

Karl Rahner im englischsprachigen Raum

„Im angelsächsischen Raum meint das Wort Metaphysik vor allem die Untersuchung parapsychologischer Phänomene.“¹ Der Verfasser dieser kühnen Aussage war Johannes Baptist Lotz (1903–1992), Mitbruder und Studienkollege Karl Rahners in den 30er Jahren in Freiburg im Breisgau und lebenslang sein Kollege. Der Satz steht am Ende seines Artikels „Metaphysik“ in einem Lexikon, das ihre gesamte Professorenzeit hindurch zu den Standardwerken gehörte. Für einen englischsprachigen Leser erscheint dieser Satz nicht nur veraltet, sondern auch übertrieben. Die britische Philosophie ging weiter als der unbarmherzig polemische Empirismus von Persönlichkeiten wie Bertrand Russell und Alfred J. Ayer, aber sie war nie ganz so schlimm, wie sie Lotz hinstellt. Vielleicht handelt es sich hier um ein Vorurteil, vielleicht hat er aber auch trotz seiner Vorwürfe etwas vom britischen pädagogischen Stil gelernt und würzt seine professorale Untersuchung mit einem Scherz.

Gleichzeitig kann man jedoch nicht bestreiten, daß Lotz auf etwas Reales in der britischen Kultur reagiert: Die Briten haben nicht nur John Locke und David Hume hervorgebracht, sondern auch Wilhelm von Ockham. Es ist wohl weithin bekannt, daß die Briten allergisch gegen Abstraktionen sind. Philosophen in den USA haben sogar eine philosophische Methode namens „Pragmatismus“ entwickelt, die sich an Ockham anlehnt: „Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem“ („Die Seienden dürfen nicht ohne Notwendigkeit vermehrt werden“). Die bekannte Nervosität des britischen Volkes gegenüber der Europäischen Union und dem „Föderalismus“ ist nur zum Teil Ergebnis eines politischen Urteils. Man hält es für völlig unmöglich, daß jemand die hochtrabende Rhetorik von einem „europäischen Ideal“ ernst nehmen könnte, wenn es um nichts anderes geht als um rationale, pragmatische Vereinbarungen zum größtmöglichen gegenseitigen Vorteil².

Es gibt einen angeborenen Skeptizismus gegenüber der Theorie, gegenüber Wirklichkeiten, die unsichtbar sein sollen; es gibt Dinge, über die ein Gentleman einfach nicht spricht. Die in Großbritannien herrschende kirchliche Kultur ist der Anglicanismus – eine Kultur, die aus dem radikalen Pluralismus in spekulativen Dingen eine Tugend macht und festen Definitionen widersteht. Der Zusammenhalt ist das Ergebnis einer stillschweigenden gegenseitigen Zurückhaltung, eines höflichen Übereinkommens, in theoretischen Fragen verschiedener Meinung zu sein, und der Überzeugung, daß die Kirche durch etwas Tieferes zusammengehalten wird als bloß durch die Theologie³. Was kann man für Karl Rahners unverbesserliche Abstraktheit in einer solchen Welt hoffen?

Dieser Artikel soll die Rezeption Rahners in der englischsprachigen Welt diskutieren. Ich beginne daher mit einem ersten Überblick über die englischsprachigen Reaktionen auf Rahner. Dann werde ich versuchen, die verschiedenen Meinungen über Rahners Bedeutung zu skizzieren. Obwohl meine Dokumentation und meine Methode meinen britischen Hintergrund reflektieren, vermute ich, daß die Punkte, die ich nennen werde, kaum von jenen in der deutschsprachigen Diskussion abweichen, ungeachtet der unterschiedlichen Wege, auf denen sie geführt wird. Ich meine, daß diese Diskussion sich auf den Konflikt zwischen der Tradition einerseits und der Vorstellung der Menschen der Gegenwart vom Christsein andererseits konzentriert. Häufig tendiert man einfach dazu, Rahner in diesem Konflikt auf der „liberalen“ Seite zu sehen; dabei verkennt man, daß er wiederholt darauf hingewiesen hat, daß die Sichtweisen der Voraussetzungen des Konflikts einseitig sind. Wir müssen lernen, daß Rahner – ohne den kognitiven und ethischen Gewinn, den uns die Aufklärung gebracht hat, zu leugnen – ebenso deutlich gemacht hat, daß die in der Moderne normativen naturwissenschaftlichen Modelle der Wahrheit und der Erkenntnis unvermeidlich das Christentum entstellen, daß sie die Wahrheit eines Gottes, der mit uns ist, prinzipiell verfälschen. Außerdem hat Rahner Alternativen geboten. Die Texte, in denen das geschieht, wurden oft als bloß „fromme Texte“ eingeschätzt und nur selten in ihrer wahren Bedeutung erkannt. Wir müssen anerkennen, daß Rahner alles schon vorweggenommen hat, was in den heutigen theologischen Versuchen einer Kritik der Moderne richtig ist. Während Rahner oft ein typisch moderner Denker zu sein scheint, ist er in einem tieferen Verständnis ein „postmoderner Denker“ und ein „Befreiungstheologe“ gewesen, längst bevor diese Etiketten in Mode kamen.

Rahner unter Krämern

Napoleon – der diese Bezeichnung wohl von Adam Smith übernahm – nannte die Engländer mit Blick auf die für die Briten charakteristische Mentalität des Pragmatismus und des Skeptizismus gegenüber großen Visionen und Spekulationen einmal ein „Krämervolk“. Bruno R. Brinkman SJ, Dekan der theologischen Fakultät der britischen Jesuiten in London, wurde im Jahr 1961 gefragt, ob man eine englische Übersetzung von Rahners „Schriften zur Theologie“ veröffentlichen solle. Seine Antwort war negativ: Rahners philosophischer Stil sei nicht akzeptabel für ein Publikum, dessen Erwartungen durch die Kultur von Oxford und Cambridge bestimmt seien⁴. Bei den Feiern zum 80. Geburtstag Rahners (1984) meinte Brinkman zu seiner früheren Einschätzung, er freue sich, daß die Geschichte diese Ansicht als falsch erwiesen habe. In den 60er Jahren wurde nämlich langsam klar, wie sehr Rahner die Anliegen und Befürchtungen der britischen Theologen teilte. Man darf auch nicht die unerwarteten, aber weitreichenden Wirkungen des Zweiten Vatika-

nischen Konzils (1962–1965) unterschätzen. Zu seiner Zeit aber war der Rat Brinkmans durchaus sinnvoll gewesen.

Die britische theologische Kultur der 60er Jahre war empiristisch und historisch ausgerichtet. Theoretisch war sie konfessionslos, wenn sie auch in mancher Hinsicht untergründig die Ansichten des anglikanischen Establishments zum Ausdruck brachte. Es war erst eine Frucht des Konzils, daß katholische Theologen im britischen Universitätssystem Fuß fassen konnten. An den beiden Hochschulen der Jesuiten etwa wurden in Campion Hall in Oxford vor dem Konzil nur nichttheologische Fächer gelehrt, um junge Jesuiten für ihre Lehrtätigkeit an Gymnasien und Realschulen auszubilden. Heythrop College in London, das Zentrum für Philosophie und Theologie, war lediglich eine kirchliche Fakultät ohne staatliche Anerkennung. In den 60er Jahren jedoch erhielt die Theologie eine zentrale Stellung in Campion Hall, und Heythrop wurde ein Teil der staatlichen Universität von London. Bis heute gibt es im Vereinigten Königreich keine konfessionellen Universitätsfakultäten. Daß katholische Professoren Bischöfe werden, wie es in Deutschland üblich ist, ist in Großbritannien völlig unbekannt und in den Vereinigten Staaten von Amerika eine seltene Ausnahme. Die katholische Präsenz in der Universitätstheologie ist weithin getragen von Ordensleuten und Laien. Es gibt einige ausgezeichnete Diözesanpriester in diesem Bereich, aber es sind wenige und in vielerlei Hinsicht die Ausnahmen, die die Regel bestätigen.

