

Gedanken über Karl Rahner aus Lateinamerika

In diesem Beitrag möchte ich einige Überlegungen darüber anstellen, was Karl Rahner für mich bedeutete, als in Lateinamerika in den 60er Jahren eine neue Kirche und eine neue Theologie entstanden. Diese Überlegungen sind mehr persönlicher Natur und deswegen begrenzt, aber ich hoffe, daß sie sich in irgendeiner Weise auf das umfassendere Phänomen der Theologie der Befreiung anwenden lassen. Für mich stehen dabei im Hintergrund meine Erfahrungen in El Salvador, von denen aus ich die Theologie, die ich zuvor studiert hatte, neu lesen mußte. Von großer Bedeutung waren dabei die Theologie von Rahner und meine enge persönliche und theologische Beziehung zu Ignacio Ellacuría SJ, der am 16. November 1989 zusammen mit fünf weiteren Jesuiten und zwei Frauen wegen ihres Eintretens für Glaube und Gerechtigkeit ermordet wurde¹. Ellacuría war von 1958 bis 1962 Schüler von Karl Rahner in Innsbruck und hat wichtige Elemente seiner Theologie im geschichtlichen Kontext für die Welt der Armen fruchtbar gemacht².

Kirchlicher Winter und Hoffnung auf Erneuerung

In einem Interview, das Karl Rahner wenige Tage vor seinem Tod der spanischen Zeitschrift „Vida Nueva“ gegeben hat, antwortete er auf die Frage nach der Situation der Kirche mit Worten, die sich als prophetisch erwiesen haben: „Ganz allgemein durchleben wir gerade eine ‚Winterzeit‘.“ Diese Worte werden bis heute als Klage und Protest zitiert. Aber er fügte dann etwas hinzu, was bedauerlicherweise in Vergessenheit geraten ist: „Doch es gibt ohne Frage Gemeinden in der Kirche, in denen das Charisma sehr lebendig ist und zu allen Hoffnungen Anlaß gibt.“³ Damit meinte er das Neue, wie es sich beispielsweise in den Ortskirchen Lateinamerikas zeigte: ihr Zeugnis, ihre Praxis, ihre Theologie und auch ihre Märtyrer. Wenn er von ihrem Charisma sprach, dann bezog er sich damit nicht auf die charismatischen Bewegungen, die sich heute stark verbreiten, sondern er meinte die ortskirchlichen Gemeinden, in denen die Freiheit des Evangeliums lebendig ist, die christlich gesprochen ursprünglicher ist, als die Freiheit der Aufklärung; in diesen Gemeinden blüht ein freies, unverknöchertes Christentum, das vom Geist Jesu belebt und bewegt ist. Sicherlich muß man sich fragen, warum in den reichen Ländern und den dortigen Kirchen diese hoffnungsvollen Worte Rahners im Blick auf das Neue un-

bekannt geblieben sind, während man sich an den „kirchlichen Winter“ erinnert und darauf fixiert. Ich glaube, daß man damit weder Rahner noch den Kirchen der Dritten Welt gerecht wird.

Wie sehr diese Hoffnung Rahner bewegte, konnte ich auch persönlich wahrnehmen. Im März 1979 fragte er mich in der Marquette-Universität in Milwaukee mit lebhaftem Interesse nach den Ergebnissen der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Puebla: ob sie gegenüber den Neuorientierungen der vorausgegangenen Versammlung in Medellín (1968) einen Rückschritt bedeutete oder nicht. Außerdem sprach er von seiner Sorge, die konservativen Kräfte in der Kirche seien dabei, sich des Zweiten Vatikanischen Konzils zu bemächtigen. 1982 dankte ich ihm auf der Frankfurter Buchmesse für alles, was er zur Verteidigung der Befreiungstheologen und der Kirche in Lateinamerika getan habe; mit einer gewissen Genugtuung und Bescheidenheit antwortete er mir, dies sei das mindeste, was er habe tun können. Es ist bekannt, daß er am 16. März 1984, zwei Wochen vor seinem Tod, einen Brief an den Erzbischof von Lima, Kardinal Juan Landázuri Ricketts, geschrieben hat, in dem er Gustavo Gutiérrez verteidigte: die Orthodoxie und die Neuheit seiner Theologie im Dienst „der konkreten Verkündigung“⁴.

In der Kirche Lateinamerikas gab es etwas, das auf Rahner als Mensch und Christ anziehend wirkte. Ich glaube, daß er von einer Generation von Bischöfen angezogen war, wie es sie vergleichsweise nur in den ersten Jahrhunderten der Kirche und im 16. Jahrhundert in Lateinamerika gegeben hatte. In seiner „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“ schrieb er im Abschnitt „Machtloser Dienst“: „Bischof wie Hélder Câmara kann heute einer von euch ruhig werden, denn dann riskiert er für die Armen Kopf und Kragen.“⁵ In ihm sah er ein Modell für die Ausübung des Bischofsamtes, das eine Ausnahme im buchstabengetreuen Verständnis der Regel von Ignatius erlaubte, nach der Jesuiten nicht Bischöfe oder Kardinäle werden sollten.

Um das heute zu erweiternde Verständnis des Martyriums zu erläutern, erwähnte er einen anderen lateinamerikanischen Bischof:

„Aber warum sollte z.B. ein Erzbischof Romero, der im Kampf für die Gerechtigkeit in der Gesellschaft fällt, in einem Kampf, den er aus letzter christlicher Überzeugung führt, nicht ein Märtyrer sein?“⁶

Es gibt keinen Zweifel, daß ihn eine Kirche mit solchen Bischöfen zutiefst angezogen hat. Das galt ebenso für die weniger bekannten, in der Pastoral tätigen Laien sowie die Bewegungen von Priestern und Ordensleuten. Ich weiß letztlich nicht, inwieweit Rahner die kirchlichen Basisgemeinden kannte und was er von ihnen intuitiv erfaßt hat, aber mir scheint, er hätte sehr wohl das Wesentlichste von ihnen begriffen: daß sie, mit Ignacio Ellacuría gesprochen, „unten“ sind, an der Basis der Realität, womit sie – jetzt auf der kirchlichen Ebene gesprochen – den Doketismus (frühchristliche Sektenlehre, die Christus nur einen Scheinleib zuschreibt und sei-

nen Kreuzestod leugnet) überwunden haben, den Rahner so sehr auf der christologischen Ebene bekämpft hatte.

