

ebene hervor, z. T. nehmen sie — etwas systemwidrig — Ausländer als Mitglieder auf. Die Wanderungspolitik wurde bisher ausschließlich von der Exekutive gemacht. Die letzte Regierungserklärung des Bundeskanzlers hat neue Akzente gesetzt und ein Gesamtkonzept in Aussicht gestellt. Von letzterem ist bisher eine Art *Sofortprogramm* sichtbar geworden, wobei die Wanderung als Dauerproblem erkannt ist: 1. Regulierung des Zustroms ausländischer Arbeitnehmer in Verdichtungsgebiete mit einer Plafondierung für diese (Infrastrukturproblem); 2. Prüfung der Unterkünfte in jedem Fall der Vermittlung; 3. Erhöhung der Vermittlungsgebühr auf 1000.— DM; 4. Stufenweise Festigung des Aufenthaltsrechts mit Dauer des Aufenthalts durch Änderung der Verwaltungsvorschriften; 5. Beibehaltung des Integrationskonzepts; 6. Förderung der Investitionen in den Heimatstaaten. Abgelehnt werden *Zwangsrotation* und Gesamtplafondierung. Eine Wirtschaftsabgabe wird erwogen. Wegen der Ölkrise wurde am 23. November 1973 ein Anwerbestopp verfügt.

Inwieweit in einem Bundesstaat der Verfaßtheit der Bundesrepublik grenzüberschreitende Vorgänge wie die Wanderungsbewegung vom Bund steuerbar sind, steht dahin. Denn die Maßnahmen im Infrastruktursektor, Ausländerrecht und Kulturbereich sind nicht Bundesangelegenheiten. Sonstige grenzüberschreitende Vorgänge, wie Währungsfragen, Verteidigung, Außenpolitik mit auswärtiger Kulturpolitik, Entwicklungspolitik, Europapolitik sind auch

in der instrumentalen Phase vom Bund aus betreibbar. Könnte es sein, daß unsere Verfassung einer millionenfachen Wanderung nicht Rechnung trägt?

Aus der Diskussion um die zentralen Begriffe Rotation, Integration auf Zeit, Eingliederung schält sich heraus: Die meisten gesellschaftlichen Gruppen, der Bund und die meisten Länder lehnen die erzwungene Rotation aus wirtschaftlichen und menschlichen Gründen ab, wenigstens für die anwesenden Ausländer. In der Politik wird die *Integration auf Zeit* propagiert, welche viele als Unsinn erklären. Gemeint ist wohl: Es soll eine Anpassung oder Einpassung in unsere Gesellschaft durch Erlernung der Sprache, Eingliederung in unser Schulsystem, Nichtbildung der gefürchteten Gettos derart erfolgen, daß der Wille zur Heimkehr möglichst erhalten bleibt. Das bedeutet aber, daß man den Aufenthalt nicht zu interessant machen und absichern darf. Die Folge ist die eingeplante Unsicherheit (Ausländerrecht) sowie die Beibehaltung einer notdürftigen infrastrukturellen Versorgung. Wer das durchhält, soll (angeblich) bleiben dürfen. Sind das zu viele (man schätzt derzeit 15% der jeweils neu Kommenden), wird man zur Rotation schreiten oder offen eine Einwanderungspolitik mit Kontingenten und Assimilation betreiben müssen. Der Preis dieser defacto-Einwanderung ist, daß wir nicht bestimmen, wer bleibt (keine Einwanderungsbehörde). Bedenklicher ist, daß die künftigen Mit-Staatsangehörigen sich fast ohne Hilfen, z. T. mit Gesundheitsschäden, mit oft nicht voll integrierten Angehörigen, den Platz unter uns erkämpfen müssen. *Herbert J. Becher*

Interview

Gnade als Mitte menschlicher Existenz

Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages

Am 5. März 1974 wird Karl Rahner, wohl der bekannteste und bedeutendste deutschsprachige katholische Theologe der letzten Jahrzehnte, 70 Jahre alt. Am 5. März 1904 in Freiburg im Breisgau geboren, war er von 1937 bis 1964 (nach längerer Unterbrechung nach der Besetzung Österreichs durch die Nazis) Dozent und ab 1949 Professor für Dogmatik in Innsbruck, von 1964—1967 Nachfolger von Romano Guardini auf dem Lehrstuhl für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München und von 1967 bis 1971 Professor für Dogmatik an der Universität Münster. Zu den

großen Leistungen des Theologen Rahner gehört neben seinen wissenschaftlichen Einzelpublikationen (am breitesten zusammengefaßt in den „Schriften zur Theologie“, bisher 11 Bände) und seinen spirituellen Schriften seine ungewöhnlich umfangreiche und fruchtbare lexikographische Arbeit (als Herausgeber des „Lexikons für Theologie und Kirche“, von „Sacramentum Mundi“ usw.). Das folgende Gespräch, das kurz vor Weihnachten in München aufgenommen wurde, war bestrebt, einige beherrschende Grundzüge Rahnerischer Theologie wie auch deren denkerisch-spirituellen Antriebe sichtbar zu machen und we-

nigstens exemplarisch auf den Zusammenhang seiner Theologie mit der konziliaren und nachkonziliaren Kirche einzugehen. Dadurch erklärt (und rechtfertigt) sich der Umfang des Gesprächs.

HK: Herr Professor Rahner, wenn Sie nach gut vierzig Jahren Forschens und Lehrens, Schriftstellerns, Beratens und Predigens in Theologie und Kirche wenigstens in einigen Streifzügen eine Art Zwischenbilanz zu ziehen hätten, was würde dann per Saldo an Einsicht und Erfahrung positiv wie negativ ganz vorne stehen?

Rahner: Ob dies eine Zwischenbilanz wird, ist sehr zu bezweifeln, denn wenn schon eine Bilanz zum 70. Geburtstag gemacht wird, dann ist das doch schon mehr oder minder, wenn überhaupt eine Bilanz, eine Endbilanz, soweit ein Mensch in seinem Leben überhaupt eine solche machen kann . . .

HK: . . . Trotzdem sollten wir es bei einer Zwischenbilanz belassen. Ein deutscher Professor befindet sich mit siebzig zwar nicht mehr aktiv im Lehrbetrieb, aber dieser war doch wohl immer nur ein, wenn auch wichtiger, Teil Ihrer Tätigkeit. Sie bewegen sich weiterhin mitten in der theologischen Arbeit; neue Publikationen — wir denken an eine „*Quaestio disputata*“ über das Amt — stehen vor dem Erscheinen; andere, größere Projekte werden folgen. Sie stehen noch aktiv im kirchlichen Zeitgeschehen, und sicher liegt noch vieles an Manuskripten und privaten Mitschriften in den Schubladen, was veröffentlichungsbedürftig ist . . .

Rahner: Ach nein, ich bilde mir nicht ein, jetzt mit siebzig Jahren noch Bäume ausreißen zu können oder etwas ganz anderes in der Theologie zu machen, als ich bisher gemacht habe. Ich habe zwar noch vor, meine Vorlesungen, vorläufig betitelt „Einführung in den Begriff des Christentums“, die ich ursprünglich in München und später auch in Münster gehalten habe, herauszugeben. Wenn das noch gelingen sollte, was längst nicht sicher ist, dann ist ganz bestimmt Schluß. Und eine Zusammenfassung der Theologie, die andere, nicht ich, die „meine“ nennen, kann eigentlich auch nicht sehr viel anderes enthalten als das, was jemand, der sich in „meine“ Theologie vertieft hat, auch ohne diese „Einführung in den Begriff des Christentums“ schon weiß. Also ist es doch mehr oder weniger eine Schlußbilanz. Wenn Sie mich aber nach dem Saldo fragen . . .

„Theologie in einer seriösen, auch kirchlich verantwortbaren Weise“

HK: . . . Nach der Herkunft, den Erfahrungen und den Wirkungen Ihrer Theologie, und wir möchten von Anfang an mitbedenken, daß es alles in allem doch um sehr

viel mehr geht als „nur“ um Theologie, denn Ihre Art Theologie zu treiben war wohl von Anfang an und in den späteren Jahren mit wachsendem Engagement als ein Stück Glaubens- und Kirchenreform anzusehen . . .

Rahner: Ja, dann bin ich mit einer solchen Frage nochmals überfragt. Sehen Sie, wenn ich eine Theologie betrieben hätte, die wirklich von vornherein auf ein ganz bestimmtes Ziel losgesteuert wäre, dann könnte man hinterher natürlich fragen: Ist dieses Ziel erreicht? Wieweit ist es erreicht? Wieweit ist man hinter dem Ziel zurückgeblieben? Aber wenn es eine solche „Planung“ gar nicht gegeben hat, wenn man sich einfach dem Lauf des Lebens und den Anforderungen des Tages überlassen hat, wenn man nicht einmal sehr viele größere zusammenhängende Arbeiten herausgebracht, sondern — von der lexikographischen Arbeit abgesehen — vornehmlich kleine Einzelarbeiten veröffentlicht hat, dann ist es doch sehr schwer von einem Saldo, positiv wie negativ, zu sprechen. Wieweit meine Theologie richtig ist, wieweit sie dem Christentum, der Kirche, dem religiösen Leben der Menschen in irgendeinem Umfange dienlich war, das müssen doch letztlich andere beurteilen . . .

Wenn ich in dieser Richtung überhaupt etwas sagen soll, dann kann ich eigentlich nur wiederholen, was ich vor kurzem einmal vor Mitgliedern des Ordens *Pour le mérite*, wo ich über Erfahrungen mit „meiner“ Theologie zu sprechen hatte, zu sagen versuchte. Es war im wesentlichen ein Gedanke: Daß ich Theologie in einer seriösen, auch kirchlich verantwortbaren Weise treiben wollte, aber daß ich absolut nicht vorausgewußt habe und vorauswissen konnte, was eigentlich daraus werden würde. Man ist ein Theologe, es stößt einem diese oder jene Frage auf, etwa wie verhalten sich Papsttum und Bischofsamt zueinander oder was ist ein Sakrament? Was ist Gnade? Von seiner ganz simplen Schul- und Professoren Aufgabe her kommen einem x theologische Fragen über den Weg gelaufen, darüber schreibt man einen Artikel, denkt sich mehr oder weniger Vernünftiges dazu und veröffentlicht es, aber wieweit das nun in das öffentliche Bewußtsein der Kirche eingeht, dieses verändert oder vorantreibt, das sind Fragen, die man sich im großen und ganzen nicht stellt . . .

HK: Im voraus mag das so sein, aber wie sehen Sie heute in einigem Abstand zum Konzil und zur unmittelbaren Nachkonzilszeit, in der Rahnerische Theologie sich über Deutschland hinaus zweifellos am breitesten durchgesetzt hat, Wirkungen und Rückwirkungen in Deutschland und in der Gesamtkirche?

Rahner: Auch darüber muß ich, glaube ich, das Urteil im wesentlichen anderen überlassen. Selbstverständlich inauguriert man gewisse Dinge, aber ihre Fernwirkungen sind eben jeweils nicht vorauszusehen. Sie, nicht ich, werden sagen, meine Theologie habe für das theologische und damit auch für das religiöse Leben der Kirche eine gewisse

Bedeutung gehabt, und Sie werden ihre Bedeutung, wie Sie eben angedeutet haben, als relativ hoch einschätzen. Dennoch werden die Urteile darüber vermutlich gegensätzlich ausfallen. Die einen werden sagen, ich habe etwas Kolossales inauguriert, und sie werden das positiv beurteilen. Andere werden sagen, ich habe Dinge angestoßen, die zur Verwirrung, zum Durcheinander oder auch nur zum Pluralismus in der Kirche geführt haben. Ob die einen oder die anderen mehr recht haben, ist nochmals eine andere Frage. Aber all das konnte ich nicht voraussehen. Schon daß ich mit dem Konzil in Zusammenhang gebracht wurde, war mehr oder weniger Zufall; ich konnte ja nicht einmal voraussehen, daß ein Konzil überhaupt stattfinden würde. Und ich bin weiß Gott nicht Theologe geworden, um als theologischer Erneuerer oder Prophet oder als Inaugurator einer neuen theologischen Periode aufzutreten. Ich bin Jesuit, ich bin Priester, ich bin Ordensmann, ich hatte Vorlesungen zu halten. All die Dinge, mit denen ich zu tun hatte, interessieren mich, ich war mit Geist und Herz, wenigstens im großen und ganzen, dabei. Wie andere habe ich Dinge gesagt, vertreten und propagiert, die ich für richtig halte und die es hoffentlich im großen und ganzen auch waren und sind, aber es ist eben das Merkwürdige, daß man die Fernwirkungen weder absehen konnte noch absehen wollte und sie zum Teil natürlich auch nicht wünschte.