In den USA ist die Situation etwas anders. Katholische Institutionen sind reicher und größer, und es gibt eine Tradition konfessioneller höherer Bildung. Ursprünglich hatten diese Institutionen vor allem das Ziel, Einwanderer zum Aufstieg in einer protestantischen Gesellschaft zu befähigen. Die katholische Theologie wurde fast nur in Priesterseminaren doziert, die von den großen Universitäten isoliert waren. Die Öffnung der Theologie zur herrschenden Kultur und zur Ökumene – in einer in der deutschsprachigen Welt bisher unbekannten Intensität – war auf beiden Seiten des Atlantiks eine nachkonziliare Entwicklung. Ich selber konnte zum Beispiel als Jesuit problemlos bei Rowan Williams, dem bekannten anglikanischen Theologen promovieren, der jetzt Erzbischof von Canterbury ist.

Erst das Zweite Vatikanum machte Rahner jenseits akademischer Kreise zu einer bedeutsamen Persönlichkeit. Auch im deutschen Sprachraum stieg die Zahl seiner Veröffentlichungen und seiner Leser beträchtlich. Erst das Konzil machte auch eine Übersetzung von Rahners Werk ins Englische wirtschaftlich vertretbar. Es öffnete für englischsprachige Katholiken neue Möglichkeiten und vermittelte bessere Antworten auf ihre Fragen als bisher. Diese Fragen und Bedürfnisse waren ihnen – zumindest anfänglich – bestenfalls halb bewußt: Die Energie, die in die enormen institutionellen Expansionen der 50er Jahre investiert werden mußte, das gewissermaßen angeborene Unbehagen an hoher Spekulation, die Gewöhnung an eine fraglose Akzeptanz im Blick auf die Lehre – das alles verhinderte ein weiter verbreitetes, ernsthaftes Interesse an der Theologie.

Als deutlich wurde, daß größere Änderungen im Gang waren, weckte dies geradezu einen Hunger nach Erneuerung, die sicher auch eine intellektuelle Dimension hatte. Das dem „Aggiornamento“ zugrunde liegende prinzipiell positive Verständnis der Schöpfung war eine ausgesprochene theologische Innovation⁵, ist aber wahrscheinlich eher als soziologisches, psychologisches und spirituelles Bedürfnis zu erklären. In der deutschsprachigen Welt fiel das Konzil mit der allgemeinen kulturellen Liberalisierung der 60er Jahre zusammen. Im englischen Sprachraum kam noch eine andere wichtige Bewegung hinzu: Das Konzil begünstigte in gewisser Weise die Abkehr der Katholiken von ihrer defensiven Haltung gegenüber der herrschenden Kultur und die Integration der Einwanderergruppen in die Kultur Großbritanniens und der USA – eine Integration, die es auf vielen Wegen ermöglichte, eine Tradition ernsthafter englischsprachiger katholischer Theologie zu schaffen.

Vor diesem Hintergrund wird die Bedeutung der Reaktionen auf Rahners Theologie in Großbritannien und in den USA verständlich. Eine solide englischsprachige Theologie gab es, wenn überhaupt, nur in Ansätzen. Die tiefgreifenden institutionellen und kulturellen Veränderungen, die die Katholiken erfuhren, verlangten nach einer Legitimierung. Die Übersetzung ausländischer Theologie füllte eine Lücke nicht allein für diejenigen, die genügend Metaphysik kannten und mit der „kontinentalen“ Kultur so weit vertraut waren, daß sie Rahner im Detail folgen konnten, sondern auch für eine breitere Leserschaft. Selbst Leser, die nicht die Voraussetzungen mitbrachten, alle Subtilitäten seines Denkens zu verstehen, konnten wahrnehmen, daß Rahner unter Berufung auf die Dokumente des kirchlichen Lehramts und auf Thomas von Aquin zu neuen Schlußfolgerungen kam. Das machte Rahner zusammen mit den anderen großen Vertretern dieser Bewegung der Rückkehr zu den Quellen zu einem wichtigen Bezugspunkt, zu einer Quelle der Bestätigung, und zwar auf Wegen, die nur vage mit seinen intellektuellen Leistungen verbunden waren.

Karl Rahner wurde daher verehrt und bestaunt, speziell von jenen, die die Beschlüsse des Konzils begrüßten; und er wird heute noch von jenen bewundert, die inzwischen durch manche nachkonziliare Entwicklungen enttäuscht wurden. Umgekehrt wird er von jenen angegriffen, die die Konzilsbeschlüsse als verhängnisvolle Irrtümer ansehen. Keine dieser beiden Reaktionen basiert auf zutreffenden Einschätzungen. Wer Rahner überhaupt gehört oder gelesen hat, verbindet mit seinem Namen zunächst kaum eine theologische Befreiung, sondern eher lange und schwer zu entwirrende Sätze. Englischsprachige Leser waren darüber hinaus schlecht gerüstet, um die Verbindungen zwischen Rahners Ideen und ihrer Herkunft erkennen zu können.

Einige Gründe dafür sind natürlich typisch angelsächsisch: der traditionelle Empirismus und die Sprachbarriere. Nichtsdestoweniger sind hier zwei Anmerkungen nötig. Erstens: Manche Rahner-Übersetzung war erstaunlich gut, besonders bemerkenswert etwa war die 1961 erschienene Übersetzung des ersten Bandes der „Schriften zur Theologie“ des englischen Dominikaners Cornelius Ernst. Vielleicht

ist es dieser Band, der zu dem Gemeinplatz unter den deutschsprachigen Studenten Rahners führte, es sei leichter, ihn auf englisch statt auf deutsch zu lesen. Ernsts Übersetzung ist vor allem deswegen so überragend, weil er keine Vorgänger hatte, von denen er hätte lernen können⁶.

Zweitens – diesen Punkt möchte ich im letzten Teil des Artikels ausführlicher darlegen: Die Probleme, die sich bei der Interpretation Rahners wegen der „Übersetzbarkeit“ seiner Sprache ins Englische⁷ stellen, scheinen – zumindest für den englischsprachigen Leser – auch die deutschen Diskussionen über sein Werk zu belasten. Die Rahnersche These, daß jede Gotteserkenntnis in einem „Vorgriff“ geschieht, muß in dem Sinn näher bestimmt werden, daß der in Frage stehende Akt weder ein „Griff“ ist (denn um das „Ergreifen“ des „Woraufhin“ geht es hier gerade nicht), noch daß er „vor“ stattfindet (weil der „Vorgriff“ gleichzeitig mit dem Griff der kategorialen Seienden geschieht). Was auf dem Spiel zu stehen scheint, ist eine Form der Erkenntnis „jenseits von Gnostizismus und Agnostizismus“⁸, daß wir nämlich immer die Frage nach dem Sinn des Lebens stellen, daß dies eine vernünftige Frage ist, daß wir sie aber nie beantworten können. Wir stellen unausweichlich diese Frage, erhalten aber niemals eine abschließende Antwort, selbst nicht in der christlichen Offenbarung. Dieser Punkt und seine Implikationen scheinen mir in den deutschsprachigen Diskussionen kaum besser erfaßt zu sein als in der englischsprachigen Sekundärliteratur.

Ähnlich schwer zu übersetzen ist für englischsprachige Leser das deutsche Wort „Erfahrung“. Im allgemeinen⁹ bezeichnet das eine englische Wort „experience“ sowohl „Erfahrung“ als auch „Erlebnis“, wohingegen Rahner von „transzendentaler Erfahrung“ spricht, aber kaum je von einem „transzentalen Erlebnis“. Ich bin mir jedoch nicht sicher, ob die deutschsprachigen Autoren, die mit Recht die Bedeutung der „Erfahrung der Gnade“ in Rahners Werk betonten, auch immer darauf hingewiesen haben, daß es sich hier nicht um einen quasi-biographischen Begriff handelt, der uns sagt, wie man Gottes Gnade erlebt, sondern um etwas, was viel eher der auf Erfahrung gründenden Reflexion der Jünger von Emmaus gleicht, nachdem der Fremde sie verlassen hat, also viel mehr Erkenntnis und Interpretation ist, als es der fromme Teil der Sekundärliteratur über Rahner nahelegt.