Theologie der Befreiung

Ein wichtiger Bestandteil dieser kirchlichen Erneuerung war ihr theoretisches Moment: die Theologie der Befreiung. Ich glaube nicht, daß Rahner sie im einzelnen kennengelernt hat, aber er hat intuitiv das Wesentliche daran erfaßt und sie unterstützt. Das ist überhaupt nicht selbstverständlich, denn andere große Gestalten seiner Generation wie zum Beispiel Jacques Maritain, Henri de Lubac SJ und Hans Urs von Balthasar wußten mit dieser neuen Theologie nichts anzufangen. Die Theologie der Befreiung war tatsächlich eine neue theologische Bewegung, am Anfang noch stammelnd und ohne die begriffliche Schärfe anderer nachkonziliarer Theologien. Sie kam von weit entfernten, ihm unbekannten Orten, und ihre Zukunft war unsicher. Von den einen wurden sie enthusiastisch aufgenommen, von anderen kritisiert und verfolgt.

Daß Rahner dieser Theologie ernsthaft seine Aufmerksamkeit schenkte, zeigt eine außerordentliche Offenheit, vor allem wenn man in Betracht zieht, daß er mit über 70 Jahren schon in einem Alter war, wo die psychologischen Strukturen des Denkens und des Fühlens geformt sind; in diesem Alter pflegt man – im Sessel zurückgelehnt – mehr die Einstellung des „Nihil novi sub sole“ (Es gibt nichts Neues unter der Sonne) als den Wagemut, das Neue mit Freude aufzunehmen. Rahner entschied sich für das Letztere, ähnlich wie Johannes XXIII., der fast achtzigjährig ein Konzil einberief, und wie Erzbischof Oscar Romero, der fast sechzigjährig eine persönliche und institutionelle Revolution ohnegleichen in unseren Tagen durchführte⁷.

Rahner hat sich diesem Neuen gestellt: 1977 schrieb er das Vorwort zu dem Buch „Befreiende Theologie“⁸, in dem er diese neue und junge Theologie verteidigte. Er verteidigte sie nicht nur als eine regionale Theologie, die sich auf die Behandlung ethischer und sozialer Probleme konzentriert und beschränkt, sondern als eine das Ganze des christlichen Glaubens umfassende Theologie. Die Möglichkeit dafür sah er in einem legitimen Pluralismus innerhalb der Theologie begründet, von dem er in seinen letzten Lebensjahren wiederholt gesprochen hat. Die Notwendigkeit der Theologie der Befreiung wurde für ihn in dem Maß drängender, wie er die Realität von Ungerechtigkeit und Unterdrückung als Skandal in der Welt wahrnahm, trotz Aufklärung in der Welt der Wissenschaft und Demokratie in der Welt der politischen Machtausübung. Er hat sich auch etwas von der „gesunden Verunsicherung“ zu eigen gemacht, die diese Theologie in den europäischen Theologien hervorgerufen vermochte, und er wünschte, daß ein ernsthafter Dialog zwischen beiden in Gang komme; natürlich forderte er von ihr ein Vorgehen, das den Ansprüchen wissenschaftlicher Theologie genüge.

Aus diesen theoretischen Gründen verteidigte er die entstehende Theologie der Befreiung. Er tat dies aber vielleicht auch aus der Verantwortung heraus, die er in seinen letzten Lebensjahren verspürte, „aussichtslose Fälle“ zu unterstützen, und um im Alter – mit „jugendlichem“ Enthusiasmus – etwas von dem nachzuholen, was er im Rückblick auf sein Leben vermißte. Dazu bekannte er in dem erwähnten Interview:

„Ich hätte in meinem Leben gern mehr Liebe und mehr Tapferkeit besessen, vor allem denen gegenüber, die Autorität in der Kirche haben.“⁹

Nicht vergessen werden sollte, daß Rahner einer der wenigen Jesuiten war, die protestierten, als Papst Johannes Paul II. 1981 aus Mißtrauen gegenüber der regulären Ordensleitung einen persönlichen Delegaten mit der Leitung des Jesuitenordens beauftragte¹⁰.

Die für Rahner charakteristische Offenheit zeigte sich nicht nur in bezug auf mehr mit dem europäischen Kontext verbundene Themen wie die Evolutionstheorie, die Beziehung zwischen Marxismus und Christentum, den ökumenischen Dialog, die Lehrentwicklung der Konzilien usw. Diese Offenheit legte er auch an den Tag in bezug auf ein geschichtlich und geographisch völlig neuartiges Phänomen auf einem weit entfernten Kontinent, der in vielerlei Hinsicht, auch kirchlich, als unterentwickelt angesehen wurde.

Bevor wir den Einfluß Rahners auf die entstehende Theologie der Befreiung im einzelnen analysieren, sind drei Dinge vorzuschicken. Zuerst möchte ich daran erinnern, was Ellacuría zur geistigen Entwicklung von Karl Rahner sagte: Er ging von einer philosophischen Grundlage aus, wie er sie in „Geist und Welt“ (1939) vorgelegt hat, und entwickelte sich dann weiter zur Fundamentaltheologie und von dieser zur Dogmatik. Die Theologie der Befreiung wurde von der Dogmatik Rahners beeinflusst, d.h. davon, wie er den Offenbarungsakt Gottes verstand und vermittelte; darin sah er nicht nur das Eigentliche und Verpflichtende für die Theologie, sondern auch das Gute für den Menschen.

