber seinem göttlichen Vater nicht gleichsinnig verstehen könne mit den Aussagen über einen innergöttlich gezeugten ewigen Sohn. Er bestand auf dem Respekt vor dem unübertragbaren negativen Mysterium menschlichen Leidens, das der Mensch Gott um Gottes und um des Menschen willen nicht gönnen dürfe. „Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.“¹⁰

Wieso also ist die Rede vom leidenden Gott nicht doch nur eine sublimale Verdoppelung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht oder eine Verharmlosung der Negativität menschlichen Leidens? Ist es eigentlich ganz zufällig, daß in der Theologie in geradezu euphorischer Weise vom leidenden und mitleidenden Gott die Rede ist akkurat in einer Zeit, in der Ästhetik und Ästhetisierung eine Schlüsselrolle in unserer postmodernen Art der Weltanschauung übernommen haben? Anders gefragt (und wie ich meine, durchaus in der Intention Rahners): Schlägt bei der Rede vom leidenden Gott nicht so etwas wie eine

Ästhetisierung allen Leidens durch? Heute ist in der Theologie viel von der mitleidenden Liebe Gottes die Rede. Und wie selbstverständlich ist dabei die Unbesiegbarkeit dieser leidenden Liebe unterstellt. Was aber ist das eigentlich für ein Leiden, das letztlich gar nicht verlieren, gar nicht scheitern kann, das nicht im Horizont des drohenden Untergangs steht? In dem erwähnten kleinen Aufsatz erinnert Rahner immer wieder daran, die Negativität menschlichen Leidens nicht zu unterschätzen. Leiden ist doch in seinen Wurzeln alles andere als ein starkes, ein solidarisches Mitleiden. Es ist nichts Großes und Erhabenes. Es ist auch nicht einfach Zeichen und Ausdruck der Liebe, sondern weit eher ein erschreckendes Anzeichen dafür, daß man nicht mehr lieben kann. Leiden führt ins Nichts, wenn es nicht ein Leiden an Gott ist.

Leiden an Gott: das ist das Stichwort, in dem sich für mich die theologische Existenz Rahners verdichtet, mit dem er mir und vielen anderen nicht nur zum Lehrer, sondern zum Vater des Glaubens wurde. Nie hat Karl Rahner das Christentum als eine Art bürgerlicher Heimatreligion interpretiert, der alle tödlich bedrohte Hoffnung, jede verletzliche und widerspenstige Sehnsucht ausgetrieben ist. Nie empfand ich sein Glaubensverständnis als eine Art Sicherheitsideologie. Immer blieb Heimatlosigkeit, quer zu allem blieb eine Sehnsucht, die ich nie als sentimental empfand, nie auch als pausbäckig-optimistisch, nie als himmelstürmend, sondern eher wie einen lautlosen Seufzer der Kreatur, wie einen wortlosen Schrei nach Licht vor dem verhüllten Antlitz Gottes¹¹.

ANMERKUNGEN

¹ Etwa ab Bd. 8 (1967), speziell in Bd. 14 (1980). ² Bd. 10 (1972) 75 f.

³ Vgl. Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1977 u. ö.) § 9.

⁴ Bd. 14 (1980) 450 ff. ⁵ Ebd. 451. ⁶ Ebd. 465.

⁷ Bd. 16 (1984) 217 ff. ⁸ Ebd. 228.

⁹ Nur so, indem er diese Frage an Gott zurückgibt, ist Rahner ein Universalist des Heils und der Versöhnung. Er vertritt also mit seinem geradezu mystischen Vertrauen in den universalen Heilswillen Gottes keine theol. durchschaubare Allversöhnung, die nun ihrerseits dem Menschen ein Zeugnis letzter Unschuld für all sein Tun ausstellen und damit die Dramatik kreatürlicher Freiheit entspannen würde.

¹⁰ Karl Rahner im Gespräch I (1982) 245 f.

¹¹ Vgl. dazu ausführlicher meine Texte: Karl Rahner – ein theologisches Leben (1974); Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner (1984); Karl Rahner zu vermissen (1985); dazu auch meine Einf. zu Rahners „Strukturwandel der Kirche“ (1989). – Der Beitrag ist die leicht gekürzte Fassung eines Referats bei der Kath. Akademie Freiburg. Der vollständige Text erscheint in den Freiburger Akademieschriften, Bd. 8.