Soweit der englischsprachige Katholizismus in der Konzilszeit überhaupt an systematischer Theologie interessiert war, war er weitgehend abhängig von Theologen vom Kontinent. Es ist daher kaum überraschend, daß es keine englischsprachige Schule der Rahner-Interpretation gibt – obwohl in den USA eine der „Catholic Theological Society of America“ (CTSA) angeschlossene „Karl Rahner Society“ existiert, die sich jährlich beim Kongreß der CTSA trifft. Nichtsdestoweniger haben einflußreiche Persönlichkeiten der englischsprachigen Rahner-Rezeption auf verschiedenen Wegen aus den deutschen Quellen geschöpft, und daher teilen sie die Stärken und die Schwächen der deutschsprachigen Diskussion.

Es ist unmöglich, hier einen vollständigen Überblick über die englischsprachige

Rahner-Literatur zu geben. Der Großteil gilt zunächst einer exakten Darstellung von Rahners Denken. Drei von Rahners amerikanischen Doktoranden spielten eine wichtige Rolle bei dem Bemühen, sein Werk in der englischsprachigen Welt bekannt zu machen: der inzwischen verstorbene William V. Dych SJ, der für die Übersetzung von „Geist in Welt“ und „Grundkurs des Glaubens“ verantwortlich war und einen schönen Versuch unternahm, Rahners Werk einer breiteren Leserschaft zugänglich zu machen¹⁰; Leo J. O’Donovan SJ, bis vor kurzem Präsident der Georgetown University in Washington D. C., der eine einflußreiche Aufsatzsammlung über die zentralen Ideen des „Grundkurses“ veröffentlichte¹¹; und Harvey D. Egan SJ, dessen Münsteraner Doktorarbeit über Rahners Ignatius-Interpretation¹² den englischsprachigen Lesern deutlich machte, daß Rahner eher ein geistlicher Schriftsteller war als ein scholastischer Denker. Egan koordinierte auch die Übersetzungen von Rahners Interviews und einiger wichtiger Anthologien („Das große Kirchenjahr“, „Rechenschaft des Glaubens“) und verfaßte eine Einführung in Rahners Werk aus einer mehr „mystischen“ Perspektive¹³.

In der englischsprachigen Literatur gibt es auch eine Reihe ausgezeichneter Darstellungen einzelner Aspekte von Rahners Werk, meist urprünglich Doktorarbeiten. Eine Auswahl ist hier unvermeidlich parteiisch. Jede Liste muß jedoch mindestens folgende sechs Werke enthalten: die Arbeit über die theologische Methode Rahners von Anne E. Carr¹⁴, einer Schülerin David Tracys in Chicago; Joseph H. P. Wongs Studie über Rahners Christologie¹⁵, erarbeitet unter der Leitung von Karl H. Neufeld SJ; James J. Baciks Untersuchung über Rahners Fundamentaltheologie¹⁶; die Studie über die Rolle des Herzens Jesu in Rahners Denken von Annice Callahan, einer Egan-Schülerin¹⁷; Richard Lennans Arbeit über Rahners EkklesioLOGIE¹⁸; sowie Declan Marmions Löwener Doktorarbeit über Rahners Spiritualität¹⁹.

„Kirschen-Pflücker“

Neben solchen sachlichen Darstellungen beschränkt sich die englischsprachige Sekundärliteratur auf Beanstandungen und das sogenannte „Kirschen-Pflücken“²⁰, das entspricht in etwa der deutschen Redewendung „Sich die Rosinen aus dem Kuchen herauspicken“. Die Kritiker isolieren Themen, die in Rahners Schriften etwas zu kurz gekommen sind: etwa eine angeblich ungenügende Berücksichtigung der Heiligen Schrift, der menschlichen Sprache, die Überbetonung einer Transzentalphilosophie, in der die christliche Botschaft von dem alle unsere Erwartungen und Hoffnungen übersteigenden Wirken Gottes angeblich prinzipiell nicht oder zumindest nicht angemessen ausgedrückt werden könne²¹. Die „Kirschen-Pflücker“ wiederum greifen eine Idee aus Rahners Schriften heraus, ohne Bezugnahme auf den größeren Kontext seiner Theologie, die sie oft nicht genau kennen. So hat be-

sonders Rahners Theorie vom anonymen Christen eine Reihe von Schriften im Bereich des interreligiösen Dialogs und der christlichen Religionstheologie angeregt. Daß ein maßgeblicher christlicher, ja sogar ein katholischer Theologe zu diesem Thema Stellung bezogen hat, beeindruckt viele, die sonst überhaupt kein Interesse an Rahner zeigen. In diesem Zusammenhang wurden verschiedene, mehr oder weniger einfühlsame Darlegungen der Rahnerschen Position veröffentlicht, meist als Teil einer umfassenderen Erörterung der sachlichen Thematik²². Allgemein gesagt: Der Rang und die Zugänglichkeit von Rahners Werk machten ihn zu einem Gesprächspartner für eine große Zahl von vielen vergleichenden Studien.

Rahner betrachtete seine Theologie nicht als ein abgeschlossenes Ganzes. Das kann mit berühmten Sätzen reichlich belegt werden, so etwa mit einem Satz am Beginn seiner ersten größeren Studie über die Christologie:

„Aus dem Wesen der menschlichen Wahrheitserkenntnis und aus der Natur der göttlichen Wahrheit ergibt sich, daß eine einzelne Wahrheit, und vor allem die Gottes, Anfang und Auftrag, nicht Abschluß und Ende ist.“²³

In einem ausführlichen Interview zu seinem 70. Geburtstag ging Rahner auf einige Standardkritiken ein und sprach dabei auch von der Notwendigkeit, sein mehr abstraktes Denken gewissermaßen mit empirischem Material aufzufüllen. Seine Folgerung war eindrucksvoll freimütig und großherzig:

„Von da aus, würde ich sagen, macht mir alle diese Vorwürfe; in dem Sinne, wie ich es gesagt habe, nehme ich sie an; im übrigen aber macht es selbst besser!“²⁴

In der englischsprachigen Welt haben jedoch nur relativ wenige Denker diese Herausforderung aufgenommen. Das umfassendste Beispiel sind die fünf Bände „Understandig Karl Rahner“ von George Vass SJ²⁵, der gebürtiger Ungar ist und zunächst in London und schließlich in den letzten Jahren seiner akademischen Laufbahn in Innsbruck lehrte. Was als Darstellung geplant war und auch so begann, wurde etwas anderes: Vass erkannte nämlich mit der Zeit, daß seine eigenen Überzeugungen sich von denen Rahners unterschieden. Am Anfang des zweiten Bandes stellte er fest:

„Ein mehr oder weniger zusammenhängendes Denksystem (wie das Rahners) kann nur gewürdigt, vervollkommen oder von einem (mindestens etwas) unterschiedlichen System überholt werden. Das genau ist unser Ziel.“²⁶

Die US-amerikanische Theologin Karen Kilby – eine Schülerin von George Lindbeck, die jetzt an der Universität von Nottingham doziert – scheint eine Einschätzung Rahners zu entwickeln, die auf seinen theologischen Schriften im engeren Sinn aufbaut. Seiner Philosophie gegenüber äußert sie behutsame Vorbehalte und verneint entschieden, daß die Gültigkeit von Rahners Theologie in irgendeiner Weise von seiner Philosophie abhängt²⁷.

Meine eigene Studie über Karl Rahner und die ignatianische Spiritualität ist ausdrücklich eine Übung in „konstruktiver Interpretation“, also ein Versuch, Rahners fundamentales Vorhaben so zu begründen und zu verteidigen, daß es den legitimen Anliegen seiner Kritiker entgegenkommt: nicht allein den Exegeten des Ignatius, die alle viel zu schnell Rahners Amateurstatus in diesem Bereich hervorheben, sondern auch denen, die, aus philosophischen oder theologischen Gründen, einen ausdrücklicheren Bezug auf das geoffenbare Wort Gottes fordern²⁸.