Ich möchte hier eine eigene Formel anwenden: Rahner vermittelte die Güte Gottes, und er vermittelte, wie gut es ist, daß es Gott gibt. In diesem Sinn glaube ich, daß seine beste Fundamentaltheologie seine dogmatische Theologie ist. In Verbindung mit dieser hat auch seine spezifisch spirituelle Theologie ihren Weg nach Lateinamerika gefunden (sein Büchlein „Worte ins Schweigen“ habe ich unzählige Male gelesen). Dies gilt ebenso für seine Deutung von Ignatius und der ignatianischen Exerzitien; dabei war Rahner kein ignatianischer „Propagandist“, sondern er war einfach davon überzeugt, daß dessen geistliche Erfahrungen auch heute von großem Nutzen sind. So ist einer seiner besten Texte aus den späten Schriften die schon erwähnte „Rede des Ignatius an einen Jesuiten von heute“. Rahners Einfluß ergab sich also aus den unterschiedlichen Dimensionen seines Denkens und seiner Persönlichkeit.

Zweitens möchte ich klarstellen, daß die Theologie der Befreiung in den 70er und 80er Jahren – obwohl sie eine wichtige gemeinsame Basis hatte – nicht als etwas Homogenes verstanden werden kann; deshalb mußte man speziell den Einfluß Karl Rahners etwa auf Gustavo Gutiérrez und Hugo Assmann, auf Juan Luis Segundo und Leonardo Boff untersuchen. Ich werde seinen allgemeinen Einfluß auf die Theologie der Befreiung behandeln, wobei aber zu beachten ist, daß es sich dabei um eine Verallgemeinerung handelt. Wie schon erwähnt, werde ich mich dabei vor allem von der lateinamerikanischen Rezeption Rahners durch Ignacio Ellacuría leiten lassen.

Drittens möchte ich allgemein hervorheben, daß Rahner den Befreiungstheologen Steine aus dem Weg geräumt hat; aber außerdem hat er ihnen – unbewußt und unbeabsichtigt – geholfen, neue Wege zu beschreiten. Es ist nicht leicht, genau zu sagen, worin diese Hilfe bestand. Ich meine, er tat dies neben seinen theologischen Inhalten durch seine persönliche Art und Weise, wie er Theologie getrieben hat: durch seine existentielle und geistige Offenheit, theologisch an die Wirklichkeit heranzugehen. Im folgenden werde ich einige Elemente der Theologie Rahners und der Theologie der Befreiung behandeln, in denen man Ähnlichkeiten im Wesen oder, wenn man so will, Konvergenzen erkennt.

Rahners Einflüsse auf die Theologie der Befreiung

1. *Der Primat der Wirklichkeit.* Rahner verfügte über außerordentliche geschichtliche Kenntnisse darüber, wie Theologie und Philosophie sich begrifflich mit der Wirklichkeit auseinandersetzten. Doch in seiner Theologie beeindruckte mich vor allem, daß es im Grund die Wirklichkeit selbst war, die ihn zum Denken anregte, um dann das Gedachte in Begriffe zu fassen. Dies mag selbstverständlich erscheinen, aber es wird häufig nicht zur Kenntnis genommen. Jedenfalls wirkte Rahner auf mich darin befreiend. Inmitten tiefer Spekulationen hatte er die Gabe, den „Geschmack der Wirklichkeit“ zu vermitteln. Vielleicht mag es übertrieben sein, aber auf ihn selbst läßt sich anwenden, wovon er in seinem bekannten Beitrag „Zur Theologie des Symbols“ ausgeht: daß die Wirklichkeit selbst sich ausdrücken möchte¹¹. Ich denke, daß Theologie treiben für ihn nichts anderes war, als „die Wirklichkeit auf den Begriff zu bringen“, wie Ellacuría und ich das auszudrücken versuchten.

Aus dieser Sicht möchte ich an einige Sätze Rahners erinnern, die sicher das Ergebnis intensiven Nachdenkens, jedoch nicht einfach aus einem rein theoretischen Prozeß abgeleitet sind, sondern in denen die Tiefe der Wirklichkeit ihren Ausdruck findet. Es sind wie in Stein gemeißelte Sätze, nicht wegen der Kunstfertigkeit ihrer Formulierung, sondern weil sie wie aus dem „Fels der Wirklichkeit“ gehauen erscheinen. Die letzte Wahrheit der *Theo*-logie faßte er darin zusammen, daß die ka-

tholische Theologie letztlich nur eine Sache sagt: Das Geheimnis bleibt auf ewig Geheimnis¹². Über das Christ sein sagte er: „Ich finde, Christ sein ist die einfachste Aufgabe, die ganz einfache und darum so schwere leichte Last, wie es im Evangelium steht. Wenn man sie trägt, trägt sie einen. Je länger man lebt, um so schwerer und leichter wird sie.“¹³ Er sagte auch: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“¹⁴

An diese Worte erinnert man sich heute noch häufig. Weniger häufig erinnert man sich jedoch an andere Worte (weil es heute unüblich ist, die Sünde ernst zu nehmen): „Nur derjenige, dem vergeben wurde, weiß sich als Sünder.“ Und selbst wenn es nicht von großer theologischer Tiefe zu sein scheint, so erinnere ich mich an das „So kann es nicht sein“, wie es in seinem ersten großen Artikel über die Trinität heißt. Rahner dachte, brütete, zog Schlußfolgerungen, aber am Ende stand nicht der krönende Abschluß von Syllogismen, sondern eine Verkündigung der Wirklichkeit, die sich selbst ausdrückt.