HK: Obwohl die Kirche und ihre Verkündigung, wenn nicht gar der eigentliche Motor, so doch sicher der ständige Bewegungsraum Ihres theologischen Denkens und Wirkens war, blieben Ihnen Konflikte mit dem kirchlichen Lehramt nicht erspart. Ihre Studie über die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel, zur Zeit der Verkündigung des Dogmas durch Pius XII. verfaßt, durfte nicht veröffentlicht werden. Noch am Vorabend des Konzils wurde eine römische Vorzensur verhängt. Wie sehen Sie unter diesem Gesichtspunkt Ihre Erfahrungen?

Rahner: Auch dazu kann ich weder positiv noch negativ etwas besonders Aufsehenerregendes sagen. Mir kommen wenigstens hinterdrein, aber im Grunde genommen war dies wohl schon während der Ereignisse so, die Schwierigkeiten, die ich mit Rom und mit anderen Theologen hatte, die römische Vorzensur und ähnliche Dinge, doch als etwas vor, was über den Rahmen des von vornherein zu Erwartenden eigentlich nicht hinausgegangen ist. Ein Theologe, der nicht gerade nur die allerselbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten wiederholt, der dies und jenes auf eigene Rechnung und Gefahr zu denken versucht, der kann ja von vornherein nicht erwarten, daß das alles im Kreis der Mitmenschen, der Kirche, ohne alle Schwierigkeit vor sich geht. Ich hoffe, daß dies nicht bloß Alterseuphorie ist oder die Serenität im Rückblick eines alten Mannes ist, aber ich kann auch das, was ich in dieser Hinsicht an Negativem erfahren habe, nicht so empfinden, als ob dies sehr dramatisch gewesen wäre. Wenn ein höherer Beamter am Ende seines Lebens Rückschau hält, dann

werden Sie es auch selbstverständlich finden, daß er einmal eine große Chance hatte, daß er aber auch angezweifelt wurde, daß er Gönner hatte, aber natürlich auch Gegner . . .

„Die Philosophie stand von Anfang an im Dienste der Theologie“

HK: Ihre ursprüngliche Sache war, wenn wir das einmal so vergrößert sagen dürfen, mehr die Philosophie als die Theologie. War der volle Überstieg in die Theologie nach ihrem philosophischen Zusatzstudium in Freiburg bei Martin Heidegger und der Ablehnung ihrer philosophischen Dissertation, die als „Geist in Welt“ (Innsbruck 1939) bis heute eines Ihrer klassischen wissenschaftlichen Werke geblieben ist, für Sie eine echte Zäsur oder ist es nicht vielmehr so, daß die Philosophie ein Grundantrieb, wenn nicht ein Grundzug, eine Art *conditio sine qua non* ihrer Theologie geblieben ist?

Rahner: Da muß ich, glaube ich, unterscheiden zwischen dem, was ich von Anfang an war, dachte und wollte, und dem konkreten Metier, das meine Ordensoberen für mich als Lebensaufgabe vorgesehen hatten. Es ist wahr, daß ich bis zum Jahre 1936, also durch etwa vierzehn Jahre meines Jesuitendaseins, dazu bestimmt war, im früheren Berchmanskolleg in Pullach Geschichte der Philosophie zu dozieren. Ich hätte dies auch durchaus gerne gemacht und hatte während der Studienjahre auch irgendwie in diese Richtung geblickt und in diese Richtung studiert: Ich wurde wegen dieser „Destination“ nach Abschluß meiner theologischen Studien mit *Johannes B. Lotz* nach Freiburg geschickt, wo wir das Glück hatten, *Martin Heidegger* als Lehrer zu haben. Ich hatte mich auch schon während meines Philosophiestudiums im Orden relativ viel mit der damals ganz neuen Philosophie von *Joseph Maréchal* beschäftigt. So hatte ich mir aufgrund dieses Studiums und dieser „Destination“ einen gewissen Fundus von philosophischen Methoden und Grundstrukturen philosophischen Denkens angeeignet, das nicht unerheblich von Maréchal und Heidegger geprägt war. Ohne jemals Philosophieprofessor gewesen zu sein, wurde ich dann von meinen Oberen „umdestiniert“. Dies hatte aber nichts mit einer Zäsur zu tun, gleichsam als ob ich bis dahin nur Philosoph gewesen und dann ganz auf die Theologie umgesselt wäre, sondern daß ich 1937 Dozent für Dogmatik in Innsbruck wurde, war das Ergebnis von rein praktischen, von Personalnotwendigkeiten diktierten Entscheidungen. Ein spektakulärer Übergang von der Philosophie in die Theologie hat nicht stattgefunden, schon deswegen nicht, weil ich mich auch während meiner Ordensstudien in Valkenburg wirklich für theologische Fragen, vor allem für spirituelle Theologie und Frömmigkeitsgeschichte, für patristische Mystik und auch für Bonaventura interessiert und auch eine kleine, miserable, aber nach damaligen Maßstäben genügende theologische Dissertation fabriziert

hatte. Aber eine Zäsur gab es auch deswegen nicht, weil meine Philosophie, von der von Ihnen genannten Freiburger Dissertation einmal abgesehen, eigentlich von Anfang schon von „Hörer des Wortes“ (München 1941) an ganz im Dienste meiner theologischen Arbeit stand. Ich könnte Ihnen deswegen jetzt nicht sagen, was, abgesehen von einigen letzten Grundstrukturen, während der weiteren Jahre aus meiner Philosophie geworden ist. Schon bei Heidegger würde ich unsicher. Ich weiß nicht, ob bei mir noch im Ernst von ihm etwas zu entdecken ist außer solchen ganz abstrakten philosophischen Strukturen, die man vielleicht auf den problematischen Nenner einer wie immer gearteten transzendentalen Fragestellung bringen kann.

HK: Sie sagen, philosophisches Denken stehe seit je im Dienste Ihrer Theologie. Gilt nicht auch umgekehrt, daß Ihr philosophisches Denken, als von Kant, von Joseph Maréchal und Heidegger geprägte Transzendenzphilosophie, gerade auch die Eigenart Ihrer Theologie ausmacht? Überblickt man nun die theologische Landschaft der letzten 15 Jahre, so kann man feststellen, daß im Gegensatz zu einem allgemein konstatablen philosophisch-spekulativen Defizit in der Theologie sich gerade Ihre Theologie durch eine große metaphysische Aussagekraft auszeichnet. Umgekehrt sieht sich dieselbe Theologie dem Vorwurf ausgesetzt, sie sei spekulativ verengt. Rahner, so heißt es, vernachlässige das Geschichtliche einer Offenbarungstheologie, er habe kein richtiges Verhältnis zur historisch-kritischen Theologie...

Rahner: Ja gut, Sie haben ganz recht. Meine Theologie hat in dieser Beziehung eine Eigenart. Man kann diese Eigenart, ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, auch durchaus negativ qualifizieren. Man kann sagen, im eigentlichen Sinn bin ich nie Exeget gewesen, nur in einem ganz begrenzten Sinn habe ich dogmen- und theologiehistorische Arbeiten geliefert. Ich gebe also gerne und ausdrücklich zu, daß meine Theologie in dieser Hinsicht Grenzen hat. Sie ist denkerische Reflexion auf jene Daten, die im allgemeinen Glaubensbewußtsein und in der allgemeinen Schultheologie schon gegeben sind. Ich möchte sagen, ich habe weder aus Augustinus, noch aus Pascal noch aus Thomas in historischer Methode neue Daten, Einsichten und Tendenzen eruiert, die ich zunächst hätte darstellen und über die ich dann weiter hätte reflektieren müssen. Insofern ist meine Theologie Reflexion auf Daten, die in einer ordentlichen scholastischen Schultheologie immer schon aktuell greifbar waren. Ich habe zwar, wie Sie wissen, auch einen ganzen 500seitigen Band über bußgeschichtliche Fragen der Patristik beigesteuert, der erst jetzt (als Bd. XI der „Schriften zur Theologie“) herausgegeben wurde. Aber das ist, das gebe ich gerne zu, nicht sehr typisch. Hans Küng hat mir deshalb schon mehrmals, glaube ich, vorgeworfen, daß ich im Unterschied zur Tübinger Schule, die er zu repräsentieren vermeint, kein historischer Theologe sei, sondern spekuliere.

„Heraususpüren, was an Virulenz und Dynamik in der Schultheologie steckt“

HK: Seit Beginn der Unfehlbarkeitsdebatte gibt es wohl so etwas wie eine fakultäten- und theologiegeschichtlich gesehen späte „Konfrontation“ zwischen der Innsbrucker neuscholastischen Tradition und der Tübinger Schule. Aber Rahner ist wohl nicht nur durch neue Lehrstühle längst über Innsbruck hinausgegangen, und Küng ist seiner geistigen Herkunft nach (wenigstens durch einen Strang seiner Ausbildung) eher noch enger mit dem scholastischen Schulbetrieb vor allem römischer Prägung verbunden. Dennoch besteht Ihre erste und vielleicht die theologische Leistung, wie sie eben schon andeuteten, darin, die Schultheologie scholastisch-thomistischer Tradition modernen Denkstrukturen aufgeschlossen und ein Stück weit in Kategorien moderner philosophischer Rationalität übersetzt zu haben, wobei die Existenzphilosophie des frühen Heidegger Pate stand...

Rahner: Ja, aber ich würde, wenn ich mich in diesem Zusammenhang überhaupt einer Sache rühmen dürfte, sagen, das geschieht nicht dadurch, daß ein anderes Denkgebäude an die scholastische Theologie herangetragen wird, auch nicht eigentlich dezidierte und in sich gleichsam systematisch formierte Philosophie, sondern das geschieht dadurch, daß ich gewissermaßen die innere Virulenz und die innere Dynamik, die in der Schultheologie steckt, heraususpüren versuchte. Aber auch das ist nicht absichtlich in formaler Reflexion auf eine bestimmte Methode geschehen, sondern nur faktisch. Die Schultheologie bietet in sich selbst so viele Probleme und soviel Dynamik, um sie an ihr selbst weiterentwickeln zu können und dann auch in einem gewissen qualitativen Sprung so sehr sie selbst zu überbieten, daß man auch als ganz simpler Schultheologe erheblich weiterkommen kann.

HK: Sie haben vorhin die Tübinger Schule erwähnt und selbst eine faktische, wenn auch nicht beabsichtigte Distanz zur kritischen Exegese und zur kritisch-historischen Theologie insgesamt erkennen lassen. Liegt die Zukunft der katholischen Theologie gerade auch im Blick auf ihre ökumenische Bewährungsprobe wenigstens im deutschen Sprachraum aber nicht gerade in einer dynamischen Vermittlung, um nicht zu sagen Versöhnung, zwischen einer (in ihrer inneren Dynamik) mit modernen hermeneutischen Mitteln weiterentwickelten Schultheologie und der kritisch-historischen Forschung unter Einschluß einer (auch) entmythologisierenden, aber nicht zum Selbstzweck werdenden Exegese?

Rahner: Aber natürlich! Selbstverständlich ist nichts zu sagen gegen wirklich lebendige Exegese, die über das rein Philologische in der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift hinaus von den Anstößen des Textes selbst her lebendige Theologie treibt, gleichgültig ob das geschieht wie bei Schlier, bei Schnackenburg oder bei Vögtle. Selbstver-

ständig gibt es das, muß es das geben, und ich möchte mich höchst distanzieren von dem Vorwurf, ich würde so etwas für sekundär oder gar für überflüssig halten. Und grundsätzlich gilt dasselbe auch für die gesamte historische Theologie. Man soll wieder und wieder nachsehen, was bei Origenes, bei Irenäus, bei Augustinus, bei Thomas, bei Bonaventura und vielleicht auch bei Suárez steht. Man soll da mit neuen Augen hinschauen und entdeckt dann vielleicht theologische Dinge, die auch in der Geschichte der Theologie und des kirchlichen Bewußtseins da sind, sich aber nicht deutlich genug im schulmäßigen theologischen Gesamtbewußtsein der Kirche zu Wort melden. So etwas durch historische Arbeit zu entdecken und lebendig zu machen und in das heutige kirchliche, ökumenische und menschliche Gesamtbewußtsein einzubringen, ist selbstverständlich eine Aufgabe, die allen Respekt verdient. Nur nehme ich für mich das Recht in Anspruch, so etwas nicht oder weniger reflex zu tun und selbst nicht viel mehr zu betreiben als die Entbindung jener inneren Dynamik, die auch noch in der landläufigen, scheinbar steril gewordenen, in einem nicht besonders guten Sinn homogenisierten Schultheologie steckt.