Theologie und Moderne

Die Diskussionen um Rahners Werk in der englischsprachigen Welt unterscheiden sich nicht wesentlich von denen im deutschsprachigen Raum. Zustimmende Darstellung und Kritik an Rahners allgemeinem fundamentaltheologischem Ansatz finden sich hier wie dort. Vielleicht ist die „Kirschen-Pflücker“-Methode im deutschen Sprachraum weniger verbreitet. Bei den höheren Ansprüchen der deutschsprachigen Akademiker, vor allem im Blick auf genaues und systematisches Denken, erscheint eine solche Methode oberflächlich und daher zu gewagt. Der in englischsprachigen Universitäten übliche interkonfessionelle, zuweilen auch säkularisierte Ansatz der Theologie ermutigt hier die Theologen, Themen von einem Standpunkt außerhalb ihrer eigenen Tradition zu erforschen, was in kirchlich kontrollierten Fakultäten seltener der Fall ist. Natürlich ist die englischsprachige Rahner-Diskussion in gewisser Hinsicht weniger entfaltet: Wir haben das Handicap, in einer anderen Sprache arbeiten zu müssen. Die scholastischen Methoden, mit denen Rahner die meisten seiner kreativen Ideen ausarbeitete, sind uns wesentlich fremder als einem zeitgenössischen Leser in Deutschland oder Österreich. Und die Hilfen, die einige wichtige deutschsprachige Studien für das Verständnis Rahners anbieten, sind selbst Spezialisten in der englischsprachigen Welt nur wenig bekannt.

Die zentralen Konflikte in der Rahner-Interpretation können am besten durch zwei Zitate belegt werden. Das erste stammt von Anne E. Carr, die Rahner schätzt und die wohl die erste seriöse wissenschaftliche Studie auf Englisch über ihn veröffentlicht hat:

„Seine These über das übernatürliche Existential ... führt Rahner letztlich dazu, auf der Universalität der transzendentalen Offenbarung zu bestehen; das fundamentale Geheimnis der menschlichen Existenz ist das christliche Geheimnis, und es ist anonym gegenwärtig, wo immer ein Mensch authentisch lebt, unabhängig davon, mit welchen Worten es beschrieben und definiert wird ...“

In den Diskussionen über die theologische Methode besteht Rahner darauf, daß die Theologie nicht aus der Erfahrung deduziert wird; Dogma und Erfahrung müssen vielmehr unterschieden werden ... Die christliche Offenbarung gibt eine normative Interpretation der Erfahrung. Auf der anderen Seite: ... Wo immer die menschliche Erfahrung authentisch ist, ist sie stets anonym christlich.

Diese beiden radikal unterschiedlichen Perspektiven, die in Rahners Denken gewissermaßen im Streit miteinander zu liegen scheinen, reflektieren in einer signifikanten Weise die derzeitigen Ambivalenzen in der katholischen Theologie. In der Dialektik zwischen vergangener und gegenwärtiger Erfahrung sucht Rahner die Kontinuität aufrechtzuerhalten, die für ihn die römisch-katholische Tradition ist. Man erkennt ihn als die Brücke oder die Übergangsfigur zwischen dem Alten in der katholischen Tradition und dem noch ungeformten Neuen.“²⁹

Das zweite Zitat stammt von Hans Urs von Balthasar, geschrieben für die englischsprachige Ausgabe der Zeitschrift „Communio“ im Jahr 1978:

„Heute scheint Rahner an einem Scheideweg zu stehen: Sein durch und durch katholisches Herz verlangt danach, der sichtbaren, offiziellen und sakralen Kirche treu zu sein, aber seine spekulative Neigung verlangt die Relativierung alles Kirchlichen im Namen einer allgegenwärtigen Gnade.“³⁰

Die hier implizierten Wertungen sind unterschiedlich: Das erste Zitat stammt aus einer Doktorarbeit, die Rahner zu interpretieren sucht und ist positiv, während das andere einen tiefempfundenen Verdacht gegen sein Denken ausdrückt. Aber die darin enthaltene Beschreibung dessen, worin Rahners Leistung besteht, ist durchaus ähnlich: Er fordert Autorität für die Gegenwart Gottes in der menschlichen Erfahrung und relativiert deswegen – was ein höfliches Wort für „unterminiert“ ist – die Autorität der sichtbaren Kirche. Ob Rahners Leistung kreativ oder verwirrend ist, ob sie eine Erneuerung der katholischen Identität bedeutet oder eine verführende Drohung: Er erscheint als ein Theologe, der sich abmüht, zwei potentiell miteinander konkurrierende Werte zusammenzuhalten – die in der menschlichen Erfahrung universal gegenwärtige Gnade und die äußere Autorität der Kirche. Er scheint Theologie als eine gleichzeitig autonome und heteronome Aktivität zu begreifen. Seine Treue zur Kirche ist schon in seiner familiären Herkunft und in seiner geistlichen Verwurzelung tief begründet; die Logik seiner Theologie ist jedoch reduktiv und idealistisch. In mehr philosophischen Begriffen formuliert dies der schottische Dominikanertheologe Fergus Kerr:

„Rahners konsequent idealistische Darlegung des Selbst hebt die Erkenntnis, das Selbstbewußtsein und eine uneingeschränkte Erkenntnisfähigkeit hervor. Er lässt schnell Zeit und Ort hinter sich. Es überrascht nicht, wenn diese mental-individualistische Konzeption des Selbst schwer vereinbar zu sein scheint mit der Betonung von Hierarchie und Tradition, die Rahners römisch-katholische Ekklesiologie kennzeichnet.“³¹

Das Ganze hat natürlich viel zu tun mit der allgemeinen Situation in der Kirche und mit den unterschiedlichen Meinungen unter Katholiken über das Zweite Vatikanum. In beiden Zitaten zeigen sich ernsthafte Probleme mit der Unterscheidung von Kirche und Gnade, von Tradition und Erfahrung. Im allgemeinen ist es sicher richtig, daß Rahner mit einer übermäßig heteronomen Sicht von göttlicher Gnade und kirchlicher

Autorität herausfordert. Sein zentraler Beitrag zu einem Neuverständnis der kirchlichen Tradition besteht mit Sicherheit in einer neuen Deutung der Gnadenlehre des Konzils von Trient (1545–1563). In ihrer Antwort auf das, was sie als die Herausforderung des Protestantismus wahrnahmen, wollten die Väter des Tridentinums die Autorität der Kirche herausstellen und die normative Geltung der Praxis der Kirche, vor allem ihrer Sakramente, betonen. In einer verständlichen Reaktion auf die Forderungen der Protestantenten nach einer Erfahrung der Rechtfertigung marginalisierten sie die Aussage von der Einwohnung des Geistes und präsentierten die Gnade, durch die im Prinzip sogar ein Heide gerettet werden kann, als Anruf von außen her.

