

die im Rundschreiben mehrmals geante *Achtung* vor dem Leiden *und* dem Leidenden gebietet.

HK: Der Papst spricht in „*Salvifici doloris*“ vom physischen und vom „moralischen“ Leiden. Mit letzterem meint er auch oder vor allem seelisches Leiden. Muß christliche Verkündigung vom Sinn des Leidens nicht zuallererst eine ausreichendere und haltbarere Phänomenologie des Leidens entwickeln bzw. beachten?

Wiederkehr: Die Unterscheidung zwischen dem physischen und moralischen Leiden hält eine Trennung und Unterscheidung aufrecht, die nicht nur von einer theologischen, sondern ebenso von der psychologischen oder medizinischen Anthropologie her überholt ist. Man muß angesichts der konkreten Leidenden, der Gesichter hungernder und kranker Menschen, die Unterscheidung nach beiden Seiten unterlaufen und abbauen. Überhaupt ist der Eindruck nicht zu unterdrücken, daß im Rundschreiben die ausführlichen biblischen Ableitungen oder die lexikalischen Referate über Leidensdeutungen der Menschheitsgeschichte sich wie Sichtblenden vor die konkreten Lebens- und Leidensgeschichten von Menschen stellen. Die verallgemeinernde theologische Erörterung erweist sich an einem so delikaten und diffizilen Thema und Adressaten, nämlich den leidenden Menschen selber, als recht problematisch.

„Weder Jesus noch seine Jünger gehen auf das Leiden als Selbstwert zu“

HK: Hat freiwilliges bzw. selbstgewähltes Leiden Sinn – ich denke hier besonders an bestimmte Bußtraditionen in den christlichen Orden – oder ist Leidensbewältigung christlich dort, wo Leiden nicht überwunden werden

kann, nicht eigentlich das schlichte, sich Gott anvertrauende Ertragen des Unvermeidlichen?

Wiederkehr: Sowohl für die Passion Jesu wie für die Leidensnachfolge des Christen ist die aktive, heilend-befreiende solidarische Dimension *vor* die Grenzerfahrung des unüberwindbaren Leidens und des Leidens aus Widerspruch und Verfolgung zu stellen. Weder Jesus selber noch seine Jünger gehen auf das Leiden als einen Eigen- und Selbstwert zu, sondern wenden sich helfend und heilend sowohl dem einzelnen leidenden Menschen zu, wie sie auch kritisch und verändernd das Reich Gottes an den inhumanen Verhältnissen („Gesetz“) und den ungerechten Strukturen zum Anbruch bringen. Sie gehen diesen Weg allerdings im nüchternen Bewußtsein, daß sie dabei die Widerständigkeit dieser Verhältnisse wie auch den Widerstand der an der bestehenden Ordnung Interessierten und ihrer Verteidiger sich zuziehen, insofern also auch mit einer Leidensbereitschaft.

HK: Aber für die christliche Bußdisziplin ist die freiwillige Aufsichtnahme von Leiden wesentlich.

Wiederkehr: Auch eine sich selber auferlegte Einschränkung, als zu tragendes „Kreuz“, als Konsumszese, als freigewählte Einfachheit und Armut, als Verzicht um des Himmelreiches willen, darf nicht aus dieser *brüderlichen* Verfaßtheit ausgeklammert werden. Christliche Buße verbleibt nicht in jener stoischen Selbstdisziplinierung oder gar in einer Dämpfung der Leidensfähigkeit und Sensibilität, wie sie in der asketischen Tradition oft üblich war. Leiden als Erweis von Verzichtfähigkeit, als Training für den Ernstfall der Verfolgung nähert sich einem nur leicht getarnten geistlichen Hochmut oder auch einer unevangelischen Werkfrömmigkeit, von der Schädigung für die seelische Gesundheit ganz abgesehen.

Helfer im Glauben

Zum Tode von Karl Rahner

Es war kein großes, gar publikumsträchtiges Begräbnis, sondern trotz Anwesenheit zahlreicher bischöflicher, theologischer und sonstiger Prominenz ein schlichtes Abschiednehmen im Stile seines Ordens, als Karl Rahner an einem noch winterlichen Apriltag in Innsbruck beigesetzt wurde. Und was in den Tagen nach seinem Tod am 30. März über ihn in den Medien erschien, war, sofern nicht Wiederholung, von wenigen Ausnahmen abgesehen auffallend knapp und allgemein gehalten. Die großen Würdigungen in der Presse und auf Tagungen waren erst Wochen vorher, zu seinem 80. Geburtstag, vorausgegangen. Aber selbst sie waren teils respekt-, teils ehrfurchtsvolle Verneigungen vor einem großen Lebenswerk und dem, der es zustande brachte, und in weit geringerem Umfang Besinnung auf dieses oder gar Auseinandersetzung mit ihm.

Was Rahner nicht war

Doch allen, die an seinem Tod in irgendeiner Weise teilnahmen oder den Verstorbenen aus seinen Werken oder persönlich kannten, dürfte bewußt geworden sein, daß mit diesem Tod für Theologie und Kirche eine *Epoche* zu Ende gegangen ist. Daß er nach einem langen Leben dennoch unerwartet kam, macht die Zäsur noch augenfälliger. Natürlich war der in Freiburg geborene, lange in Innsbruck und später in München und Münster lehrende, mit zahlreichen Ehrendoktoraten, Orden, Preisen und Medaillen ausgezeichnete Jesuit nicht einfach ein Synonym für Theologie. Selbst nicht in Deutschland und zu Zeiten seines höchsten Ansehens und auch nicht innerhalb seines eigenen Faches der systematischen „spekulativen“, er würde sagen „philosophischen“ Theologie.