Ich glaube, daß dies, *mutatis mutandis*, auch in den Gründungsmomenten der Theologie der Befreiung so gewesen ist. Die Aussage, daß die Armen – und Gott in ihnen – in die Geschichte hereingebrochen sind; die Aussage, daß diesem objektiven Einbruch das gläubige (und menschliche) Subjekt antworten und entsprechen muß: sie befreien, vom Kreuz herunterholen muß¹⁵; die Aussage, daß die Theologie keine Ideologie sein darf, welche der Unterdrückung Vorschub leistet: All dies sind keine theoretischen Schlußfolgerungen, sondern es geht darum – wehrlos und voller Hoffnung – der Wirklichkeit Vorrang zu geben, sie sprechen zu lassen, auf ihr Wort zu hören und ihm zu antworten.

Das folgende gilt nun mehr für die Theologie der Befreiung als für die Theologie Rahners: Auch wenn es skandalös und völlig neu erscheinen mag – der Wirklichkeit Vorrang zu geben heißt auch, anzunehmen, daß in diesen Armen Heil ist, daß sie uns tragen, uns Erleuchtung anbieten über uns selbst und über Gott, und daß sie unverdienter- und unerwartetermaßen die Hoffnung am Leben erhalten. Die Theologie der Befreiung deduziert die folgenden Sätze nicht aus vorgefaßten Begriffen – auch wenn sie sich dieser bedient –, sondern bringt sie aus der ursprünglichen Konfrontation mit der Wirklichkeit hervor: „Die Ehre Gottes ist, daß der Arme lebt.“ „Ihr, die Armen und die Opfer, seid heute der leidende Knecht Jahwes, das gekreuzigte Volk.“ „Die Kirche ist die Kirche der Armen.“ „Die Armen evangelisieren uns.“ Auch diese Sätze sind wie in Stein gemeißelt, sie sind Verkündigungen der Wirklichkeit: von Erzbischof Romero, Ignacio Ellacuría und aus der Bischofsversammlung von Puebla.

2. Die existentielle Logik. Für Rahner war es grundlegend, daß Gott sich mitteilen und sich und seinen Willen im Neuen und Konkreten zu erkennen geben kann, und daß er darin begriffen werden kann, ohne daß dies aus irgendeinem vorausgehenden Erkennen ableitbar ist. Die Wirklichkeit, die sich selbst ausdrückt, kann also in

ihrer Unableitbarkeit erkannt werden. In einer unterschiedlichen, aber doch verwandten Sprache redete das Konzil von den „Zeichen der Zeit“, und zwar in zwei Bedeutungen: Im historisch-pastoralen Sinn zeigt sich in den Zeichen der Zeit das, „was eine Epoche charakterisiert“ (vgl. GS 4). Aber allgemein weniger bekannt ist, daß das Konzil von den Zeichen der Zeit auch in einem historisch-theologischen Sinn gesprochen hat. Dabei geht es darum, in „den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen ... zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind“ (GS 11).

Es gehört auch zum Wesen der Theologie der Befreiung, Gottes Gegenwart auf dem Weg der existentiellen Logik und der Unterscheidung der Zeichen der Zeit in der Geschichte zu erkennen. Die grundlegende These von Gustavo Gutiérrez war von Anfang an, daß man nicht nur seinen Blick auf den Armen richten und eine Option treffen muß, sondern daß der Arme mit seinem Leiden und seiner Hoffnung in die Geschichte „hereingebrochen ist“, und in Verbindung damit Gott¹⁶. Dieser „Einbruch“ wurde in seiner unableitbaren Konkretion begriffen. Wurde er einmal begriffen, dann kann und muß dieser Einbruch mit den vorgegebenen Texten der Bibel, der kirchlichen Tradition und der Theologie in Verbindung gebracht werden, und er kann auch von der Philosophie und den Sozialwissenschaften Klärungen erhalten. Aber das ursprüngliche Begreifen ist etwas anderes. Es gehört zur existentiellen Logik des Menschen: „Der Arme ist hereingebrochen“, und in der Logik des Glaubenden: „und Gott in ihm“. In der Theologie der Befreiung gehört auch die ursprüngliche Reaktion darauf zu dieser Logik: die Befreiung des Armen von jeder Art der Unterdrückung.

Die radikale Neuheit der Theologie der Befreiung besteht in der Einsicht, „daß Gott im Armen hereingebrochen ist“; darin fand sie ihr Fundament und gleichzeitig ihr Echo in einer Theologie wie der von Rahner, wodurch die sogenannte „Schultheologie“ gewaltig aus den Angeln gehoben wurde.

3. *Die Wirklichkeit als Geheimnis.* Die Wirklichkeit birgt in ihrem Schoß ein Geheimnis und der Mensch ist Sein vor dem Geheimnis. Bei Rahner ist dies offenkundig und absolut zentral; das Geheimnis schlechthin ist Gott:

„Es gibt im Grunde nur *ein* ‚Geheimnis‘: daß Gottes Unbegreiflichkeit, in der er Gott ist, nicht bloß als die Ferne und der Horizont, innerhalb dessen sich unsere Existenz bewegt, gegeben ist.“¹⁷

Rahner betont, daß Gott das *heilige* Geheimnis ist, das, ohne aufzuhören, Geheimnis zu sein, dem Menschen absolut nahe gekommen ist und so die Symmetrie zwischen der Möglichkeit von Heil und Verdammung für immer aufgehoben ist: Gott ist in seinem Wesen Retter. Und daraus schließt Rahner zum Beispiel, daß die Kirche wegen ihrer Affinität mit einem solchen Gott festlegen und erklären kann, wo es Heil gibt, aber nicht verurteilen und erklären kann, wo es Verdammung gibt.

In meinem persönlichen Verständnis der Theologie von Rahner steht Gott im Zentrum oder nimmt im Vergleich mit anderen Theologien zumindest eine zentralere Stellung ein.