Die Schultheologie der folgenden Jahrhunderte radikalierte diese Positionen. Sie behauptete, daß die Gnade – selbst prinzipiell – von Christen nicht erfahren werden kann, und dies in einer Zeit, in der das mystische Leben in der ganzen katholischen Welt in Blüte stand. Gnade war natürlich im Selbst des Christen gegenwärtig, wie das Tridentinum mit Nachdruck betonte. Aber der einzige Weg, dies zu erkennen, war das von außen verkündete Wort. Als Rahner seine Schlüsselthesen in der Gnadenlehre entwickelte – Gnade als ein Formalobjekt der Erfahrung, obwohl nie deutlich zu unterscheiden; die Begründung der Wirkungen der Gnade („geschaffene Gnade“) in der Übereignung von Gottes eigenem Selbst („ungeschaffene Gnade“); das übernatürliche Existential –, griff er auf die scholastische Logik und auf die positiven Quellen, angefangen bei der Bibel, zurück, um eine Theologie zu entwickeln, die Erfahrung als eine Quelle der Offenbarung und der theologischen Autorität darstellte. So konnte Rahner, gegen Ende seines Lebens in der Person des Ignatius sprechend, die Evangelisierung nicht als bloßes Lehren darlegen:

„Ich müßte deutlicher machen, daß die Erweckung solcher göttlicher Erfahrung nicht eigentlich die Indoktrination eines vorher gar nicht im Menschen Gegebenen, sondern das ausdrückliche Zusichselberkommen und die freie Annahme einer Verfassung des Menschen ist, die immer gegeben, meist verschüttet und verdrängt, aber unausweichlich ist und Gnade heißt, in der Gott selbst in Unmittelbarkeit da ist.“³²

In Rahners Sicht von Gnade und Offenbarung scheint es mindestens zwei Pole der Autorität zu geben: die Erfahrung der Glaubenden und die äußere Autorität, repräsentiert von der offiziellen Kirche. Damit stellt sich die Frage nach der genaueren Beziehung zwischen den beiden; natürlich liegt die Versuchung nahe, dem einen den Vorzug vor dem anderen zu geben. In diesem speziellen Punkt ist die Position Rahners schwer zu fassen – aus gutem Grund, wie ich noch zeigen werde: Die Annahmen, die dieser Art der Fragestellung zugrunde liegen, sind falsch. Da aber Rahner für eine Kirche schreibt, die dazu neigt, die Bedeutung religiöser Erfahrung als einer Quelle der Autorität geringzuschätzen, erscheint er unvermeidlich als Advokat dieses Anliegens, und oft in einer provokativen Form.

Rahner schrieb in und für eine Kirche, die von der Gegenreformation geprägt war³³. Zumindest soweit die Theologie betroffen war, reagierte die katholische Theo-

logie defensiv gegenüber den Reformatoren, mit wenig Verständnis für ihre berechtigten Anliegen. Dieses Verhaltensmuster wiederholte sich in der Aufklärung und im Umgang mit vielen Entwicklungen und Bewegungen der politischen Emanzipation im 19. und 20. Jahrhundert. Die unmittelbare Wirkung von Rahners Werk – das sich die kirchlichen Autoritäten bis heute bei weitem nicht genügend angeeignet haben – war eine Erfahrung der Befreiung. Für die Kirche bedeutete Treue die Aufrechterhaltung der Tradition gegenüber individueller Kreativität und Freiheit, die noch dazu durch die Sünde verdorben waren. Erfahrung stand gegen Autorität. Treue zur Kirche bestand im Gehorsam gegen die Autorität. Rahners Verständnis von Gnade und Kirche öffnete den Katholiken Wege, auf denen sie die Unredlichkeit, das Gefühl der Unterdrückung und das schlechte Gewissen überwinden konnten, wie sie es der traditionellen Auffassung von Heiligkeit und christlichem Verhalten gegenüber empfanden. Weil die kreativste und fruchtbarste Zeit Rahners mit dem Zweiten Vatikanum zusammenfiel, traf er auf eine weitverbreitete Offenheit für das, was er zu sagen hatte; außerdem traf er auf ein großes Verlangen nach einer intellektuellen Autorität, die einer bisher jede Aufklärung ablehnenden Kirche die Möglichkeit gab, neue Wege zu erkunden. Rahner erschien so als ein höchst notwendiges „liberales“ Gegengewicht. Für seine Art zu denken befand er sich in einer glücklicheren historischen Situation, war auch denkerisch sorgfältiger und politisch klüger als diejenigen, die eine päpstliche Paranoia ein halbes Jahrhundert vorher als „Modernisten“ denunziert hatten. Sein Vorhaben war jedoch im Grund genommen dasselbe wie das ihre³⁴.

Es ist diese Sicht Rahners, die heutige Kommentatoren – sofern sie keine Spezialisten sind – entweder bewundern oder beklagen. Ich glaube, daß die durch Rahners Theologie angestoßenen, geförderten und legitimierten Veränderungen im Katholizismus auch in Zukunft noch sehr viel bewirken können und sollen. Natürlich muß darauf hingewiesen werden, wie radikal sein Projekt war. Gilbert K. Chesterton sagte einmal in einem Wortspiel, das Problem mit dem christlichen Ideal liege nicht darin, daß man es zu verwirklichen versucht und dies als zu schwierig empfunden hätte, sondern daß man es von Anfang an als zu schwierig betrachtete und daher gar nicht erst versuchte. Auf Rahner angewendet: Seine zentrale Botschaft wurde zwar gehört. Aber die damit verbundenen Herausforderungen für das konventionelle Denken waren so groß, daß die Botschaft nur in einer verkümmerten Form verstanden wurde.

Theologie des Geheimnisses

Deshalb lohnt es sich, die Voraussetzungen der Gotteserkenntnis zu betrachten, die letztlich die Polarisierung zwischen der Beschreibung Rahners durch Anne E. Carr und Hans Urs von Balthasar begründen. Die Frage ist, ob Erkenntnis und Autorität beim Subjekt oder beim äußeren Objekt liegen. Ähnliches stand auch bei der Reformation auf dem Spiel: Kommt wahre Erkenntnis vom inneren Zeugnis oder von

der äußeren Autorität? Um dasselbe Problem geht es auch bei den ermüdenden und fruchtlosen Debatten um „Konservativismus“ und „Liberalismus“, die permanent jede entfaltete Form des Christentums belasten. Rahners Werk ist Teil eines Prozesses, in dessen Verlauf der offizielle Katholizismus die Moderne verworfen hat – zunächst, als sie sich erstmals in Luthers Appell an das individuelle Gewissen zeigte, dann in den verschiedenen Formen der Emanzipation seit der Aufklärung. Die Instabilitäten in Rahners Theologie über Gewissen und Autorität erscheinen als ein Symptom der tieferliegenden Inkohärenz zwischen dem neuen Projekt des Aggiornamento und der Ablehnung der Moderne. In diesem Zusammenhang erscheint es geradezu als eine Ironie der Geschichte, daß der Katholizismus sich mit der Moderne in einer Zeit zu versöhnen sucht, in der sich die säkulare Welt zu etwas anderem hin bewegt, das so wenig zu fassen ist, daß wir es nur plakativ „Postmoderne“ nennen können.

Die Gewohnheit, Rahners Theologie primär von diesem Konflikt zwischen Erfahrung und Autorität her zu sehen, ist sicher verständlich. Dies könnte auch aus seinen Texten belegt werden, er formulierte allerdings nicht immer sehr sorgfältig. Aber eine solche Beschreibung trifft wohl eher den Konflikt zwischen Karl Barth und der Tradition des liberalen Protestantismus, vielleicht auch noch die bedauerlichen Konflikte unter Papst Pius X., als die Erneuerungsbewegungen, die schließlich den Wandel im Katholizismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bewirkten. Obwohl Rahner sich mit Sicherheit der Schwierigkeiten des Glaubens in einer säkularisierten Gesellschaft (zunehmend) bewußt war³⁵, hatte er seine kreativsten Einsichten doch bereits als junger Theologe in Studienhäusern der Jesuiten erarbeitet. Biographisch wurzelten sie in der Wahrnehmung tiefer Gegensätze in der verfallenden tridentinischen Gnadentheologie, die ihm vorgetragen wurde, in der Lektüre der positiven Quellen und – vielleicht – auch in eigenen Gebetserfahrungen. Vor allem verdunkelt das übliche Bild Rahners eher seinen Versuch, Kirche und Theologie über die völlig unzureichende Epistemologie hinauszuführen, die die Vorstellung eines unvermeidlichen Konflikts zwischen Tradition und Innovation hatte entstehen lassen.