HK: Wie aber könnte es Ihrer Meinung nach zu einem fruchtbaren Zueinander zwischen beiden „Theologien“ kommen?

Rahner: Nun, da die Unmöglichkeit eines absoluten Systems eine Grundüberzeugung meiner Anthropologie ist, werde ich der letzte sein, der ein Rezept dafür hätte. Wenn aber die historische Theologie bei aller Relativität und auch Fragwürdigkeit des aus früheren Epochen Überkommenen sich um genügend Respekt vor der theologischen Substanz der früher Lebenden bemüht, dann ist schon viel erreicht. Manche historischen Arbeiten sind heute in einer einseitigen Weise kritisch und lassen zu wenig vom Enthusiasmus des Schülers gegenüber den Meistern erkennen. Mit der Kritikfähigkeit müßte auch wohl die Lernbereitschaft wieder wachsen.

HK: Sie sehen also in der Erschließung der inneren Dynamik der scholastischen Schultheologie ein Stück weit Ihr eigentliches Metier. Aber stecken hinter diesem Metier nicht Antriebskräfte und Ziele, die wesentlich darüber hinausgehen? Ist nicht neben der philosophisch-spekulativen Dynamik Ihrer Theologie das spirituelle Anliegen ebenso deutlich am Werk? Um es auf eine sehr vereinfachte Formel zu bringen: Ist neben dem in den Kategorien heutiger Philosophie der Existenz und auch heutiger Existenz Erfahrung interpretierten theologischen Meister Thomas der „nichttheologische“ Meister Ignatius mit seiner Spiritualität der Omnipräsenz Gottes und seinem theologischen Entscheidungsethos für Ihre Theologie bis hinein etwa in moraltheologische Grundsatzfragen (z. B. Berechtigung und Grenzen einer Situationsethik) nicht ebenso maßgebend?

Rahner: Ganz gewiß! Ich würde durchaus unterscheiden zwischen dem, was ich gemacht habe — und das ist ungefähr das, was ich bisher zu beschreiben versuchte —, und der eigentlichen Dynamik, die diese Arbeit in Betrieb setzte. Ganz allgemein und ganz schlicht würde ich sagen, ohne zu wissen, ob das ein Lob oder ein Tadel ist, ob das Grenzen oder Vorzüge meiner Theologie sind: Hinter allem, was ich tat, stand ein sehr unmittelbares seelsorgliches und spirituelles Interesse. Und da möchte ich hinzufügen, daß ich hoffe, der Ignatianischen Spiritualität meines Ordens einigermaßen treu geblieben zu sein. Was ich zu meinem Orden am 31. 8. 73 in der FAZ geschrieben habe, ist ein Thema, das mir sehr am Herzen liegt, auch wenn ich jetzt hier dazu nicht mehr viel sagen kann. Nur ganz nebenbei: als Ignatius von der Wahl Pauls IV. hörte, zitterten ihm, wie er sagte, alle Knochen im Leib. Man kann also ein Jesuit sein, der das Petrusamt wie je zu den unaufgebbaren Wirklichkeiten der Kirche zählt und der dennoch Rom gegenüber kritisch ist und das auch sagen darf.

„Das Recht, reflektierender und seinen Dilettantismus noch einmal einkalkulierender Dilettant zu sein“

HK: ... Könnte man also sagen: ein sehr ursprüngliches und allseitig durchschlagendes Interesse und Bemühen um eine seelsorgliche Vermittlung von Theologie, Spiritualität und Frömmigkeit?

Rahner: Ich würde sagen, mich haben, ohne daß das ein reflexes Programm gewesen wäre, von Anfang an in der Theologie die Fragen beschäftigt, die für ein seelsorgliches, kirchliches und persönliches religiöses Leben von Bedeutung sind. Ich habe wenigstens in den frühen Jahren sehr viel gepredigt, in Innsbruck durch zehn Jahre hindurch fast jeden Sonntag. Ich habe ziemlich oft Exerzitien gegeben, was ich heute leider aus äußeren, technischen Gründen nicht mehr so sehr kann. Ich betrachte, wenn ich es einmal so sagen darf, meine frommen Sachen, „Das kleine Kirchenjahr“, die „Worte ins Schweigen“, das Büchlein „Von der Not und dem Segen des Gebetes“, die Bände von Betrachtungen in den Ignatianischen Exerzitien und vieles Ähnliche, nicht als ein sekundäres Nebenprodukt einer Theologie, die als *l'art pour l'art* für sich da ist, sondern als mindestens ebenso wichtig wie die eigentlichen theologischen Arbeiten. Ich glaube, daß in manchen Kapiteln „Von der Not und dem Segen des Gebetes“ wenigstens ebensoviel Theologie, denkerisch mühsam bewältigte Theologie, drinsteckt wie in den sog. wissenschaftlichen Werken. Ich würde sogar einmal boshaft, aber ernsthaft, sagen, ich wollte in einem gewissen Sinn in der Theologie immer ein Dilettant sein, der nur das Recht auf diesen Dilettantismus für sich in Anspruch nimmt, auch in dem Bewußtsein, die unübersehbare Menge von wissenschaftlichen Fachproblemen,

die sich heute stellen, weder methodologisch noch sachlich bewältigen zu können. Ich habe neulich einmal zu Kollegen in München, die keine Theologen sind, gesagt: Gemessen an dem, was ein Theologe als Wissenschaftler heute im Idealfall wissen müsste, bin ich durch die vierzig Jahre meiner theologischen Arbeit zehnmal dümmer geworden. Vor vierzig Jahren war das Verhältnis zwischen dem, was ich wußte, und dem, was an Problematik, an Kenntnissen und Methoden da war, vielleicht 1:4; heute ist es wahrscheinlich 1:400. Das ergibt für mich das Recht, Dilettant zu sein und mich als solchen zu bekennen, und ich würde vielen meiner Kollegen bis zu einem gewissen Grad gerade vorwerfen, daß sie das nicht tun. Sie betreiben in einer engen, sehr spezialisierten theologischen Einzeldisziplin wissenschaftliche Arbeit; das ist sehr lobenswert; im übrigen aber sind sie dann wieder, möchte ich sagen, gute Christen und Pfarrer, die mit all den übrigen theologischen Problemen auf die Weise des x-beliebigen Christenmenschen fertig zu werden versuchen. Dies ist vielleicht ein ungerechter Vorwurf, ich gebe es gerne zu, aber er deutet doch an, worauf es mir ankommt: Ich möchte gewissermaßen der reflektierende und seinen Dilettantismus selber noch einmal einkalkulierende Dilettant sein, aber in bezug auf die letzten Grundfragen der gesamten Theologie.

HK: Ein Theologe Ihres Gewichts hat generell, von dieser oder jener Einzelfrage abgesehen, wenig „Chancen“, als Dilettant dazustehen. Läßt sich der Sachverhalt nicht auch anders formulieren? Es geht bei dieser Frage doch wohl um das Verhältnis des Universalisten zum theologischen Spezialisten, und Ihre Theologie scheint eine universalistische Tradition und Dynamik noch einmal in einer sehr einmaligen, wenn auch notwendig unabgeschlossenen Weise zum Durchbruch zu bringen.

Rahner: Man kann natürlich der Meinung sein, daß Sie das Problem etwas höflicher und weniger provozierend formuliert haben. Aber ich glaube, es ist doch nicht ganz dasselbe, was Sie sagten und was ich sage. Früher gab es unter Umständen eben doch den Universalisten, der diesen Universalismus mindestens approximativ mit den wissenschaftlichen Methoden durchführen konnte, die es damals gab und die ihn mit Recht damals verpflichteten. Heute ist natürlich eine universalistische Aufgabe gegeben, aber man muß bei allen fließenden Grenzen doch sehen, daß dieser Universalismus gar nicht mehr mit den Methoden der theologischen Spezialwissenschaften betrieben werden kann, und in dieser Situation mit meinen Mitteln theologisch und kirchlich verantwortlich zu sprechen, sehe ich eine charakteristische Note meiner theologischen Arbeit.

HK: Ohne das Problem, was sicher notwendig und auch aufregend wäre, gerade anhand Ihrer Theologie im Detail diskutieren zu können, könnte einen in diesem Zusammen-

hang die Sorge umtreiben, ob die Vermittlung des Universalen über die und zwischen den theologischen Einzeldisziplinen in Zukunft überhaupt gelingen kann, aber auch, wieweit es einen Universalismus Ihrer Prägung geben wird, und wenn es einen theologischen Universalismus nicht oder in nicht mehr ausreichendem Maß geben wird, ob dann nicht die Einheit der Theologie und damit über einen Prozeß abstrakter Verwissenschaftlichung ihr Dienst an der Verkündigung verloren oder von neuem zurückgeht. Wir sind hier vermutlich an einem interessanten Punkt...

Rahner: Ja, dazu möchte ich, wenn ich boshaft sein darf, einmal folgendes sagen. Es gibt genügend Kollegen und auch Bischöfe, die mir unter Umständen auch mit einer gewissen Gereiztheit vorwerfen, daß ich mich ungefähr zu allem und jedem, was in Theologie und Kirche aktuell ist, zu Wort gemeldet habe. Solches Mitreden bei allem und jedem innerhalb der Kirche und des Christentums könne doch nicht gut gehen. Sehen Sie, dazu würde ich nun sagen, selbstverständlich sollen in allen Fragen die jeweils zuständigen theologischen Fachwissenschaftler mitreden und sie sollen dies mit aller Kompetenz und in allem Eifer tun. Aber das ist nicht alles, und daher kommt es wohl auch, daß, wenn ich einmal zurückblicken darf, komischerweise ich, der ich doch kein Pastoraltheologe bin, ein vier- bzw. fünfbändiges „Handbuch der Pastoraltheologie“, daß ich „Sacramentum Mundi“ herausgegeben habe, daß ich das „Lexikon für Theologie und Kirche“ als verantwortlicher Herausgeber betreut habe usw. Und nun würde ich sagen, weil es den *einen* Glauben gibt und weil der Mensch in aller unaufarbeitbaren und gar nicht adäquat integrierbaren Pluralität seiner Erkenntnisse, seiner Antriebe und seiner Situationen *einer* ist und bleibt, muß es und kann es, um Ihre Formulierung zu gebrauchen, eine universalistische Theologie geben und zwar immer. Aber es ist ebenso meine Meinung, daß es, ohne deswegen die Bedeutsamkeit der einzelnen theologischen Fachwissenschaften zu leugnen, eine (auch von mir nicht reflex ausgearbeitete) Methode geben muß, die wenigstens *indirekt* eine solche Einheit der Theologie erreicht, ohne den einzelnen Theologen zu zwingen, was er doch nur schwindelhaft tun könnte, als kompetenter Fachwissenschaftler vorher durch die Summe sämtlicher theologischer Einzeldisziplinen hindurchgegangen zu sein.

„Die transzendente Anthropologie charakterisiert meine Theologie“

HK: Ihr Hinweis auf den *einen* Glauben, auf den in aller Pluralität *einen* Menschen und die daraus resultierende Notwendigkeit einer theologischen Methode, die diese Einheit wenigstens indirekt erreicht, führt uns mitten hinein in den methodisch-systematischen Ansatz Rahnerischer Theologie. Grundansatz und hermeneutische

Grundkonzeption Ihrer Theologie ist, verkürzt ausgedrückt, eine transzendente theologische Anthropologie. Ihr Grundanliegen ist es, wenn wir das richtig sehen, innerhalb einer solchen Anthropologie die Verwiesenheit des Menschen auf den als absolutes Geheimnis sich selbst mitteilenden Gott (Verwiesenheit im Sinne eines „Ur-existentials“) als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Daseins, Begehrens und Handelns aufzuzeigen. Ist mit diesem Ansatz auch die Gestalt Ihrer Theologie im Kern ausgesagt?