Auch die Theologie der Befreiung wie etwa die von Gustavo Gutiérrez stellt das Geheimnis und das Geheimnis Gottes in ihr Zentrum¹⁸. Ohne künstliche Parallelen zu suchen, glaube ich, daß Gutiérrez auch den Armen als Geheimnis begreift, und zwar nicht nur als Realität in einem konkreten Kontext etwa mit ethischen Herausforderungen, und auch nicht – obwohl darüber oft hinweggegangen wird – mit einem Heilspotential, sondern er erscheint als einzige geheimnisvolle Wirklichkeit. Dem Einbruch des Armen – und dem Einbruch Gottes in ihm – sind viele der Merkmale eigen, mit denen Rahner das Geheimnis beschreibt: Der Arme ist der ferne Andere und außerdem der Andersartige, weil er unterdrückt ist, und deswegen geht von ihm ein Anruf aus. Aber er ist auch der nahe Andere, in dem Heil ist, das heilige Geheimnis im entsprechend analogen Sinn. Deswegen schreibt Ignacio Ellacuría vom „gekreuzigten Volk“ und versteht seine Schriften als „Versuch einer historischen Soteriologie“¹⁹.

4. *Die Theologie als „reductio in mysterium“*. Weil Gott Geheimnis ist, ist die Theologie immer „reductio in mysterium“: Alle Inhalte der Theologie können und müssen auf Gott als das einzige Geheimnis zurückgeführt werden; von ihm her gewinnen sie ihre Verstehbarkeit und Bedeutung. Die Unterschiede zwischen ihnen entsprechen ihrer unterschiedlichen Beziehung zu jenem Geheimnis (entsprechend dem, was das Zweite Vatikanum über die Hierarchie der Wahrheiten sagt: UR 11).

Persönlich meine ich, daß die Theologie der Befreiung ähnlich und in analoger Weise in ihrer Beschäftigung mit den Armen vorgeht. Ich möchte keine leichtfertigen Parallelen ziehen, aber wenn Gott in dem Armen gegenwärtig ist, dann läßt sich vom Armen in einer analogen Weise wie von Gott sprechen. Bei aller notwendigen Vorsicht bin ich der Ansicht, daß man mit der Theologie der Befreiung von der Erst- und Letztgültigkeit des Armen sprechen kann, von der Möglichkeit, daß die Option für den Armen bestimmend für das ganze Sein des Menschen ist, das Immanuel Kant in den Grundfragen zusammengefaßt hat: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?“ Von Lateinamerika aus habe ich dem hinzugefügt: Was können wir feiern?

Daraus ergibt sich auch, daß die Theologie eine Art „reductio in pauperes“ vornehmen kann. Ohne dem Glauben Gewalt anzutun und ohne die Armen zu manipulieren, kann die Theologie die Kirche wesensmäßig als „Kirche der Armen“ verstehen, sie kann vom „evangelisatorischen Potential der Armen“ sprechen, wie dies die Bischöfe in Puebla getan haben, und sie kann Theologumena, theologische Formeln entwickeln wie „extra pauperes nulla salus“ (Außerhalb der Armen gibt es kein Heil). Und natürlich kann sie im Armen die Wirklichkeit sehen, die entscheidet über die Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit unserer Existenz, über das

ewige Heil und die ewige Verdammung. Daraus ergibt sich zum einen, daß gegenüber den Armen als Erlöste zu leben heißt, sich für ihre Befreiung einzusetzen, mit den Worten Ignacio Ellacurías: die „gekreuzigten Völker vom Kreuz herunterzuholen“. Und zum anderen bedeutet es, daß sie beim Jüngsten Gericht unsere Richter sein werden. Papst Johannes Paul II. hat dies bei seiner Reise nach Kanada im September 1985 bildlich so ausgedrückt: „Die armen Länder werden die reichen Länder richten.“ Dem ist meine Erfahrung in El Salvador hinzuzufügen, daß uns die Armen in vielen Fällen auch Vergebung schenken, wodurch auch die bereits zitierte Intuition Rahners leichter verstehbar wird: „Nur derjenige, dem vergeben wurde, weiß sich als Sünder.“ In den Armen begegnen wir etwas Letztgültigem, vielleicht nicht im metaphysischen aber sicher im funktionalen Sinn: Nichts ist stärker als „die Autorität der Leidenden“²⁰, wie auch nichts stärker ist als die Re-aktion der Barmherzigkeit angesichts der Opfer²¹.

5. *Der sakramentale Charakter der Wirklichkeit.* Dieser Punkt ist für Rahner von zentraler Bedeutung. Ich möchte nur an seine geniale Interpretation der Inkarnation erinnern: Er betont, daß Gott wirklich Mensch wurde, daß die „sarx“, seine leibliche Natur, nicht nur eine „Livree und Vermummung“ war, sondern der dem Göttlichen eigene Modus, in unserer Welt zu erscheinen²². Und Ellacuría hat diesen Satz Rahners ergänzt: in unserer Welt „der Sünde“. In seinem Buch „Worte ins Schweigen“ hat Rahner in Gebetsform diese Sakramentalität poetisch zum Ausdruck gebracht:

„Du hast dem Meer deiner Unendlichkeit geboten, nicht über das ärmliche kleine Gemäuer zu fluten, in dem der kleine Acker meines Lebens eingeschlossen, aber auch behütet neben deiner Unendlichkeit gebreitet liegt. Von deinem Meer sollte nur der Tau deiner Milde über mein armes kleines Land kommen. Du bist im Menschenwort zu mir gekommen. Denn du Unendlicher bist der Gott unseres Herrn Jesus Christus. Er hat in Menschenworten zu uns gesprochen. Und nicht mehr kann das Wort der Liebe etwas bedeuten, was ich fürchten müßte. Denn wenn er sagt, daß er und du in ihm uns liebst, dann kommt dieses Wort aus einem Menschenherzen. Und in einem Menschenherzen hat dieses Wort nur einen Sinn, nur einen beglückenden Sinn.“²³

Leonardo Boff formulierte dies mit ähnlich schönen Worten in bezug auf Christus: „So menschlich kann nur Gott selbst sein“²⁴.