Als Katholik betrieb Rahner Theologie aus dem Innern eines Systems, das das Projekt der Moderne niemals voll akzeptiert hatte. Was auch immer die Defizite der gegenreformatorischen Theologie waren, wie stark dieses System auch geprägt war von einer bedauerlichen Unempfindlichkeit für gültige Anliegen unter den Reformatoren: Es vermittelte doch die Möglichkeit, Theologie mit anderen Erkenntnismethoden zu treiben als die Aufklärung. Die Theologen des Aufbruchs im allgemeinen und Rahner im besonderen gingen von vormodernen Traditionen aus, um eine in der frühen Moderne entwickelte theologische Methode aus den Angeln zu heben und einen Weg zu weisen über die Grenzen einer Sicht von Heiligkeit und Kirche hinaus, die in der Epoche der Aufklärung vorherrschten. Wie jeder liberale oder postmoderne, „radikal orthodoxe“³⁶ Theologe – ohne jede Spur von Irratio-

nalismus und von der Anmaßung, die das Werk solcher Theologen kennzeichnen kann – ist sich Rahner bewußt, wie sehr moderne Denkformen die Wirklichkeit der Kirche und den christlichen Glauben verfälschen können.

Ein Grund, warum Rahners Leistung für deutsche Leser, erst recht aber für Ausländer so schwer zu verstehen ist, liegt darin, daß er nie eine angemessene Synthese veröffentlichte. Erst in den 70er Jahren begann er zu formulieren, in welcher Weise die für ihn mit der ignatianischen Spiritualität verbundene Gotteserfahrung das zentrale, ja integrierende Prinzip seines Denkens war – viel zu spät, um die Struktur des „Grundkurses“ (der weithin die Vorlesungen von München und Münster wiedergibt) zu beeinflussen oder ein anderes großangelegtes systematisches Werk noch in Angriff zu nehmen. Die frühen größeren Kommentatoren, vor allem Klaus P. Fischer³⁷, könnten auf ihn durchaus einen Einfluß ausgeübt haben.

Spätere Studien, vor allem die von Nikolaus Schwerdtfeger – der unveröffentlichtes Material verarbeitete, das der finnische lutherische Theologe Tuomo Mannermaa in den 60er Jahren erarbeitet hatte – stellten die zentrale Bedeutung von Rahners bisher unveröffentlichtem Vorlesungscodex über die Gnade heraus und die dort gegebene Analyse der Erfahrung der Gnade, des „übernatürlichen Formalobjekts“³⁸. Die Ergebnisse dieser Studien wurden außerhalb der deutschsprachigen Fachwelt sicher nicht genügend beachtet; möglicherweise sind sie selbst dort nur einem verhältnismäßig kleinen Kreis von Spezialisten bekannt. Aber sie zeigen, daß Rahners Auffassung, wie der Mensch Gottes Gnade erkennt, weder das Subjekt noch das Objekt privilegiert. Unsere Erkenntnisse stehen in Wechselwirkung: Das äußere Objekt kann nur auf den Menschen einwirken, wenn in ihm eine entsprechende Disposition gegeben ist; und diese Disposition wird nur dann bewußt, wenn das Objekt von außen auf den menschlichen Geist einwirkt³⁹. Die fundamentale Zuverlässigkeit des Systems stammt weder aus dem Subjekt noch aus dem Objekt, sondern aus einem Gott, der die Quelle von beiden ist und durch beide auf Wegen wirkt, die sich weder kontrollieren noch vorhersehen lassen⁴⁰. Wenn daher Rahner zu den Innsbrucker Seminaristen in den 50er Jahren sagt: „Die Erfahrung des Herzens ... läßt die Botschaft des Glaubens von Weihnachten erst richtig verstehen“⁴¹, dann heißt das nicht, daß die Erfahrung des Herzens oder die Einsicht in irgendeiner Weise erkenntnismäßig früher wären als das Wort. Die Initiative liegt, jenseits des Erkenntnis, bei Gott, der sozusagen eine charismatische Wechselwirkung stützt:

„Die Erfahrung von innen und die Botschaft von außen gehen aufeinander zu, und dort, wo die eine in der anderen sich versteht, geschieht die Feier von Weihnachten, weil Glaube vom Hören *und* von der Gnade kommt, die in der innersten Mitte des Herzens aufsteht.“⁴²

Es ist wichtig, daß Rahners ständige Bezugnahmen auf die Kategorie des Geheimnisses wesentlich zu seiner intellektuellen Leistung gehören. Sie sind keine „fromme Dekoration“, in der schwergewichtige Philosophie daherkommt. Autorität und Sicherheit liegen bei Gott, der Geheimnis ist und allein durch andere Ob-

jekte in der Welt vermittelt wird: Gott, ein Thema, zu dem wir unausweichlich Fragen stellen, und über das wir daher immer schon genug wissen, um sinnvolle Fragen stellen zu können. Die Antworten auf diese Fragen bleiben für uns immer veränderbar. Wir mögen in einem gewissen Sinn wissen, daß Gott existiert; aber was diese Existenz bedeutet, muß ständig neu entdeckt werden! Die für die Moderne charakteristischen Formen der Erkenntnis – Formen, die sich der Katholizismus unbewußt aneignete, als er seine Blitze gegen die Irrtümer der Modernisten schleuderte, – schätzen vor allem das, was sicher erkannt und begriffen werden kann; dagegen macht Rahners Theologie deutlich, daß die höchsten Formen der Erkenntnis ganz anderer Art sind. Die Urteilsfähigkeit ist in der Tat „das Vermögen des ergreifenden Unterwerfens des Gegenstandes ..., das Vermögen des richtenden Urteils, des umgreifenden Begreifens“, aber nur in einer defizienten Form. In seinem vollen Sinn ist es auch „das Vermögen der Annahme des unbeurteilten Größeren, des einfachen Ergriffenwerdens, der sich unterwerfenden Hingabe, der liebenden Ekstase“. Das Geheimnis ist „eigentlichster Gegenstand“ der Vernunft – der Ausdruck ist präzise nicht „Ausdruck dafür ... daß die Vernunft noch nicht zu ihrem Sieg gelangt ist“, sondern „gerade das, bei dem die Erkenntnis ankommt, wenn sie zu ihrer Vollendung gelangt“⁴³.

Die göttliche Selbstmitteilung in der Gnade schafft dieses Prinzip nicht ab:

„Durch diese Selbstmitteilung wird dasjenige nicht aufgehoben oder geleugnet, was früher über das Anwesen Gottes als des absoluten Geheimnisses von wesenhafter Ungreifbarkeit gesagt worden ist. Auch in der Gnade und unmittelbaren Anschauung Gottes bleibt Gott Gott, d.h. das erste und letzte Maß, das an nichts gemessen werden kann; bleibt er das Geheimnis, das allein selbstverständlich ist; ... Gott, der nie, also auch nicht durch seine Selbstmitteilung in Gnade und unmittelbarer Anschauung, begriffen werden kann; der nie dem Menschen untertan wird; der nie in ein menschliches Koordinatensystem der Erkenntnis und der Freiheit eingeordnet werden kann.“⁴⁴

Es ist zwar ein Gemeinplatz im modernen Verständnis des Christentums, daß die menschliche Situation zerbrechlich und von Sünde geprägt ist, während das Evangelium Stabilität und Sicherheit schenkt. Aber mit dieser Lesart werden die Voraussetzungen der Aufklärung unkritisch übernommen. Rahners Werk muß verstanden werden als etwas Ähnliches wie Wittgensteins Kritik der Ansicht, die „ostensive“ Definition sei das Paradigma dafür, wie Sprache sich überhaupt auf Realität bezieht. Rahner streitet gar nicht ab, daß die Erkenntnistheorien der Kontrolle und des Begreifens wichtig sind, aber er weigert sich, daraus ein normatives Paradigma für die Theologie zu machen. Auch der Mensch Jesus lebte in derselben Dunkelheit wie alle Menschen; auch die drei göttlichen Personen verehren einander als „unbegreifliches Geheimnis“⁴⁵:

„Mein Christentum ist darum, wenn es sich nicht selbst mißverstehen soll, der Akt eines Sichloslassens in das unbegreifliche Geheimnis hinein. Mein Christentum ist darum alles an-

dere als eine ‚Erklärung‘ der Welt und meiner Existenz, ist vielmehr das Verbot, irgend eine Erfahrung, irgend ein Verstehen (so gut und aufklärend sie sein mögen) als endgültig, als in sich selbst ganz verständlich zu betrachten. Der Christ hat weniger als jeder andere ‚letzte‘ Antworten. Seinen Gott kann er nicht als *einen* und durchschauten Posten in die Rechnung seines Lebens einsetzen, sondern nur als das unbegreifliche Geheimnis annehmen, schweigend und anbetend, und *dieses* als Anfang und Ende seiner Hoffnung und so als sein einziges endgültiges und alles umfassendes Heil.“⁴⁶

Es stellt sich dann eine naheliegende Frage: Was bringt uns die christliche Offenbarung, wenn sie die Probleme der Endlichkeit und der Ungewißheit nicht überwindet? In einer auf Erkenntnis als deutliches Begreifen gerichteten Sicht bringt uns die christliche Offenbarung eine spezielle, verbürgte Erkenntnis, die dann in einer mehr oder weniger problematischen Beziehung zu dem steht, was wir schon aus unseren normalen Quellen wissen (das Problem von „Natur und Gnade“). Rahners Erkenntnistheorie eines sich selbst mitteilenden Geheimnisses verlangt ein Neuüberdenken dieses Problems. Daß die von ihm entwickelten Positionen nicht selten als Reduktionismus mißverstanden wurden und als gleichbedeutend mit einer Leugnung der besonderen Bedeutung der kirchlichen Tradition, ist ein deutliches Zeichen dafür, wie wenig sein Denken wirklich verstanden wurde. Jesus – und die Tradition, die von ihm ausgeht – bedeutet keine einmalige göttliche Unterbrechung in der Geschichte der „conditio humana“. In seiner Auferstehung ist er vielmehr die göttliche Verheißung, daß die gnadenhafte Vereinigung zwischen Gott und Menschheit schon begonnen hat, und daß die Vollendung kommen wird, wenn Gott es bestimmt.

Das Problem des Verhältnisses von Natur und Gnade ist unlösbar, wenn man so vorgeht, als ob die natürliche Erkenntnis in einem eigenen, klaren und durchschauhbaren Inhalt bestünde. Rahners Philosophie von Geist und Gott ist rein formal: Er sagt, daß der menschliche Geist offen ist für alles, was der Fall ist (auch im Hinblick auf Gott), ohne irgendwie zu spezifizieren, was der Fall sein soll. So entwirft er eine Sicht der natürlichen Theologie, die die Freiheit von Gottes Gnade nicht beeinträchtigt. Er behauptet allerdings, daß Gottes gnadenhaftes Handeln im Menschen den Menschen auch erreichen können muß (was fast eine Tautologie ist); daß es keine absolute Trennung der Erkenntnis- und der Seinsordnungen geben kann; daß die unvermeidliche Frage nach dem Sinn der Dinge gestellt werden muß, daß es aber keine Frage ist, auf die wir eine endgültige Antwort hätten.

Rahners Theologie fordert die gesamte theologische Welt in ihren fundamentalen Voraussetzungen heraus. Ein weiterer Beleg dafür ist sein Umbau der konventionellen Grenzen zwischen den Disziplinen – nicht nur zwischen Philosophie und Theologie, sondern auch zwischen der systematischen Theologie und den praktischen Fächern wie Pastoraltheologie und Spiritualität. Seine Analyse der Inkohärenz der herkömmlichen Sicht der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie am Anfang von „Hörer des Wortes“ ist immer noch erstaunlich aktuell.

Bleibende Herausforderung

Ein weiser alter irischer Theologe pflegte zu sagen: „In allen seinen voluminösen Werken hat Rahner in Wirklichkeit nur eine Sache zu sagen – aber es ist verrückt schwer zu benennen, was diese Sache ist.“ Man könnte diese Aussage so deuten, als sei sie Ausdruck der Spannung zwischen System und Chaos bei Rahner, zwischen der Einfachheit des einen Geheimnisses der Selbstmitteilung Gottes in der menschlichen Erfahrung und dem Pluralismus und der Ungeordnetheit der Menschen, die diese göttliche Selbst-Gabe empfangen. Aber man kann diese Aussage auch als Hinweis darauf verstehen, daß Rahner versucht, etwas zu sagen, was nicht leicht in den in der Moderne herrschenden Kanon der Rationalität paßt. Rahners „konservative“ Kritiker insistieren mit Recht darauf, daß es ein Widerspruch ist, wenn sich die Theologie den Modellen von Wahrheit und Rationalität anpaßt, die sich unabhängig vom Christentum etabliert haben. Wenn sich die Theologie wirklich auf Gott bezieht, dann muß sie das Recht beanspruchen zu bestimmen, was als Wahrheit und Rationalität gilt. Ihr Irrtum – in dem sie mit vielen übereinstimmen, die Rahner applaudieren – besteht darin, daß sie nicht sehen, daß dieses Anliegen Rahners Werk vom innersten her bestimmt. Rahners Korrektur der tridentinischen Repression war notwendig. Aber sie ist nur ein Symptom einer umfassenderen, größeren intellektuellen Leistung, die immer noch nicht voll anerkannt und rezipiert ist. Und das ist etwas, was wir alle lernen müssen, ob wir nun Rahners Muttersprache sprechen oder eine andere, weniger begrifflich verfeinerte – wie zum Beispiel das Krämer-Englisch.

ANMERKUNGEN

¹ Philosophisches Wörterbuch, hg. v. Walter Brugger (Freiburg ¹⁴1976) 244.

² Es ist bezeichnend, daß das mir zur Verfügung stehende Wörterbuch „insularity“ – im Englischen eher ein kultureller als ein geographischer Begriff – mit „Provinzialität“ übersetzt; „wir auf der Insel“ wissen wenigstens, daß es Kultur auch jenseits unserer Küsten gibt.

³ Ob diese Kultur aufrechterhalten werden kann, wenn die verschiedenen Kirchen in der anglikanischen Gemeinschaft Abstand zum britischen Erbe gewinnen, ist gegenwärtig unklar, wie die laufenden Debatten über Ordination und Homosexualität schmerhaft deutlich machen.

⁴ Vgl. B. R. Brinkman, Theology present to itself. A tribute to Karl Rahner, in: Heythrop Journal 25 (1984) 257–259. Obwohl Brinkman verhältnismäßig wenig publizierte, hat er einen wichtigen Beitrag geleistet für die Entwicklung einer katholisch-theologischen Kultur in Großbritannien; vgl. A. H. T. Levi, The Heythrop Journal (1960–1966). From In-House-Review to International Journal, in: The Heythrop Journal 37 (1996) 250–258.

⁵ Eine glänzende Analyse bietet J. W. O’Malley, Reform, Historical Consciousness, and Vatican II’s Aggiornamento, in: Theological Studies 32 (1971) 573–601; Nachdruck in: ders., Tradition and Transition. Historical Perspectives on Vatican II (Wilmington 1989) 44–81.

⁶ K. Rahner, Theological Investigations, Bd. 1 (London 1961). Von C. Ernst (1924–1977), einem bedeutenden, viel zu früh verstorbenen Theologen gibt es eine Sammlung seiner Aufsätze: Multiple Echo. Explorations in Theology, hg. v. F. Kerr u. T. Radcliffe (London 1979). Es lohnt sich, die letzte Fußnote der

immer noch nützlichen Einführung von Ernst zu zitieren: „Es war mir ... eine besondere Freude, als Dominikaner mitzuhelfen, ein so bedeutendes Mitglied der Gesellschaft Jesu in England besser bekannt zu machen.“

⁷ Wichtige Pionierarbeit leistete Andrew Tallon, zum Beispiel in seiner Einleitung zu der (nicht sehr zufriedenstellenden) Übersetzung von „Hörer des Wortes“ durch Joseph Donceel (Hearer of the Word, New York 1994, IX–XIX), mit Hinweisen auf frühere und detaillierte Artikel in Fachzeitschriften.