Rahner: Vorausgesetzt einmal, daß eine Religion, die wesentlich geschichtlich ist, die geschichtlich geworden ist, auch Momente an sich trägt, die gar nicht apriorisch als notwendig deduzierbar sind, sondern als geschichtlich konkrete Fakten hinzunehmen sind, und unter der Voraussetzung, daß ich das hoffentlich auch sehe und in meiner Theologie einigermaßen realisiere, würde ich sagen, diese transzendente Anthropologie charakterisiert meine Theologie richtig. Doch möchte ich sie gar nicht als einzig mögliche absolut setzen; ich glaube durch sie nur etwas deutlicher machen zu können, was im Grunde genommen in jeder Theologie, wenn sie katholisch und richtig ist, notwendigerweise steckt. Wenn nämlich diese transzendente Anthropologie richtig gesehen und gewürdigt wird, dann hat sie, so wie sie bei mir auftritt, etwas, was vielleicht in der Schultheologie nicht deutlich genug gesehen und herausgearbeitet wurde, auch wenn ich dafür gar nicht irgendeine besondere Originalität für mich in Anspruch nehmen will, und das ist folgendes: Man hat mindestens einmal Gnade und Gnadenhilfe und Sachverhalte, die aufgrund der Gnade im menschlichen Leben gegeben sind, aufgefaßt als partikuläre, gewissermaßen regionale Wirklichkeit, die beim Sünder oder beim Ungläubigen auch schlechterdings fehlen können. Meine theologische Grundüberzeugung, wenn Sie so wollen, ist demgegenüber, daß das, was wir Gnade nennen, zwar selbstverständlich eine Wirklichkeit ist, die in einem dialogisch freien Spannungsverhältnis von Gott her gegeben, also ungeschuldet, übernatürlich ist. Aber für mich ist Gnade zugleich eine Wirklichkeit, die so sehr in der innersten Mitte der menschlichen Existenz in Erkenntnis und Freiheit immer und überall im Modus des Angebotes, im Modus der Annahme oder der Ablehnung, so gegeben ist, daß der Mensch aus dieser transzendentalen Eigentümlichkeit seines Wesens überhaupt nicht heraustreten kann. Von da aus ergibt sich erst das, was ich „anonymes Christentum“ nenne, von da aus ergibt sich auch, daß ich keine Religion, gleichgültig welcher Art, sehe, in der nicht auch Gnade Gottes, wenn vielleicht auch in einer unterdrückten und depravierten Weise gegeben wäre. Von da aus ergibt sich auch, was ich das transzendente Moment der geschichtlichen Offenbarung genannt habe.

HK: Gegen Ihre hermeneutische Grundkonzeption bzw. gegen Ihren transzendentalen Ansatz Ihrer theologischen Anthropologie gibt es insbesondere in der katholischen

wie in der evangelischen Rahnerrezeption der sechziger Jahre erhebliche Einwände. Ein Einwand, u. a. vorgetragen von Wolfhart Pannenberg in bezug schon auf „Hörer des Wortes“, geht dahin, daß bei Ihnen Transzendentalität trotz Betonung der Geschichte auf Kosten von Geschichtlichkeit gehe.

Rahner: Ich würde sagen, es gibt wenig philosophische, anthropologische und theologische Probleme, die schwerer richtig und ausbalanciert beantwortet werden können als das Verhältnis von Transzendentalität und Geschichte. Insofern bin ich gar nicht verwundert, wenn man mir nachweisen will, daß dieses schwierige Verhältnis in meiner Theologie nicht umfassend und ursprünglich genug reflektiert wird. Ich kann mir schlechterdings nicht einbilden, das letzte, adäquate und in jeder Hinsicht unanfechtbare Wort dazu gesagt zu haben. Ich bin nur davon überzeugt, daß Geschichte erst durch das, was man Transzendentalität nennt, Geschichte im Gegensatz zur Natur wird, und ich bin davon überzeugt, daß Transzendentalität nicht ein Metier des Menschen neben der Geschichte ist, sondern in der konkreten Geschichte gelebt und realisiert und in Freiheit bestimmt ist. Wenn ich also dieses grundsätzliche gegenseitige Bedingungsverhältnis zugebe, betone und unterstreiche und, so gut ich es kann, in der Theologie zur Geltung zu bringen versuche und mir das abgenommen wird, dann fällt es mir selbstverständlich auch nicht schwer einzuräumen, daß mir in der konkreten Durchführung dieser Grundproblematik Verkürzungen unterlaufen sein können.

HK: Ein anderer Einwand, der gegen Ihre transzendente Methode, vor allem gegen Ihre Erkenntnismetaphysik, wie sie in „Geist in Welt“ durchgeführt wird, aber ein bißchen auch gegen die Rahnerische Theologie insgesamt, vorgebracht wird, mündet in den Vorwurf, der Mensch bleibe bei Ihnen zu sehr auf die bloße Gegenstandswelt bezogen, das Prinzip der Interpersonalität komme zu kurz...

Rahner: Ja, das ist, glaube ich, der Vorwurf von Eberhard Simons, von Alexander Gerken und auch von anderen. Ich möchte dazu zweierlei sagen: Erstens möchte ich nicht einfach auf „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ festgelegt werden; das sind, wenn Sie so wollen, Jugendarbeiten, die durchaus eine Schlagseite haben. Zweitens handelt es sich hier doch um Sachverhalte, die, richtig verstanden, so abstrakt und formal sind, daß sie für eine inhaltliche Verdeutlichung offenbleiben z. B. durch das, was man Geschichtlichkeit, Interpersonalität nennt. Es gibt, um ein ganz anderes Beispiel zu nennen, das Widerspruchsprinzip, das, glaube ich, als abstraktes Prinzip immer und überall gilt. Aber wenn ich anfangs, dieses Prinzip auf die Trinitätstheologie oder auf die Personalität des Menschen anzuwenden, dann zeigt sich, daß es als Prinzip zwar durchaus aufrechterhalten werden kann und muß, daß es aber andererseits in der Konfrontation mit

einer gefüllteren und konkreteren Anthropologie oder Theologie erst ganz und richtig zu sich selber gebracht werden muß. 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!

„Es gibt keinen menschlichen Selbstvollzug, in dem Gnade nicht am Werk ist“

HK: In Ihrer Theologie begegnet man in vielfacher Variation aber durchgängig einer Reihe von, wie Sie sie selbst nennen, „Urworten“. Ein zentrales, „Gnade“, haben Sie eben genannt und als neu ausgesagte Mitte Ihrer transzendentalen theologischen Anthropologie beschrieben. Ein anderes auf Gott hin wie vom Menschen her wenigstens ebenso grundlegendes und unableitbares Urwort ist „Geheimnis“. Als weitere ließen sich nennen „Liebe“, „Freiheit“, vielleicht auch „Schuld“ oder gar eine solch psycho-anthropologische Aussagefigur wie „Herz“, wenn ich an Ihre spirituell-theologischen Beiträge zur Herz-Jesu-Verehrung denke. Sie sind, wenn ich das einmal in einem primitiven Vergleich so sagen darf, die Morsezeichen Rahnerischer Theologie. Die Aussagefunktion solcher Urworte ist am Beispiel Gnade bereits deutlich geworden. Wie aber ist ihr Stellenwert im Gesamt Ihrer theologischen Aussagen zu bemessen und wo findet sich gewissermaßen ihr Sitz im Leben?

Rahner: Darf ich den Gegenstand Ihrer Frage gleichfalls noch einmal an einem konkreten Beispiel verdeutlichen. Sehen Sie, Thomas hat natürlich auch einen eigenen Artikel in seiner Theologischen Summe stehen, wo von der Inkomprensibilität Gottes die Rede ist. Und es ist für ihn selbstverständlich, daß diese Unbegreiflichkeit Gottes, also Gott als das absolute Mysterium, sogar durch die visio beatifica nicht aufgehoben wird. Ohne jetzt auf eine sublimere Thomasinterpretation einzugehen, ist es nun wohl doch so, daß diese Aussage eine von vielen theologischen Aussagen bei Thomas ist, die an einer bestimmten Stelle einmal vorkommt und natürlich als solche bedeutsam und aufregend ist. Aber ich möchte sagen, sie durchherrscht nicht in einer reflektierten Weise das Gesamte seiner Theologie. Durch das Bemühen um eine radikalere Reflexion erhalten bei mir der Begriff des Geheimnisses, aber vielleicht auch Begriffe wie Freiheit, Hoffnung, nicht-überholbare Pluralität des Menschen, die es in der traditionellen Theologie selbstverständlich gibt, einen anderen Stellenwert. Sie sind gewissermaßen ursprünglicher angesetzt; sie werden so begriffen, daß sie irgendwie, soweit ich das fertigbringe, das Ganze der Theologie durchherrschen.

HK: Liegt nicht in diesen, wie Sie sie nennen, durchherrschenden Aussagekategorien menschlicher Grundbefindlichkeiten und Grunderfahrungen ein Stück weit die bei einem spekulativ-systematischen Theologen nicht a priori

erwartete Lebensnähe bzw. existentielle Verständlichkeit Ihrer Theologie?

Rahner: Ich glaube, daß in der großen Philosophie oder Theologie, egal ob bei Kant oder Hegel, ob bei Augustinus oder Thomas, immer solche ursprünglichen Grundbefindlichkeiten und Grunderfahrungen angerufen werden, die sich in der Länge und Breite ihres Denkens niederschlagen. Ich will damit nicht sagen, daß meine Theologie groß ist, ich kann mir nur nicht denken, daß das eine Eigenart speziell meiner Theologie ist. Wenn Thomas betet: „Adoro te devote latens Deitas“ oder wenn Bonaventura in seiner „Reductio artium in theologiam“ einen Durchblick durch seine ganze Philosophie und Theologie gibt, dann sieht man doch, daß sie von einer einfachen, aber lebendigen Grundleidenschaft und Grunderfahrung getragen sind. Wenn also bei mir überhaupt so etwas zu finden ist, dann ist es nichts für mich Spezifisches.

HK: Klaus Fischer schreibt an einer Stelle seiner soeben erschienenen und recht gründlich gearbeiteten anthropologischen Studie zu Ihrer Theologie „Der Mensch als Geheimnis“ (Herder 1974), Sie selbst zitierend, Ihr Problem sei eine „existentiell wirksame Fundamentaltheologie“ (S. 277). Ohne den genauen Zusammenhang voll sichtbar zu machen und die Aussage zu diskutieren, möchten wir fragen, ob neben (oder hinter) dem philosophischen, dem spirituellen und dem seelsorglichen Interesse nicht eine im besten Sinn von der Einsicht in die transzendental-religiösen Strukturen des Menschen geleitete moderne Apologetik des Christentums das eigentliche Movens oder jedenfalls eine starke Antriebskraft Ihrer Theologie, gerade auch Ihrer Gnadentheologie ist.

Rahner: Sie entdecken immer neue Aspekte an meiner Theologie, so daß ich allmählich fast ein wenig schwindlig werde. Aber gut: ich meine, daß man heute nicht mehr so wie früher Fundamentaltheologie treiben kann, indem man ein für allemal das Ergangensein einer christlichen Offenbarung in rein formaler Weise dartut, ohne schon auf das einzugehen, was geoffenbart ist. Wenn man das heute nicht mehr kann, dann muß jedes einzelne Thema der systematischen Theologie auch mit seinem fundamentaltheologischen Aspekt zusammen gesehen werden; es selbst muß sich als glaubwürdig darstellen und darf nicht nur auf die formale Autorität von Schrift, Lehramt usw. gegründet werden. Wenn man das versucht, wenn man von dem Verkündigungsauftrag aller Theologie überzeugt ist und Theologie nicht treibt, damit Wissenschaft betrieben und ein Professorengehalt verdient werde, dann ist alle Theologie auch eine „existentiell wirksame Fundamentaltheologie“.

HK: Wollte man die Rahnerische Theologie nicht nur nach ihren Grundantrieben abfragen, sondern, wenn auch sehr grobschlüchtig, material zu fassen suchen, dann ergäbe sich nach Stichworten wohl die Reihenfolge Mensch,

Gott, Christus, Kirche. Gott ist — jedenfalls als Geheimnis der existentiellen Verwiesenheit des Menschen an das Absolute — das alles beherrschende Thema Ihres Denkens, auch Ihrer Anthropologie. Nicht ganz so eindeutig ist gerade innerhalb Ihres transzendental-anthropologischen Ansatzes das Verhältnis zwischen natürlicher und Offenbarungstheologie, zwischen dem Gott der Schöpfung und dem Gott der Offenbarung oder, exemplifiziert an der Gnadenlehre, das Verhältnis von Natur und Gnade . . .