Diese Betonung des sakramentalen Verständnisses der Menschheit Jesu führt zum Gedanken der Transzendenz in der Geschichte, der für Ellacuría sehr wichtig war: Im Zentrum der Theologie der Befreiung steht die Gegenwart Gottes in den Armen. Daraus ergibt sich auch die Möglichkeit und die Notwendigkeit, zum Beispiel Mystik und Politik, Transzendenz und Geschichte in Verbindung zu bringen. So kann die Theologie der Befreiung die Geschichte absolut ernst nehmen, wobei sie die Verschiedenheit zwischen göttlichem und geschichtlichem Bereich wahr, aber

beide nicht in Distanz und noch weniger in Gegensatz zueinander setzt. Von hier aus müßte das gegen die Theologie der Befreiung gerichtete Schlagwort, sie sei mehr Soziologie als Theologie, neu überprüft werden.

6. *Die Einheit der Geschichte Gottes.* Rahner leistete eine große Hilfe für die Konzeption der einzigen „großen Geschichte Gottes“, wie Ellacuría häufig die Einheit der Geschichte zum Ausdruck brachte²⁵. Rahner hat einen wichtigen Aufsatz zur Einheit von Weltgeschichte und Heilsgeschichte geschrieben, wo er die Beziehung zwischen beiden und ihre Einheit untersuchte²⁶. Zu diesem Verständnis hat, wenn auch indirekt, ebenso sein Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“ einen wichtigen Beitrag geleistet. Unmittelbar erklärt er damit die Beziehung zwischen Natur und Gnade, aber im letzten berührt er damit das Problem, ob es eine letzte einheitsstiftende Wirklichkeit gibt, die von Gott her immer schon gnadenhaft überhöht ist, auch wenn sie von der menschlichen Freiheit zurückgewiesen werden kann. In der Theologie der Befreiung betont vor allem Ignacio Ellacuría, daß es eine einzige Geschichte gibt, deren beide Dimensionen nicht adäquat mit Natur und Gnade, Weltgeschichte und Heilsgeschichte beschrieben werden können, sondern als Geschichte der Gnade und Geschichte der Sünde.

7. *Theologie und Spiritualität.* Rahner sagte unmißverständlich:

„Für mich ist in meiner Theologie die Gegebenheit einer echten, ursprünglichen Erfahrung Gottes und seines Geistes von fundamentaler Bedeutung. Diese geht logisch (nicht notwendig zeitlich) der theologischen Reflexion und Verbalisation voraus und wird von dieser Reflexion nie adäquat eingeholt.“²⁷

Aus seinen Worten geht klar hervor, daß diese persönliche Gotteserfahrung eine existentielle Voraussetzung seiner Theologie ist, aber sie ist auch eine methodologische Voraussetzung. Sie ist, wenn man so will, Ausgangspunkt und Endpunkt der Theologie. So gesehen wird die Gotteserfahrung im ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes „Methode“ (Weg zu etwas hin) begriffen: der Weg des Menschen (in diesem Fall des nachdenkenden Theologen) zu Gott (dem „Gegenstand“ der Theologie). Innerhalb dieser grundlegenden und umfassenden Methode sind die kategorialen Methoden zu verstehen: bei Rahner die transzendente Methode. Aber in meinem Verständnis hat diese in jener ihren Grund, und nicht umgekehrt.

Auch in diesem doppelten existentiellen und methodologischen Sinn ist die geistliche Erfahrung eine Voraussetzung für die Theologie der Befreiung. Das wurde schon von Anfang an so gesagt, und Gustavo Gutiérrez betont dies bis heute: „Unsere Theologie ist immer zweiter Akt, dem eine Erfahrung des Glaubens und eine Praxis der Befreiung vorausgeht.“²⁸ Mit ähnlichen Worten haben verschiedene Befreiungstheologen wiederholt, daß „unsere Theologie unsere Spiritualität ist“²⁹. Das geht sogar so weit, daß von der Theologie der Befreiung gesagt wurde, in ihr

habe der Glaube (die Spiritualität) gegenüber der Wissenschaft die Oberhand, was in den einzelnen Fällen mehr oder weniger zutreffend sein mag. Aber im Prinzip glaube ich, daß sich die besten Theologen von der geistlichen Erfahrung, der Erfahrung Gottes, auch wissenschaftlich in ihrem Theologietreiben leiten lassen.

Unterschiede

In diesen Bereichen sehe ich den grundlegenden Einfluß Rahners auf die Theologie der Befreiung. Es handelt sich um einen indirekten, aber wirksamen Einfluß. Auch wenn Rahner nicht direkt von Befreiung sprach, fand die im Entstehen begriffene Theologie der Befreiung in diesen Intuitionen Rahners Inspiration und Rechtfertigung³⁰. Es war ein Einfluß inhaltlicher Art, aber noch mehr berührte er die Ebene des Theologietreibens angesichts wichtiger Aspekte der Wirklichkeit. Ich habe versucht, die Konvergenz in der Art des Theologietreibens zu verdeutlichen: der Vorrang der Wirklichkeit, die existentielle Logik, die Erst- und Letztgültigkeit des Geheimnisses, die grundlegende Bedeutung der Spiritualität.