⁸ Diese Formulierung stammt aus einer Kapitelüberschrift in: W. V. Dych, Karl Rahner (London 1992) 18.

⁹ In meinen eigenen „Übersetzungsversuchen“ Rahners hielt ich es gelegentlich für gerechtfertigt, „Erfahrung“ mit „experiential realisation“ oder sogar mit „insight“ wiederzugeben. Bei dem Verb „erfahren“ gibt mein Wörterbuch das Beispiel: „Wenn der Chef das erfährt“, was ein weit kognitiveres Verb als „experience“ fordert. ¹⁰ Vgl. Dych (A. 8).

¹¹ A world of grace. An introduction to the themes and foundations of Karl Rahner’s Theology, hg. v. L. J. O’Donovan (New York 1987).

¹² H. D. Egan, The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon (St. Louis 1976).

¹³ Ders., Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life (New York 1998).

¹⁴ A. E. Carr, The Theological Method of Karl Rahner (Missoula 1977).

¹⁵ J. H. P. Wong, Logos-Symbol in the Christologie of Karl Rahner (Rom 1984).

¹⁶ J. J. Bacik, Apologetics and the eclipse of mystery. Mystagogy according to Karl Rahner (Notre Dame 1980).

¹⁷ C. A. Callahan, Karl Rahner’s spirituality of the pierced heart. A reinterpretation of the devotion to the sacred heart (Lanham 1985).

¹⁸ R. Lennan, Ecclesiology of Karl Rahner (Oxford 1995). Lennan ist Australier. Daher zeigt sein Werk den Stand der Rahner-Kenntnis außerhalb der britischen Inseln. Ein wichtiger früherer Autor über Rahner, der Jesuit J. P. Kenny, war ebenfalls Australier: The Problem of Concupiscence. A Recent Theory of Professor Karl Rahner, in: Australasian Catholic Record 29 (1952) 290–304; 30 (1953) 23–32; Reflections on Human Nature and the Supernatural, in: Theological Studies 14 (1953) 280–287. Beide Artikel werden von Rahner in den Fußnoten von Bd. 1 seiner „Schriften zur Theologie“ genannt.

¹⁹ D. Marmion, A Spirituality of everyday faith. A theological investigation of the notion of spirituality in Karl Rahner (Löwen 1998).

²⁰ „Cherry-picking“ (Kirschen pflücken) ist eine Metapher: Man nimmt (pickt) eine Idee von Rahner (heraus), ohne den weiteren Zusammenhang zu beachten, genauso wie man ein schönes Obst vom Baum pflückt, ohne den Baum und die organischen Verbindungen zwischen der Frucht und den anderen Teilen des Baums zu bedenken.

²¹ Zwei Beispiele eines in der deutschsprachigen Welt nur allzu bekannten Typs: W. C. Spohn, The reasoning Heart. An american approach to christian discernement, in: Theological Studies 44 (1983) 30–52; B. D. Marshall, Christology in conflict. The identity of a Saviour in Rahner and Barth (Oxford 1987).

²² Wiederum zwei Beispiele: G. D’Costa, Theology and religious pluralism. The challenge of other religions (Oxford 1986); M. Barnes, Religions in conversation. Christian identity and religious pluralism (London 1989).

²³ K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 1 (Einsiedeln 1956) 169–222, 169.

²⁴ Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages, in: HerKorr 28 (1974) 77–92, 84.

²⁵ G. Vass, Understanding Karl Rahner (London 1985 ff.).

²⁶ Ders. (A. 25) Bd. 2 (London 1985) 12.

²⁷ Ein Buch von Kilby ist im Erscheinen begriffen (New York). Vgl. vorerst K. Kilby, Philosophy, Theology and foundationalism in the thought of Karl Rahner, in: Scottish Journal of Theology 55 (2002)

127–140. Kilby tritt für eine „nicht-fundamentalistische“ Lektüre Rahners ein und behandelt diese Theologie „als logisch unabhängig von seiner Philosophie“ (127, Zusammenfassung).

²⁸ Ph. Endean, Karl Rahner and Ignatian spirituality (Oxford 2001).

²⁹ A. E. Carr, Theology and experience in the thought of Karl Rahner, in: Journal of Religion 53 (1973) 359–376, 375f.

³⁰ H. U. v. Balthasar, Current trends in catholic theology and the responsibility of the Christian, in: Communio 1 (1978) 77–85, 80. Meines Wissens ist dieser Artikel nie auf Deutsch erschienen.

³¹ F. Kerr, Theology after Wittgenstein (Oxford 1986).

³² K. Rahner, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15 (Zürich 1983) 373–408, 378.

³³ Zumindest seit den Studien von Hubert Jedin über das Konzil von Trient ist allgemein anerkannt, daß diese Entwicklung zu einem großen Teil eher im Katholizismus des 16. Jahrhunderts wurzelt als in der Reaktion auf die Reformation. Aber der Begriff „Gegenreformation“ gibt ziemlich genau den Grundton der offiziellen Theologie von der Gnade und der Kirche und überhaupt das institutionelle Gepräge wieder, wie es sich im Katholizismus des 20. Jahrhunderts findet.

³⁴ Man könnte den Vergleich auf die Theologen des liberalen Protestantismus ausdehnen, obgleich es sein könnte, daß Karl Barth sowohl Kritikern wie Verteidigern vorgeworfen hätte, das Denken Schleiermachers zu sehr zu simplifizieren – eine Parallel zu den Mustern der Diskussion über Rahner.

³⁵ Wichtiges Material über Rahners Erfahrungen in Wien während des Zweiten Weltkriegs in: K. H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Eine Biographie (Freiburg 1994) 159–177.

³⁶ Ich beziehe mich hier auf eine aktuelle englischsprachige Bewegung, angeführt von dem Anglikaner John Millbank, früher in Cambridge (England), jetzt an der University of Virginia in Charlottesville (USA).

³⁷ K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners (Freiburg 1974).

³⁸ N. Schwerdtfeger, Gnade u. Welt. Zum Grundgefüge von Rahners Theorie der „anonymen Christen“ (Freiburg 1982) bes. 150–160; Endean (A. 28) 56–59; R. A. Siebenrock, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in: Theologie aus der Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, hg. v. M. Delgado u. M. Lutz-Bachmann (Berlin 1994) 34–71; P. Rulands, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der *natura pura* bei Karl Rahner (Innsbruck 2000); ders., Das übernatürliche Existential. In der Taufgnade begründeter Beginn der Gleichförmigkeit des Menschen mit Christus. Ein neuer Blick auf die Genese eines Grundaxioms Karl Rahners, in: ZKTh 123 (2001) 237–268.

³⁹ Vgl. dazu P. Rulands, Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie, in: A. R. Batlogg u.a., Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven (Mainz 2003) 161–196; ders. u. W. Schmolly, „Der Heilswillie Gottes berührt uns in Christus Jesus und der Kirche“: Die erste Gnadenvorlesung, in: ebd. 106–143.

⁴⁰ Eine englischsprachige Studie, die dem hier Dargelegten sehr nahe kommt: T. M. Kelly, Theology at the void. The retrieval of experience (Notre Dame 2002). Kelly kommt durch sorgfältige vergleichende Lektüre von Rahner, Schleiermacher, Wayne Proudfoot, George Lindbeck und dem Literaturtheoretiker George Steiner zu seiner Position.

⁴¹ K. Rahner, Zur Theologie der Weihnachtsfeier, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 3 (Einsiedeln 1956) 3–46, 40. ⁴² Ebd. 39.

⁴³ K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4 (1960) 51–99, 60f.

⁴⁴ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Freiburg 1976) 125f. = ders., Sämtliche Werke, Bd. 26 (Freiburg 1999) 119f.

⁴⁵ K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses (A. 43) 67f.

⁴⁶ K. Rahner, Warum bin ich heute ein Christ?, in: SW 26 (A. 44) 489–497, 491.