Rahner: In dem Augenblick, wo man das, was man christlich Gnade nennt, das Getragensein des menschlichen Seins und Selbstvollzugs durch die Selbstmitteilung Gottes, so wie er an sich ist, in dem Augenblick also, in dem man die Gnade zur konstitutiven, transzendental notwendigen Grundstruktur des Menschen macht, ist natürlich das Verhältnis von Gnade und Schöpfung, von natürlicher Gotteserkenntnis und Offenbarungstheologie, von Gnade und Natur nicht mehr so simpel additiv oder stockwerkmäßig zu verstehen, wie das — ich sage nicht in der Hochschulastik, darüber streiten die Gelehrten — in der Schultheologie der letzten Jahrhunderte von der Barocktheologie an geschehen ist. Es gibt keinen menschlichen Selbstvollzug, in dem nicht reflex oder unreflex Selbstmitteilung Gottes, also Gnade, schon mit am Werke ist, also auch Momente der Offenbarung schon mit im Spiel sind. Es ist für den Menschen, der Gnade als ein gar nicht vermeidbares Existential seiner Existenz „hat“, gar nicht möglich, innerhalb dessen, was er reflex von sich und seiner Welt verbalisiert vor sich bringt, säuberlich zu unterscheiden, was darin der Offenbarung und was der bloß natürlichen Erkenntnis Gottes zu verdanken ist, was daran natürliche und was gnadenhaft befreiende Freiheit ist. Unterscheidungen wie zwischen Offenbarung und natürlicher Metaphysik, von Natur und Gnade, von Naturgesetz und übernatürlichem Sittengesetz sind methodologisch richtig, weil die Gnade ungeschuldet ist, aber es sind sekundäre und relativ nachträgliche Unterscheidungen.

HK: Aber gerade im Verständnis des Verhältnisses von Natur und Gnade scheint sich zwischen Ihnen und anderen Theologen, die Ihrem transzendentalen Ansatz mißtrauen, eine Kluft zu öffnen, die zu weitreichenden Gegensätzen oder, sollen wir sagen, Mißverständnissen in den praktischen Konsequenzen geführt hat. Sie wollen mit Ihrer These vom übernatürlichen Existential, das über Ihre Gnadentheologie grundlegend für Ihre Gesamttheologie wird, auf die Mitte des Christlichen hinführen, indem Sie es als etwas darstellen, durch das der Mensch immer schon mitkonstituiert ist. Andere sehen in Ihrer Theorie vom „anonymen Christen“, die ja ganz auf dieser These gründet, überspitzt gesagt, eine Reduktion des Christlichen auf das Menschliche oder, etwas präziser formuliert, die wenigstens schleichende Umkehr einer theozentrischen Anthropologie in eine anthropozentrische Theologie.

Rahner: Ja, gut. Nehmen wir einmal die letzte Formulierung auf. So etwas ist ja auch neulich in der Synode in Würzburg angeklungen, ohne daß dabei direkt gerade auf meine Theologie reflektiert wurde. Ich würde durchaus mit Überzeugung sagen, wenn man eine Anthropologie richtig betreibt und ihr die legitimen Grenzen, die sie „von innen“, von ihr selbst aus, hat und ihr nicht von außen auferlegt werden müssen, von vornherein sieht, dann kann eine solche Anthropologie gar kein Gegensatz zu einer theozentrischen Theologie sein. Warum? Weil der Mensch von vornherein nicht nur der radikal auf Gott als das absolute Geheimnis hin schlechterdings Offene und diesem Geheimnis gegenüber Kapitulierende ist, sondern auch, weil diese Dynamik von der Selbstmitteilung Gottes, Gnade, Heiliger Geist genannt, von vornherein immer schon am Werke ist, so daß, wenn und insofern man diese innere Begnadetheit zunächst einmal geschichtlich lebt und geschichtlich objektiviert in einem Prozeß, der letztlich mit der Menschheitsgeschichte als ganzer identisch ist, man schon im Bereich der Offenbarung und auch der Theologie und zwar einer theozentrischen Theologie ist. Ich würde also von vornherein bestreiten, daß es eine Antinomie letzter Art zwischen theozentrischer und anthropozentrischer Theologie geben kann. Ein deutscher Bischof hat einmal gesagt, Gott kann dem Menschen doch mehr Antworten geben, als der Mensch gefragt hat . . .

HK: . . . Das wäre im gewissen Sinne gerade die Negation ihrer Feststellung in „Hörer des Wortes“, daß Gott dem Menschen nicht mehr Antworten geben, als dieser fragen kann . . .

Rahner: Ich würde sagen, als praktische Faustregel ist sicher richtig, was der Bischof gesagt hat. Aber grundsätzlich ist so etwas doch nicht richtig. Wenn Gott von vornherein in der innersten Mitte meiner Existenz durch das, was wir Gnade, Selbstmitteilung Gottes und Heiligen Geist nennen, ist und lebt und nicht nur von außen, sondern aus der Mitte meiner Existenz zu mir kommt, dann ist das als eine radikal zu sich selbst gekommene Anthropologie eine Theologie, und zwar eine Offenbarungstheologie, zu der nichts mehr an Antworten hinzugefügt werden kann. Was natürlich nicht heißt, daß der einzelne je für sich allein ohne das Ganze der Offenbarungsgeschichte diese in ihm selbst gegebene Offenbarung objektivieren und verbalisieren könnte.

„Transzendentalität wird immer als auch schuldige Freiheitsgeschichte vollzogen“

HK: Aber gerade das von Ihnen vertretene übernatürliche Existential als transzendente Begründung für die Gnadenbezogenheit des anonymen Christen ist beispielsweise für Urs von Balthasar Ausgangspunkt sowohl für den Vorwurf, Sie würden aufgrund ihres transzendental begründeten Heilsoptimismus die Lehre von der Erlösung,

die ganze Soteriologie in einer Inkarnationstheologie subsumieren, wie für seine Kritik an Ihrer Zuordnung von Gottes- und Menschenliebe, nach der die kategorial-explizite Nächstenliebe der „primäre Akt der Gottesliebe“ ist, so daß diesem primären Akt der Gottesliebe gegenüber der „thematisch-religiöse Akt“ eher sekundär bleibt (Cordula, S. 87 ff.).

Rahner: Das sind natürlich zwei verschiedene Dinge. Was den ersten Vorwurf angeht, so würde ich zunächst sagen, Transzendentalität ist für mich immer Transzendentalität, die *in* konkreter und letztlich unableitbarer Geschichte zu sich selbst kommt. Transzendentalität, so wie ich sie verstehe, ist deswegen auch immer eine Transzendentalität, die sich als auch schuldige Freiheitsgeschichte selber vollzogen hat, so daß von da aus all das, was man Erlösung, Schuld, Vergebung, Kreuz usw. nennt, durchaus einbringbar ist . . . Wieweit ich das in meinen natürlich immer zu kurz schießenden theologischen Überlegungen faktisch genügend getan habe, das ist eine andere Frage, aber ich bestreite, daß der theologische Ansatz, so wie er bei mir da ist, wenn man diese innere Verschränktheit von Geschichte und Transzendentalität und ihre gegenseitige Bedingung ernst nimmt, notwendigerweise das wahre Christentum als Geschichte der Schuld und der Vergebung, des Kreuzes und der unbegreiflichen sichselbstentäußernden Liebe Gottes verkürzen müsse. Im übrigen ist jetzt erst an der römischen Benediktinerhochschule von dem Münsterschwarzacher Benediktiner Anselm Grün eine Dissertation über meine Kreuzestheologie verfaßt worden. Dies dürfte doch wohl zeigen, daß diese Seite bei mir nicht einfach vernachlässigt ist. — Was die Zuordnung von Gottes- und Nächstenliebe betrifft, so macht man sich, glaube ich, gegenseitig Vorwürfe, die wirklich überflüssig sind. Die radikale Liebe zum Nächsten als ursprünglich vollzogene ist vor ihrer Selbstreflexion immer schon ein Ankommen bei Gott und muß es sein. Umgekehrt ist es natürlich auch so. Ich muß den Gott lieben, der mich und den Nächsten liebt. In der Dimension des eigentlichen Vollzugs der Gottes- und Nächstenliebe haben wir von vornherein einmal, so möchte ich sagen, eine Perichorese gegenseitiger Bedingung der beiden Momente. Daß ich dann theoretisch *auch* sagen muß, die Gottesliebe ist wichtiger als die Nächstenliebe, das habe ich doch wahrhaftig auch noch nie bestritten.

HK: Vermutlich hat aber dieser Vorwurf, vielleicht nicht so sehr bei Urs von Balthasar selbst, aber bei manchen, die ihn in verschiedener Variation wiederholen, einen anderen, sagen wir, komplexeren Hintergrund. Sie werten, wenn ich das einmal untheologisch sagen darf, das „rein“ Menschliche gerade durch Ihre Gnadenlehre als religiös-theologische Dimension auf, zugleich konstatieren Sie oder stellen als Prognose einen erheblichen Rückgang an „expliziter Religiosität“ in einer rational-technisch denkenden und handelnden, wenn man will, weltlicheren Welt fest. Weniger erleuchteten Zeitgenossen, die auf einen platten

Horizontalismus setzen, der mit Ihrer Theologie sicher nichts zu tun hat, kam aber in den letzten Jahren jedes Argument, das ihre Position vermeintlich zu salvieren schien, gelegen. Ängstliche Gemüter, zu denen manchmal auch Bischöfe gehören, zeigten ein erklärtes Mißtrauen gegenüber solchen ein Christentum der primären oder auch bloßen Mitmenschlichkeit vermeintlich stützenden Argumenten, und dieses Mißtrauen fiel dann gelegentlich auf Ihre, fälschlich als Zeugen angerufene, theologische Autorität zurück . . .

Rahner: Nun ja, es gibt sowohl Leute, die sich in Verfolgung eigener Meinungen und Intentionen u. a. auch auf mich berufen, und es gibt natürlich auch Leute, die auch bei mir horizontalistische Neigungen entdecken. Ich brauche nicht zu wiederholen, daß ich in meinen letzten Absichten von so etwas meilenweit entfernt bin und daß ich einen primitiven Horizontalismus als eine eigentliche Häresie der Gegenwart bei x Gelegenheiten auch ausdrücklich bekämpft habe. Ob jeder Ansatz beim Thema Hoffnung oder auch beim Thema Nächstenliebe gleich im ersten Griff schon so gelungen ist, daß gleich schon sämtliche Daten, die ein Christ glaubt und glauben muß, festgehalten sind, ist eine andere Frage. Ich bin doch nicht ein Theologe, der meint, er könne so systematisch sein, daß er ein spekulatives Urprinzip so formulieren könnte, daß daraus alles und jedes, was für den Menschen wichtig ist, deduktiv abgeleitet werden kann. Selbst wenn es solche Prinzipien gibt, erfasse ich sie beim ersten Griff nie sauber und adäquat und muß immer von den erfahrenen Konsequenzen aus aufs Neue zurückgehen, um die ursprünglichen Ansätze noch einmal zu verbessern.

HK: Gelegentlich gibt es aber auch Einwände aus entgegengesetzter Richtung. In den letzten Jahren war öfters die Feststellung zu hören: Rahner habe nicht nur die Schultheologie gewissermaßen existential-theologisch aufgeschlossen, er liefere durch sein transzendentes Deduktionsverfahren gerade in ekklesiologischen Fragen der Hierarchie Rechtfertigungsversuche für nicht mehr haltbare Positionen. Angeklungen sind solche Feststellungen von der Auseinandersetzung um die Geltung von „*Humanae vitae*“ über die Unfehlbarkeitsdebatte bis zum Streit über die Rolle päpstlicher Nuntien . . .