Natürlich gibt es auch Unterschiede. Rahner versuchte eine Antwort auf die Aufklärung zu geben, die sich symbolisch mit dem Namen von Immanuel Kant verbindet, und die Theologie der Befreiung auf die Aufklärung, die sich symbolisch mit dem Namen von Karl Marx verbindet³¹. Aus dem Blickwinkel der Theologie der Befreiung kann man auch einige Lücken in seiner Theologie benennen. Er vernachlässigte die Praxis als Dimension des theologischen Erkennens, und er verstand das Heil nicht historisch als Befreiung in der Geschichte. Noch überraschender ist, daß er trotz seiner genialen Interpretation der Inkarnation Christi dem Kreuz Jesu nicht dieselbe Aufmerksamkeit schenkte. Wir haben schon am Anfang dieses Beitrags gesehen, wie ihn in seinen letzten Jahren mehr und mehr die Wirklichkeit der Welt beeindruckte, aber er verarbeitete dies nicht systematisch in seiner Theologie. Konfrontiert man sich ehrlich mit der Wirklichkeit und verschleiert man auch nicht die kirchliche Realität (es geht hier nicht darum, Rahners Denken ideologisch zu instrumentalisieren), dann kann man seine Theologie nicht gerade prophetisch nennen, auch wenn er gegen Ende seines Lebens der utopischen Dimension des christlichen Glaubens vermehrt Ausdruck verlieh.

Sein großer Freund und Schüler Johann Baptist Metz vermißte in seiner Theologie eine angemessene Berücksichtigung der Schrecken von Auschwitz. Persönlich meine ich, daß die Utopie Ellacurías einer heute notwendigen „Zivilisation der Armut“³², die in der Geschichte und zutiefst im Evangelium verwurzelt ist, nicht in seinem Blickfeld war. Deren Gegenstück ist – der Betrachtung von den „zwei Bannern“ in den ignatianischen Exerzitien entsprechend – die „Zivilisation des Reichtums“, die der Mehrheit der Weltbevölkerung das Leben vorenthält und inhuman ist.

Ich könnte mir zwar vorstellen, daß Rahner diese Themen oder zumindest einige

von ihnen noch angegangen wäre, aber dafür war die Zeit noch nicht gekommen. Jedenfalls bleibt seine am Anfang dieses Beitrags erwähnte Unterstützung einer Kirche und einer neuen Form des Christseins wie sie in Lateinamerika entstanden sind. Dort waren mehrere der Themen, die wir hier in seiner Theologie vermißt haben, von zentraler Bedeutung.

Hineinfallen in das Geheimnis Gottes

Wenden wir uns noch einmal dem Kern der Persönlichkeit Rahners zu. Ich wage zwar nicht, diesen Kern zu bestimmen, doch vielleicht zeigt sich davon etwas in seiner bereits zitierten Aussage: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“ Bischof Pedro Casaldáliga aus Brasilien hat dies liebevoll so umformuliert: „Der Christ der Zukunft wird arm oder solidarisch mit den Armen sein, oder er wird nicht mehr sein.“ Johann Baptist Metz fügte bekanntlich der Mystik die Politik hinzu, und in Lateinamerika hat Gustavo Gutiérrez davon gesprochen, Gott zu „betrachten“ und zu „praktizieren“. Aber das „mystische“ Moment in der Person Rahners wird für immer bleiben. Sehr persönlich hat er die „Quelle“ beschrieben, aus der er letztlich schöpfte:

„Aber die Spiritualität des Ignatius selbst, die wir durch die Praxis des Gebetes und eine religiöse Bildung mitbekamen, ist für mich wohl bedeutsamer gewesen als alle gelehrte Philosophie und Theologie.“³³

Abschließend möchte ich noch einmal eine persönliche Anmerkung machen. Ich bin Karl Rahner zum ersten Mal nicht im Hörsaal als sein Schüler und auch nicht in einer Bibliothek als Theologiestudent begegnet. Ich studierte in den 60er Jahren Philosophie an der Universität von Saint Louis, und mitten im existentiellen Auf und Ab jener Jahre des „Verdachts“, der Glaubenszweifel und Anfechtungen bin ich zufällig auf ein Buch von Karl Rahner gestoßen, der damals noch völlig unbekannt für mich war. Es war das Buch „Zur Theologie des Todes“³⁴. Dieses Werk beeindruckte mich zutiefst und führte mich dazu, mehr Bücher dieses Theologen zu lesen, den ich eben erst kennengelernt hatte. Doch es geht mir jetzt nur um zwei Dinge. Das erste ist, daß Rahner in diesem Buch sagt, das Martyrium sei „der christliche Tod schlechthin“ – wie oft boten sich hier in El Salvador Gelegenheiten, mich mit diesem Satz auseinanderzusetzen! Was Rahner selbst betrifft, weiß ich nicht genau, welcher persönlichen Erfahrung diese Aussage entsprach, oder ob es sich dabei um eine seiner tiefen dogmatischen Formulierungen handelte. Aber vielleicht steckte doch mehr dahinter. In diesem Sinn hat mich später immer sehr bewegt, wie er von seinem Freund und Mitbruder Alfred Delp SJ (1907–1945) sprach³⁵, der seine letzten Ordensgelübde mit gefesselten Händen unterschrieben

hat und von den Nationalsozialisten wegen seiner Mitarbeit im Kreisauer Kreis umgebracht wurde. Daß Karl Rahner diesen Glaubenszeugen in der Zeit des Nationalsozialismus nie vergessen hat, gehört zu dem, was ich an ihm am meisten schätze.

Das zweite betrifft seine Sicht des Todes. Dazu möchte ich die ersten Worte Rahners aus dem zitierten Interview aufnehmen. Hier zeigt sich viel von seiner Persönlichkeit und vom Wesen seiner Theologie:

„Der wirkliche Gipfel meines Lebens kommt erst noch; ich meine jenen Abgrund des Geheimnisses Gottes, in den man sich hineinfallen läßt voller Vertrauen darauf, von seiner Liebe und seinem Erbarmen auf ewig angenommen zu werden.“³⁶

Zeigt sich hier etwas von der Theologie der Befreiung? Die Antwort auf diese Frage ist in diesem Zusammenhang gar nicht so wichtig. Angemessen sind an dieser Stelle die Worte, mit denen der Christ, Bischof und Dichter der Befreiung Pedro Casaldáliga den Tod Rahners kommentierte:

– ¿Qué estás haciendo ahora?
Le preguntaba el Papa (¿inquisidor? ¿benévolo?).

Respondía el teólogo (¿evasivo? ¿maestro?):

– Me preparo a vivir el gran Encuentro.

Y a sus 80 años bien pensados,

oyente del Misterio en la Palabra,
se ha zambullido en el total Futuro.

– Was wirst Du jetzt machen?

Fragte ihn der Papst (inquisitorisch?
wohlwollend?).

Der Theologe antwortete (ausweichend?
dozierend?):

– Ich bereite mich auf das Erleben der
großen Begegnung vor.

Und mit seinen 80 Jahren voller
Denken

Hörer des Geheimnisses im Wort
ist er eingetaucht in die alles
umgreifende Zukunft.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. J. Sobrino, Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten u. Überlegungen ((Fribourg 1990).

² Vgl. I. Ellacuría, Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana, in: Teología y mundo contemporáneo, hg. v. A. Vargas-Machuca (Madrid 1975) 325–350.

³ Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren, hg. v. P. Imhof u. H. Biallowons (Düsseldorf 1986) 44–46, 45.

⁴ Vgl. Orientierung 49 (1985) 54.

⁵ Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 15 (Einsiedeln 1983) 373–408, 388 f.

⁶ K. Rahner, Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs, in: Concilium 19 (1983) 174–176, 175.

⁷ Vgl. M. Maier, Oscar Romero. Meister der Spiritualität (Freiburg 2001).

- ⁸ Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart, hg. v. K. Rahner u. a. (Stuttgart 1977) 6–8.
- ⁹ Glaube in winterlicher Zeit (A. 3) 45.
- ¹⁰ Vgl. K. Rahner, Zur Situation des Jesuitenordens nach den Schwierigkeiten mit dem Vatikan, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15 (A. 5) 355–372.
- ¹¹ Vgl. K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4 (Einsiedeln 1962) 275–311.
- ¹² Vgl. K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4 (Einsiedeln 1962) 51–99.
- ¹³ K. Rahner u. K.-H. Weger, Was sollen wir noch glauben? Ein Theologe stellt sich den Glaubensfragen einer neuen Generation (Freiburg 1979) 207.
- ¹⁴ K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7 (Einsiedeln 1966) 11–31, 22.
- ¹⁵ Vgl. I. Ellacuría, Las iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España, in: ders., Escritos teológicos, Bd. 2 (San Salvador 2000) 602.
- ¹⁶ Vgl. G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen (München 1984).
- ¹⁷ K. Rahner, Art. Geheimnis, in: Sacramentum Mundi, Bd. 2 (Freiburg 1968) 189–196, 193.
- ¹⁸ Vgl. G. Gutiérrez, Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio, in: El futuro de la reflexión teológica en América Latina (Bogotá 1996); ders., Densidad del presente. Selección de artículos (Lima 1996) 350.
- ¹⁹ Vgl. I. Ellacuría, Conversión de la iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia (Santander 1984) bes. 25–63; vgl. dt.: Das gekreuzigte Volk, in: Mysterium Liberationis, hg. v. I. Ellacuría u. J. Sobrino, Bd. 2 (Luzern 1996) 823–850.
- ²⁰ J. B. Metz, Die Autorität der Leidenden, in: Prinzip Mitgefühl, hg. v. L. Boff (Freiburg 1999) 43 f.
- ²¹ Vgl. J. Sobrino, Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación com „intellectus amoris“, in: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1988) 243–266.
- ²² Vgl. Rahner, Zur Theologie des Symbols (A.11) 296.
- ²³ K. Rahner, Worte ins Schweigen (Innsbruck 1948) 18 f.
- ²⁴ L. Boff, Jesus Christus der Befreier (Freiburg 1986) 126.
- ²⁵ Vgl. I. Ellacuría, Historicidad de la salvación cristiana, in: Revista Latinoamericana de Teología 1 (1984) 5–45, 27.
- ²⁶ K. Rahner, Weltgeschichte u. Heilsgeschichte, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 5 (Einsiedeln 1962) 115–135.
- ²⁷ Karl Rahner im Gespräch, Bd. 2, hg. v. P. Imhof u. H. Biallowons (München 1983) 251–260, 257.
- ²⁸ Vgl. G. Gutiérrez, Von Gott sprechen in Unrecht u. Leid – Ijob (München 1988) 13.
- ²⁹ Vgl. ders., Wie man über Gott reden kann. Ein Versuch aus dem Blickwinkel der Theologie der Befreiung, in: Concilium 20 (1984) 26–30.
- ³⁰ Vgl. M. Maier, La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría, in: Revista Latinoamericana de Teología 39 (1996) 233–255 u. 44 (1998) 163–187.
- ³¹ Vgl. J. Sobrino, Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie, in: Befreiende Theologie (A. 8) 123–143.
- ³² Vgl. I. Ellacuría, Utopie u. Prophetie, in: Mysterium Liberationis (A. 19) 383–431.
- ³³ Karl Rahner im Gespräch (A. 27) 47–59, 51.
- ³⁴ Freiburg 1958.
- ³⁵ Vgl. K. Rahners Einleitung zu den Texten, in: A. Delp, Gesammelte Schriften, hg. v. R. Bleistein, Bd. 1: Geistliche Schriften (Frankfurt 1982) 43–50.
- ³⁶ Glaube in winterlicher Zeit (A. 3) 44.