Rahner: Was diese Frage angeht, so müssen wir, glaube ich, unterscheiden zwischen eigentlich doktrinären Fragen und den kirchenpolitischen, kirchenrechtlichen und pastoralen Fragen. Was letztere betrifft, so würde ich meinen, daß ich im Rahmen einer vernünftigen kirchlichen Orthodoxie, die die Kirche noch im Dorf läßt, im großen und ganzen mich nicht reaktionärer verhalten habe als andere auch. Ich habe oft genug überlegt, ob es sinnvoll ist, in dieser oder jener konkreten Sache sein Pulver zu verschießen oder ob man es lieber für wichtigere Dinge aufhebt. Ich meine, ich wäre da ein konservativer, vorsichtiger, aber nicht feiger und für Weiterentwicklungen offener

Mann gewesen. Was die Lehrfragen angeht, so ist zunächst einmal zu unterscheiden, ob und wie weit man ein legitimes Recht hat, sich ein Verständnis kirchlicher Lehren definierter oder nicht definierter Art spekulativ so zu erarbeiten, daß sie auch wirklich verständlich gemacht werden können. Ein solcher Versuch, mit heutigen Mitteln, unter heutigen Verstehenshorizonten eine verpflichtende Lehre zu assimilieren, ist doch eine absolut legitime Sache. Ob ich da unter Umständen faktisch etwas verteidigt habe, was nicht richtig ist, und traditionelle Lehren spekulativ überzogen habe, ist natürlich im Einzelfall eine offene Frage, die man nur am konkreten Beispiel diskutieren könnte.

HK: Hans Küng hat z. B. eine solche Bemerkung in der Auseinandersetzung um die Unfehlbarkeitsfrage gemacht, aber Küng dürfte nicht der einzige sein, der gelegentlich zu diesem Eindruck kam . . .

Rahner: In der Unfehlbarkeitsfrage sind sehr wichtige und schwierige Fragen offen. Sie müssen weiter diskutiert werden. Aber ich glaube, daß dies möglich ist, ohne das, was im Ersten Vatikanum definiert wurde, in Frage zu stellen. In dieser Hinsicht bin ich mit Lehmann, Kasper, Hünermann und auch Ratzinger und den übrigen systematischen Theologen einer Meinung, und Küng steht, gleichgültig wie die jüngere Generation darüber denkt, gegenüber seinen Kollegen zwischen vierzig und siebzig doch mehr oder minder einsam da.

„In Jesus dem Gekreuzigten und Auferstandenen weiß ich, worauf ich leben und sterben soll“

HK: Klaus Fischer formuliert in seinem schon zitierten Buch als hermeneutisches Grundproblem Ihrer Christologie die Frage: „Wie läßt sich die Botschaft von Jesus Christus, dem Mensch gewordenen Gott, in der Weise dem heutigen Menschen nahebringen, daß er sie erfährt als Möglichkeit neuen Sich-Verstehens . . ., so daß er Christus als jene Wahrheit versteht, auf die er in seiner ganzen Daseinserfahrung immer schon aus ist, ohne es im voraus reflex zu wissen“ (a. a. O. S. 274). Dieses Grundproblem war zweifellos bereits Triebfeder früherer Publikationen, auch schon von „Hörer des Wortes“, dennoch erfolgt die Entfaltung einer eigentlichen Christologie erst in den Jahren nach Innsbruck. War dies Zufall, gewissermaßen lehrbetriebsbedingt oder stecken dahinter theologisch relevante Gründe?

Rahner: Erstens möchte ich doch nochmals eigens betonen, daß bereits in „Hörer des Wortes“, weil ich letztlich in einer *conversio ad historiam* den Menschen als transzendentes Wesen verstehen will, das sich selbst im Horizont möglicher an ihn ergehender Offenbarung begrei-

fen kann, eine letzte Grundlegung einer Christologie gegeben ist. Wenn ich dort sage, der Mensch ist das Wesen, das in der Geschichte die letzte Konkretheit der Antwort Gottes auf seine menschliche Frage hat, dann ist wohl im Kern eine Christologie wenigstens angezielt. Davon abgesehen kann es ruhig sein, daß in meiner Christologie, durch was immer auch verursacht, manches erst relativ spät gekommen ist. Aber Aufsätze, die mir immer noch wichtig erscheinen, wie „Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi“ oder „Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“ (Schriften zur Theologie Bd. 5, 183—245) sind so spät auch wieder nicht erschienen . . .

HK: Mit der thematischen Ausfaltung der Christologie in den letzten Jahren tritt aber zugleich eine erkennbare Wendung von einer, vergrößert gesagt, Christologie von oben zu einer Christologie von unten ein . . .

Rahner: Ja, das ist das zweite, worauf ich kommen wollte. Ich glaube, man könnte meiner Christologie tatsächlich eher die Frage stellen, die ich aber nicht selber beantworten kann, weil ich es nicht so genau weiß, ob ich nicht von einer, wie ich es nenne, Deszendenzchristologie in den letzten Jahren mehr und mehr zu einer bescheideneren, nüchterneren, weniger spekulativen Aszendenzchristologie übergegangen bin. Ich würde sagen, früher war der Satz, daß Gott Mensch und Welt geworden ist, der natürlich auch heute richtig ist, eine ursprünglichere, in einem metaphysischen Elan beinahe selbstverständliche Aussage, während ich jetzt eher sagen würde, in Jesus dem Gekreuzigten und Auferstandenen weiß ich, worauf ich leben und sterben soll. Die Aussagen einer metaphysischen Christologie behalten natürlich ihre Gültigkeit, es ist keine Wendung zu einem primitiven Jesuanismus, aber eine gewisse Wendung zu einer schlichten menschlichen Begegnung mit Jesus, mit dem Konkreten in seinem Leben, mit seinem Tod und seiner Auferstehung, durch welche ich dann zum Glauben komme, daß Gott *selbst* meine Zukunft und die Vergebung meiner Schuld ist.

HK: Dennoch wird bei Ihnen in der Christologie der transzendente Ansatz etwa durch den Begriff der „Idee Christi“ transzendental-anthropologisch nochmals radikalisiert . . .

Rahner: Ich würde sagen, ich bekenne mich durchaus zur transzendentalen Gültigkeit einer Christusidee. Deswegen leugne ich noch lange nicht, daß man auf diese transzendente Überlegung nur komme in der Begegnung mit der konkreten Geschichte. Was Musik ist, weiß ich auch erst, wenn ich Beethoven, Bach und Mozart erlebt habe. Von der konkreten geschichtlichen Begegnung aus kann ich dann metaphysisch fragen. Ich muß dann zeigen, daß diese konkrete Geschichtlichkeit bzw. Geschichte, die Jesus genannt wird, eine innere Bezogenheit auf eine ursprüngliche, wenn Sie wollen, transzendente Verfaßtheit des Menschen hat.

In diesem Sinn ist der Begriff der Idee Christi bei mir zu verstehen, und in diesem Sinne halte ich auch an ihm fest.

HK: Welche Bedeutung hat für Sie die Kategorie der Zukunft, wie sie als Medium eschatologischer Verständigung besonders durch die Theologie der Hoffnung und der politischen Theologie Moltmannscher und Metzscher Prägung in den letzten Jahren neu zum Tragen gekommen ist?

Rahner: Wenn es die Dimension der Zukunft, der Gegenwart und der Vergangenheit gibt, dann ist für vernünftige Menschen selbstverständlich, daß sie die drei Dimensionen in ihrer gegenseitigen Bezogenheit und in ihrer gegenseitigen Nichtzurückführbarkeit grundsätzlich auch in der Theologie zur Geltung kommen lassen müssen. Ich selbst habe in der neueren Diskussion bei Gesprächen in der Paulus-Gesellschaft mit Roger Garaudy usw. Gott als die absolute Zukunft von meinem theologischen Ansatz her deutlich zu machen und von einer marxistisch-innerweltlichen Zukunftsdynamik abzuheben versucht. Ich glaube, auch einiges über das Wesen der Hoffnung und zur Eschatologie gesagt zu haben, von dem ich meine, daß es ein bißchen wenigstens über das Übliche in der Schultheologie hinausgeht, aber ich bin kein Theologe der politischen Theologie im eigentlichen Sinn, und ich bin kein Theologe der Befreiung. Nicht deswegen, weil ich grundsätzlich etwas dagegen hätte oder gar meinte, es könnte nichts mehr kommen, was nicht schon vorher auf meinem Krautacker gewachsen ist, sondern weil jeder Mensch nur eine endliche Zeit, eine endliche Arbeitskraft, eine endliche schöpferische Potentialität hat. Es ist nur selbstverständlich, daß später Theologen, theologische Methoden, theologische Gesichtspunkte auftreten, durch die jeder Theologe wieder überholt wird. Ich meine, wenn ich einige Schüler habe, wie *Johannes B. Metz* und andere, die ich jetzt nicht vorführen kann, so hindert mich nichts, den Nachkommenden ihre Originalität und die Notwendigkeit, Neues oder das Alte in neuen Perspektiven zu sagen, neidlos zuzuerkennen.

„Mehr Freiheitsraum für Möglichkeiten praktischen kirchlichen Handelns offenhalten . . .“

HK: Ekklesiologische Themen und Probleme sind, um zum Thema Kirche zu kommen, Herr Professor Rahner, nicht nur feste und ständige Bestandteile Ihres theologischen Bemühens. Die Kirche ist spirituell-geistiger Bewegungsraum Ihrer Theologie, und Sie verstanden Glaubens- und Kirchenreform immer auch als eine konkrete Aufgabe des Theologen. Wieweit aber kann der Theologe auf kirchliche Reformen tatsächlich Einfluß nehmen und sie bei der heutigen psychologischen und amtlichen Verfaßtheit der Kirche auch ein Stück weit auf den Weg bringen?

Rahner: Hinter dieser Frage steckt das schwierige, dunkle und in der üblichen Theologie vielleicht auch nicht deutlich genug erfaßte Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Ich meine, daß die abendländische Theologie, ohne daß ich es selbst besser gemacht hätte, der Theorie eine Prävalenz zuerkannt hat, die die Eigenständigkeit der Freiheit der Praxis, des konkret Geschichtlichen, des Experiments, der Logik existentieller Entscheidung nicht genügend sieht. Von da aus kann der sog. moderne Theologe am wenigsten der Meinung sein, er würde mit seiner Theorie die praktischen Maximen liefern wie frischgebackene Brötchen, mit denen die Kirche praktisch und konkret handeln kann. Gerade der „moderne“ Theologe, der die Eigenständigkeit der Praxis, die Eigenständigkeit auch der konkreten Entscheidung in gesellschaftlichen Situationen sieht und betont, kann und muß nicht nur eine wesentliche Aufgabe seiner Theologie darin sehen, mehr Freiheitsraum für Möglichkeiten praktischen kirchlichen Handelns offenzulassen, sondern er soll in einer Kritik von Handlungsmaximen diesen Raum auch freikämpfen, wenn sich diese zu schnell als Maximen jedes Handelns in jeder Zeit betrachten. Dies ist natürlich bis zu einem gewissen Grad eine negative Funktion. Ob ich in dieser Richtung mich jemals hervorgetan habe, möchte ich selbst bezweifeln. Aber ich möchte in diesem Zusammenhang wenigstens hinweisen auf Überlegungen über das „Experiment in der Kirche“, auf Ausführungen über die „Logik existentieller Entscheidungen in der Kirche“ u. ä. Das waren vielleicht wenigstens ein paar bescheidene Ansatzpunkte in dieser Richtung.

HK: Über solche Versuche einer kritischen Überprüfung des Verhältnisses von Theorie und Praxis in der Kirche hinaus haben Sie nicht nur wie die anderen führenden Theologen Ihrer Generation über das Konzil Einfluß auf Entscheidungen glaubens- und kirchenpraktischer Art genommen. Sie haben auch gewichtige Grundstücke zu einer Glaubens- und Kirchenreform beige-steuert: Erinnert seien nur Ihre Versuche zu einer „Kurzformel des Glaubens“ und Ihre Vorschläge zur Reform des Theologiestudiums bzw. zur Verwirklichung des vom Konzil vorgesehenen sog. theologischen Einführungs- oder Grundkurses . . .

Rahner: Was das Einwirken auf dem Konzil anlangt, so ist die Bedeutung einzelner Theologen ein bißchen mythologisiert worden . . . Es weiß ja niemand so genau, wer an dieser oder jener Aussage gerade schuld war. Man hat mitgearbeitet, man hat sich gerauft um eine deutliche Aussage über die Kollegialität der Bischöfe, über die Frage des Verhältnisses von Schrift und Tradition, über die theologische Begründung von liturgischen Reformen, etwa der Konzelebration, aber ich weiß wirklich nicht, wieweit sich ein einzelner Theologe in all diesen Dingen besonders wichtig vorkommen soll. Das ging alles so schnell ineinander über, wurde so rasch eingestiftet in die konkreten Texte des Konzils, an denen so viele herumgebastelt ha-

ben, daß man wirklich nicht genau weiß, was Verdienst oder Nichtverdienst des einen oder des anderen ist.

HK: Wenn Sie das so sehen, müssen wir es wohl auch so stehen lassen; aber wir wollten Ihnen noch einiges entlocken zu den genannten Grundstücken einer Übersetzung von theologischer Reflexion in die Praxis der Kirche...

Rahner: Ja, dann also zunächst ein Wort zu den Grundformeln des Glaubens. Joseph Ratzinger hat einmal gesagt, daß diese, von mir nur als Versuche und Beispiele formuliert, keine Kurzformeln des Glaubens, sondern Kurzformeln der Rahnerischen Theologie seien...

HK: Vielleicht nicht Kurzformeln Rahnerischer Theologie, aber idealer Anlaß und Gegenstand, Rahnerische Theologie gleichsam im Experiment zu praktizieren...

Rahner: Gut, beides wäre auch mal nicht schlimm. Ich würde nur meinen, daß es noch nie Kurzformeln des Glaubens gegeben hat, die nicht auch in etwa Kurzformeln einer bestimmten Theologie gewesen sind. Theologie und Glaubensaussage lassen sich nicht so eindeutig und chemisch rein voneinander trennen, daß Kurzformeln des Glaubens nicht auch Kurzformeln einer Theologie wären. Ich würde mich sogar anheischig machen, zu sagen und nachzuweisen, daß selbst das Apostolische Glaubensbekenntnis durch eine ganz bestimmte Zeit oder durch die Theologie einer ganz bestimmten Zeit mitbedingt ist. Im übrigen sind solche Kurzformeln gar nichts anderes als Versuche, deutlich zu machen, daß man das christlich Glaubte jeweils auch noch unter ganz anderen Perspektiven und in ganz anderen Formulierungen unverkürzt sagen kann als in denjenigen, an die wir traditionell gewöhnt sind. Sie sollen im Grunde genommen nur sichtbar machen, daß der Theologe und Prediger ein sehr viel größeres und breiteres Feld operativer Möglichkeiten vor sich hat, als er es sich gewöhnlich denkt. — Was die Struktur der Grundausbildung der Theologen angeht, so könnte man ja auf das zurückgreifen, was wir so ziemlich am Anfang gesagt haben, daß es einen, wenn auch reflex in gewissem Sinne dilettantischen theologischen Universalismus geben muß, der alle fachtheologische Arbeit trägt und der dem jungen Theologen als Nächstes einmal vermittelt werden muß. Das ist dann natürlich beinahe zwangsläufig auch so etwas wie eine spirituelle Mystagogie in einen echten, schon bis zu einem gewissen Grad reflektierten, aber nicht fachwissenschaftlich reflektierten Grundvollzug des eigenen Glaubens.

HK: Und wie sehen Sie die Chance der Verwirklichung solcher Projekte im Blick auf die Lage an den theologischen Fakultäten, im Blick auf die Theologie insgesamt und auch im Blick auf den Durchsetzungswillen der Hierarchie?

Rahner: Da ist natürlich ein großer Unterschied zwischen dem, was man sich wünschen würde, wenn man machen

könnte, was man wollte, und dem, was man praktisch in der konkreten Situation der universitären Theologie in Deutschland erwarten und hoffen kann. Ich habe den Eindruck, daß das Anliegen des Grundkurses oder, wie das Konzil sagte, einer „Introductio generalis in Mysterium Christi“ mehr oder minder längst auf der Strecke geblieben ist. — Man hält zwar da und dort noch gewisse Einführungsvorlesungen, die es früher auch schon gegeben hat, aber die gemeinte Sache, vorausgesetzt daß das Konzil überhaupt genau gewußt hat, was es eigentlich wollte, ist doch leider bloße Theorie geblieben. Dennoch halte ich das Vorhaben für ungemein wichtig. Wenn ich es ganz massiv verdeutlichen darf, dann würde ich folgendes sagen: Könnte man sich nicht vorstellen, daß bei aller Freiheit und Möglichkeit einer individuellen Entfaltung des jungen Theologen es so gemacht würde, daß die Anfänger ein bis zwei Jahre nicht Fachwissenschaft bis zur Fachidiotie betreiben, sondern in dieser Zeit einmal unter der Leitung eines wirklichen „Meisters“ stünden, der in einer gewissen Einheit Theologe und geistlicher Guru wäre, der den jungen Theologen überhaupt zum erstenmal in einer gewissen Einheit vermitteln würde, was Christentum, geistliches Leben, Gebet, Eucharistieempfang und theologische Grundreflexion (Reflexion auf die Möglichkeit des Christentums, die in intellektueller Redlichkeit und Nüchternheit zu verantworten ist) eigentlich ist? Ich weiß nicht, wie lange man dazu bräuchte. Ich will auch nicht dezidiert sagen, der Kursus könnte nur am Anfang stehen und sich nicht auch dem theologischen Gesamtstudium entlang erstrecken. Aber so etwas ist doch möglich. Vielleicht gibt es den einen oder anderen begnadeten Spiritual, der aus seinem Metier heraus ein solcher „Meister“ ist...

HK: Der Theologen gibt es viele, aber der spirituellen Meister sind gewiß wenige nicht nur unter Professoren...

Rahner: Ich würde sagen, es gibt viele theologische Fachwissenschaftler, die für ihren Privatgebrauch fromme Priester und echte Christen sind, die aber in den Beziehungen zu den jungen Theologen von dieser Seite ihrer Existenz herzlich wenig merken lassen. Hier ist, meine ich, eine wesentliche Lücke, die auf die akademisch neutrale Grundkonzeption der Wissenschaft während der letzten 150 Jahre zurückzuführen ist. Aber das geht eben heute nicht mehr. Früher waren die jungen Theologen, die Geistliche werden wollten, fromme und brave Christen, kamen aus und blieben in einem selbstverständlich christlichen Milieu und wurden in diesem christlichen Leben im Priesterseminar auch noch etwas lobenswert gedreht. Aber man brauchte ihnen theologisch nichts beizubringen als eine saubere Fachtheologie, aufgesplittert in die verschiedenen Disziplinen. Heute aber kommen Menschen in die Theologie, die noch suchen, was eigentlich Christentum ist, die vielleicht sogar höchste Bedenken haben, ob man überhaupt beten kann, was es eigentlich heißen soll, ein personales Verhältnis zu Jesus haben. Sie setzen vielleicht gewisse gesellschaftspolitische oder gesellschaftskritische Grund-

haltungen als selbstverständlich voraus und praktizieren sie, aber sonst nichts. Wie wird diesen jungen Theologen das Christentum vermittelt, das doch eigentlich die selbstverständliche Voraussetzung für ein theologisches Studium wäre? Ich leugne nicht, daß das durch Gottes Gnade und einen gewissen Instinkt der Betroffenen bis zu ihrer Weihe im großen und ganzen doch glückt. Aber auf Gottes Gnade und den individuellen Instinkt allein dürfte man sich doch nicht verlassen.

„Ein radikaler Widerspruch zu Tendenzen von heute kann durchaus das Zeitgemäße sein“

HK: Herr Professor Rahner, vielleicht können wir hier noch einige etwas persönlicher gefärbte Fragen anfügen, die mit der kirchlichen Entwicklung der letzten Jahre zu tun haben. Obwohl seinerzeit in der Konzilsarbeit theologisch stark engagiert, fiel Beobachtern schon während des Konzils auf, daß Sie Vorbehalte anmeldeten und gelegentlich Ihre Zweifel äußerten, ob denn die Kirche auf dem Konzil wirklich die Fragen behandle, die nicht nur sie selbst, sondern den Glauben der Zeitgenossen bewegen können. Hat sich dieses Gefühl einer, ich würde sagen, schmerzlichen Ungleichzeitigkeit zwischen der Kirche und der religiösen Not der Zeit, das Sie wohl mit anderen Zeitgenossen teilen, durch die nachkonziliare Entwicklung noch eher verschärft?

Rahner: Bei aller Anerkennung der sehr positiven Bedeutung des Konzils in Richtung auf eine Überwindung geschichtlicher Ungleichzeitigkeit zwischen dem Menschen von heute und der Kirche, muß ich zumindest die Sorge, die in Ihrer Frage zum Ausdruck kommt, teilen. Das Konzil hat für den Abbau solcher Ungleichzeitigkeit sehr viel beigetragen, und es wäre ungerecht, von einem Konzil die restlose Beseitigung des Übels zu erwarten. Wenn ich aber ehrlich sein muß, so habe ich den Eindruck, daß heute die Gefahr der bloßen Defensive in der Kirche bis zur Drohung eines neuen Gettos, die Ungleichzeitigkeit nicht gewollt, aber faktisch wieder wächst.

HK: Sehen Sie das Problem mehr in verweigerter oder auch nicht erkannter Anpassung oder mehr in einer latenten Unfähigkeit der Kirche zu einem produktiven Widerspruch?

Rahner: Es kann jedenfalls keine Rede davon sein, daß die Kirche sich gleichsam in kapitulierender Anpassung nach dem Zeitgeist zu richten hätte. Im Gegenteil, ich würde sagen, ein radikaler Widerspruch zu Tendenzen von heute könnte durchaus „progressiv“ das Zeitgemäße und damit auch einmal der eigentliche Weg zur Überwindung der beklagten Ungleichzeitigkeit sein. Aber wenn ich in einer Art konservativ bin, daß ich Leben und Lehre

der Kirche so bewahre, daß ich bei den Menschen überhaupt nicht mehr ankomme, dann bin ich nicht einmal in einer rechten Weise konservativ. Dann verwechsle ich einfach Christentum als Widerspruch im Namen Gottes gegen die Unzulänglichkeit und Sünde der Menschen mit einer falschen Ungleichzeitigkeit, die mir letztlich als Rechtfertigung dient, um träge am bloß Hergebrachten festzuhalten.

HK: Sie haben sich in den letzten Monaten aus wichtigen Beraterfunktionen der Kirche zurückgezogen. Sie sind aus der Internationalen Theologenkommission ausgeschieden und haben auch Ihre Arbeit in der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz niedergelegt. Zweifeln Sie am Nutzen oder an der Beweglichkeit solcher Einrichtungen?

Rahner: Zwischen den beiden Gremien, der Internationalen Theologenkommission und der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz müssen wir wohl erheblich unterscheiden. Der erste und fundamentalste Grund meines Ausscheidens war allerdings der meines Alters . . .

HK: Die Gemeinsame Synode, in der Sie weiterhin tätig sind, empfiehlt zwar den Pfarrern, ihr Amt mit 70 zur Verfügung zu stellen, aber die Kirche kann weder auf die Mitarbeit ihrer ersten Theologen noch auf den Rat der Weisen verzichten . . .

Rahner: Ja gut, aber ich bin kein Weiser, und ich meine, daß die Jungen auch leisten können, was heute zu tun ist. Ich mache freilich auch kein Hehl daraus, daß die Internationale Theologenkommission nicht in ihrer Idee, aber in ihrer faktischen Arbeit mehr oder minder unwirksam geblieben ist. Wo die Schuld liegt, wäre eigens zu prüfen. Sie wurde von keiner römischen Behörde als solche jemals um einen Rat gefragt. Sie kocht, wenn ich das einmal so sagen darf, im eigenen Saft, sie stellt sich Probleme und redet in einer mehr oder minder lobenswerten Weise über sie, aber damit hat sich. Sie tut also etwas, was ich in jeder anderen theologischen Gruppe oder Vereinigung auch tun kann. Bei der Glaubenskommission der DBK ist es nicht genau dasselbe. Diese hat (oder müßte mindestens haben) eine Aufgabe, die notwendig ist . . . Es ist auch anzuerkennen, daß die DBK mindestens nicht grundsätzlich so uninteressiert an ihrer Glaubenskommission ist wie die römischen Behörden an der Arbeit der Internationalen Theologenkommission. Aber ich möchte doch auch da meinen, daß die Bischöfe vielleicht aus dem Drang der Geschäfte und aus der Notwendigkeit rascher Beschlüsse in ihren Entscheidungen, die selbstverständlich Entscheidungen der Bischöfe bleiben müssen, an der Arbeit der Glaubenskommission oder der in ihr tätigen Berater auch mehr als einmal vorbeigegangen sind. Aber der Hauptgrund, daß ich ausgeschieden bin, ist — bei aller Freundschaft,

die mich mit dem Chef der Kommission, Kardinal Volk, verbindet — mein Alter. Ich habe das Recht, diese Arbeit getrost den jüngeren Kollegen zu überlassen.

„Nicht zu der dummen Meinung verführen, wir wüßten nicht mehr, was die wahre und realisierbare Substanz des Christentums ist“

HK: Zum Schluß, Herr Professor Rahner, noch ein Blick in die mögliche Zukunft der Kirche. In einer Ihrer letzten Publikationen, in dem Taschenbuch „Strukturwandel der Kirche“, in der Substanz ein Plädoyer für eine offene und brüderliche Kirche, das Ihnen neben viel Zustimmung auch einige Kritik eingetragen hat, führen Sie an einer Stelle geistlichen Mitbrüdern die Situation von Menschen am Fließband und im wissenschaftlichen Laborbetrieb vor Augen, in deren Tätigkeits- und vielleicht auch Lebenshorizont Gott gleichsam nicht vorkomme. Man möge versuchen, so sagten Sie dort, den eigenen Glauben und die eigene Spiritualität an solchen Situationen zu messen und zu prüfen, was trägt. Muß die Kirche der Zukunft gerade an diesem Punkt ihre neuen Antriebe finden?

Rahner: Das weiß ich im Grunde genommen nicht. Ich könnte mir aber denken, daß es in Zukunft vielleicht zwei, natürlich immer aufeinander bezogene, nie in chemischer Reinheit getrennte Grundtypen von Spiritualität und Frömmigkeit gibt. Der eine Typ wäre, obwohl dezidiert christlich, obwohl bei ihm gebetet wird und Sakramente empfangen werden, eher, wie ich es einmal genannt habe, der einer winterlichen Frömmigkeit, die in der Nähe des bekümmerten Atheisten angesiedelt ist, selbstverständlich ohne selbst Atheist zu sein. Der andere Typ ist vielleicht am ehesten bei den neuen enthusiastischen oder charismatischen Bewegungen, wie sie die katholischen Pfingstler darstellen, zu finden. Da gibt es doch eine fast naive Unmittelbarkeit zu Gott, einen fast naiven Glauben an das Walten des Heiligen Geistes. Ob das alles richtig ist oder nicht, wollen wir einmal dahingestellt sein lassen . . .

HK: Auf welchen Typ hätte sich dann die Kirche mit Vorrang einzustellen?

Rahner: Von Dauer werden vermutlich beide Typen sein. Was ich aber sagen möchte, ist das: Pastoraltheologisch und seelsorgsstrategisch dürfte sich die Kirche nicht allein auf den zweiten Typ verlassen. Sie müßte wirklich in ihrer Predigt, in ihrer Lebensführung, in dem Angebot von Spiritualität im Ernst auch mit dem ersten Typ rechnen. Zu diesem gehören doch vor allem auch solche Christen, die durch alle Fegfeuer und Höllen des modernen Rationalismus hindurchgegangen sind. Die Kirche müßte sich auf diesen Menschen wirklich einlassen und ihre Chance nicht nur beim anderen Typ suchen. Gegenwärtig scheint

mir bei einer erkennbaren Tendenz, sich ins eigene Getto zurückzuziehen, die Gefahr gegeben zu sein, daß die Kirche auf die pneumatisch-charismatischen Bewegungen allein setzt. Es ist nichts dagegen einzuwenden, und ich habe auch nicht das Recht, etwas dagegen zu sagen, wenn Kardinal Suenens oder auch Bischöfe in Amerika oder auch Paul VI. in den charismatischen Gruppen ein neues hoffnungsvolles Wehen des Heiligen Geistes sehen. Aber die Kirche muß sich noch mehr als bisher überlegen, wie sie Menschen angefochtenen, aber im Grunde doch willigen Glaubens anspricht, die sicher mit einer Frömmigkeit charismatischen Typs ihren Glauben nicht zu stärken vermögen.

HK: In den letzten Jahren gibt es nun aber deutlich erkennbar nicht nur eine schärfere Profilierung gegensätzlicher Spiritualitäten, die langfristig gesehen die Kirche vielleicht vor eine neue Probe ihrer Einheit stellt, sondern es gibt schon länger ein Auseinanderlaufen theologischer Strömungen in oft recht zeitbedingte ideologische Kanäle. Manche sprechen deshalb von gefährlichen Wirkungen einer „schlechten Theologie“, womit sicher nicht die Theologie als solche, wohl aber schlecht angelegte oder schlecht gelungene Popularisierungen gemeint sind. Wie aktualisiert und repräsentiert die Kirche in dieser Situation das Ganze der christlichen Botschaft? Inwieweit kann sie es überhaupt? Oder anders gefragt: Wie sehen Sie angesichts ihrer eigenen Schwäche die Chancen der Theologie in dieser Situation?

Rahner: Auch diese Frage ist noch dergestalt, daß es schwer ist, in wenigen Sätzen zu antworten. Natürlich gibt es einen Pluralismus in der Theologie, den ich für jetzt und für mindestens eine nähere Zukunft für unüberwindbar betrachte, aus Gründen, die ich jetzt nicht darlegen muß. Andererseits gibt es gewiß einen Pluralismus auch von schlechten Theologien, die kurzschlüssiger, simplifizierender und anmaßender sind (auch gegenüber dem kirchlichen Lehramt), als sie es sein sollten. Die Frage, die sich damit unvermeidlich stellt, wäre dann aber die, was zu einem berechtigten und was zu einem unberechtigten Pluralismus in der Theologie gehört . . .

HK: Wir zielten weniger auf die Pluralismusfrage, die in unserem Zusammenhang sicher ein wichtiges Teilproblem ist, sondern wir haben ganz schlicht, den Gläubigen, den Prediger, den Katecheten im Auge, der mit von ideologischen Trends eingefärbten oder formalwissenschaftlich arbeitenden Theologien zurechtkommen muß und es daher schwer hat, in seinem Glaubensbewußtsein oder in seiner Verkündigung das Ganze des Christentums zu realisieren. Wir denken natürlich an die Bischöfe und selbst an Theologen, die ob solcher Diversifizierung gerade auch im Blick auf die Verkündigung erschrecken.

Rahner: Ja, wenn Sie fragen, was sollen denn die Gläubigen, die Bischöfe, die bloßen Fachwissenschaftler, die

Pfarrer und Religionslehrer auf den Kanzeln und in den Schulen tun, dann würde ich zunächst einmal sagen, es gibt eine indiskutable Grundsubstanz des Christentums, die auch heute deutlich ist und in der guten, aber auch greifbaren Theologie in einer durchaus orthodoxen und gleichzeitig genügend modernen und assimilierbaren Weise vertreten wird. Es gibt doch beispielsweise katholische Exegeten — darf ich Schnackenburg nennen? —, die das Handwerk einer modernen theologischen Wissenschaft beherrschen, die sich aus der je eigenen Perspektive und Dynamik um das Ganze der christlichen Botschaft bemühen, die als solche auch anerkannt sind und denen man dennoch den Vorwurf altmodischer, nicht assimilierbarer Theologie nicht machen kann. An solche Leute, die es in allen Disziplinen der Theologie gibt, können sich die Verunsicherten, meine ich, immer noch halten und dabei eine genügende Einheit zwischen dem christlichen Glauben und seiner reflexiven Interpretation in der Theologie aufrechterhalten. Aber selbstverständlich sind mit diesem sehr simplen Rezept die Probleme, die Sie hier sehen, noch nicht gelöst. Und es wird in der Kirche unter gebildeten Laien, unter Religionslehrern und Erziehern immer wieder Menschen geben, die, wenn sie ehrlich sind, mit der traditionellen Theologie und auch mit einer unmittelbar greifbaren Orthodoxie des christlichen Glaubens sich schwertun. Bei solchen Leuten, meine ich, müßte man aber viel mehr Geduld haben, als im Augenblick hohe kirchliche Stellen zu üben beabsichtigen. Wenn jemand der christlichen Botschaft zu dienen versucht, wenn er als Priester Diener der Kirche sein will, dann sollte man mit ihm Geduld haben, wenn er bekennt, daß ihm eine positive und adäquate Übereinstimmung oder Synthetisierung seines Lebens und Gefühls mit dem christlichen Glauben nicht schon immer und nicht schon jetzt in vollem Maße gelingt. Vorausgesetzt ist natürlich, daß er mit der Kirche leben will und seine eigene Meinung nicht absolut setzt.

HK: Das wird sicher gelten im Blick auf den einzelnen und dem Umgang der Amtskirche mit ihm. Aber für die Kirche als Ganze bleibt das Grundproblem, wie sie der Verkündigung gerecht werden kann, wenn sie und mit ihr die Theologie in einer Zeit akuter Konfrontation sich schwertut, das Niveau einer glaubhaften Gesamtaussage der christlichen Botschaft in ihrer Verkündigung überhaupt zu erreichen . . .

Rahner: Ich habe Ihre Frage vielleicht nicht in allem verstanden, aber ich würde mich anheischig machen, durch kirchengeschichtliche Beispiele zu zeigen, daß es immer wieder in der Kirche Zeiten gegeben hat, in denen es zu Konflikten und Konfrontationssituationen zwischen Volk und Theologie, zwischen Hierarchie und Theologie, zwischen einzelnen Orden usw. gekommen ist, und ich glaube, es ist keine Einbildung, wenn ich meine, daß die heutige Zeitenwende, die ich nicht näher charakterisieren muß, so tiefgreifend ist, daß ich eher fürchte, daß die dadurch

notwendig gegebene Konfliktsituation nicht genügend deutlich wird und nicht genügend ins Bewußtsein tritt, als daß ich über sie selbst furchtbar erschreckt wäre. Natürlich sollte das zwischen Christen ein- und derselben Kirche und unter Christen überhaupt mit Liebe und Toleranz ausgestanden und bewältigt werden, und zweifellos sind nicht nur die „Altmodischen“, sondern auch die sog. „Modernen“ und „Progressiven“ oft intolerant und lieblos gegenüber der anderen Seite. Aber die Unmöglichkeit eines Rezepts, solche Konfliktsituationen zu vermeiden, sollte uns doch nicht zu der überflüssigen und nach meinem Dafürhalten dummen Meinung verführen, wir wüßten nicht mehr, welches die wahre, die von allen annehmbare und im Leben realisierbare Substanz des Christentums ist. Aber darüber will ich jetzt nicht noch einmal eine Predigt halten . . .

HK: Um so mehr aber liegt uns als Allerletztes die noch nicht ganz erledigte Frage am Herzen, welche Aufgabe die Theologie vorrangig erfüllen muß, damit die Kirche diese ihre Bewährungsprobe besteht?

Rahner: Selbstverständlich hätte die Theologie heute neben all den weitergehenden wissenschaftlichen und kirchlichen Funktionen, die sie früher auch hatte, mit Vorrang die Aufgabe, die Grundsubstanz des Christlichen positiv und lebendig darzustellen, neu durchzudenken und auch zu verteidigen, denn es ist natürlich nicht so, daß diese Grundsubstanz in der Welt und vielleicht bei manchen, die sich noch Christen nennen, nicht umstritten wäre. Ob wir uns überall über das Wesen der Sakramente oder des Ablasses oder des Verhältnisses von Primat und Episkopat oder über die Weise, wie Rom im einzelnen sein Lehramt ausüben soll usw., einig sind oder nicht, kann zwar auch noch eine wichtige Frage sein. Sie muß aber nicht immer in letzter Einheit und Klarheit beantwortet werden. Die Theologie hat ganz schlicht gesagt, gerade jetzt primär die Aufgabe vom lebendigen Gott als von unserer absoluten Zukunft und als dem letzten Garanten unserer Existenz zu reden und auch zu verkünden, daß dieser Gott nicht bloß das absolut ferne, asymptotische Ziel ist, mit dem wir praktisch nichts zu tun haben können, sondern daß er der ist, der sich uns selbst als das ewige Leben gibt, und daß wir uns auf diesen Gott im Blick auf Jesus dem Gekreuzigten und von uns als auferstanden Geglaubten verlassen können. Das ist eine sehr fromme Formulierung eines Themas, das für die sog. gescheite und wissenschaftliche Theologie unerschöpflich ist. Aber wenn man noch dazu sagt, daß die Nächstenliebe eine Sache ist, über die das Christentum und der christliche Glaube mit Jesus etwas Unüberholbares und Neues und gar nicht Selbstverständliches zu sagen weiß, dann hat man doch eigentlich die Grundsubstanz des Christentums schon genannt, die auf der einen Seite sehr selbstverständlich in der Kirche gelehrt und, was noch wichtiger ist, gelebt werden könnte und die auch den sog. Pluralismus von Theologen immer noch einigen kann.