Der Kirche fehlte es in diesem Jahrhundert auch sonst nicht an großen Theologen. Theologische Altersgenossen von Rahner waren zu größerer dogmatischer Systematik willens und fähig. (Was er selbst als Systematiker vorhatte, aber von der Zeitlage und wohl auch von sich selbst her nicht erreichen konnte, wird deutlich in dem immer noch spannend zu lesenden, in dem 1. Band seiner bei Benziger, Einsiedeln, herausgegebenen Schriften zur Theologie [inzwischen sind es 16] aufgenommenen, skelletartigen „Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik“.) Andere, zumal im französischen Raum, vor allem Vertreter der scheinbar fast schon wieder vergessenen „Nouvelle Théologie“ haben eindrucksvollere dogmen- und theologiegeschichtliche Werke vorgelegt. Im Verhältnis zu Rahner bereits Nachgeborene, aber theologisch immer noch seine Zeitgenossen haben für mehr öffentlichen Streit gesorgt als er und bestimmten sichtbarer und auch gezielter das Bild der Theologie und deren Verhältnis zur Kirche in den Medien. Bei Rahner selbst kam trotz seiner verbreiteten spirituellen (nach ihm „frommen“) Schriften der Durchbruch in die breitere, nichttheologische Öffentlichkeit *relativ spät*, europa- und weltweit eigentlich erst im Zuge des Konzils. Die voriges Jahr bei Kösel erschienene zweibändige Interviewsammlung (Karl Rahner im Gespräch) macht den Zusammenhang von Konzil und der relativ späten Medienwirksamkeit Rahnerscher Theologie noch einmal deutlich.

Und daß dabei nicht nur Kardinäle vom Schläge Ottaviani, der vorher Rahner mit römischer Vorzensur und mit Schreibverbot Kummer gemacht hatte, von „seiner“ Theologie abgeschreckt wurden, sondern auch weniger transzendentaltheologisch gestimmte theologische Zeitgenossen damit ihre Mühe hatten, läßt der fast gleichaltige Yves Congar in der Festschrift zu Rahners 80. Geburtstag beigesteuerten Erinnerungen an die Anfangsphase des Zweiten Vatikanums (Theologie im Prozeß, Freiburg 1984, S. 28 ff.) leise anklingen.

Zu den *historischen theologischen Fächern* hatte er zeitlebens nur ein sehr indirektes Verhältnis, zur Kirchengeschichte zumal, aber auch zur *Exegese* trotz einiger gewichtiger und hart diskutierter Rahnerscher Beiträge zum Verhältnis von Exegese und Dogma. Es war nicht unbezeichnend für ihn, daß er die Veröffentlichung der im Band XI der „Schriften zur Theologie“ gesammelten Studien zur Bußgeschichte u. a. mit dem Hinweis begründete, man werfe ihm vor, er spekuliere ungeschichtlich drauf los (Vorwort). Dabei sollte allerdings Rahners ausgeprägter Sinn für das *konkret* Geschichtliche, das zur eigenen theologischen Methode oft quersteht, nicht übersehen werden. Und was Geschichtlichkeit für Glauben und Leben bedeutet, ist bei Rahner an vielen Stellen überzeugender herausgearbeitet als bei so manchen kritisch-historischen Theologen.

Rahner war in einem weltläufigen Sinne auch *kein Mann universaler Bildung*. Zwar hat er wie kein zweiter systematischer Theologe, vorwiegend in der Paulusgesellschaft, aber nicht nur dort, das Gespräch zwischen Naturwissen-

schaften, Philosophie und Theologie mitgetragen, aber in seinem theologischen Werk finden sich, vom Problem der Hominisation (Monogenismus!) abgesehen, verhältnismäßig wenige Beiträge zu naturwissenschaftlich-theologischen Grenzfragen. Und er gehörte lange und sporadisch auch noch in letzter Zeit – einer seiner letzten Vortragstermine führte ihn wegen dieses Themas nach Budapest – zu den Protagonisten des Gesprächs Christentum-Marxismus, und er hat sich bis an die Grenzen des Möglichen dafür eingesetzt. Aber ein Fachkenner des Marxismus war er kaum. Und auch das in den letzten 50 bis 80 Jahren angehäuften sozialwissenschaftliche Filigran war seine Sache nicht. Vermutlich wurde ihm gerade deswegen bis ins Grab hinein vorgeworfen, was er politisch geäußert habe, sei oft „kurzschlüssig“ gewesen (*Hanno Helbling* in der „Neuen Zürcher Zeitung“, 3. 4. 84).

Bedeutend war sein Beitrag zur *Ökumene*, jedenfalls im Sinne evangelisch-katholischer Verständigung. Die Anfänge datieren früher (siehe Mitgliedschaft im Jaeger-Staehlin-Kreis), als gelegentlich angenommen, früher auch als bei *Karl Barth*, dessen wuchtiges dogmatisches Werk und dessen Person, wenn auch ganz gegensätzlich angelegt, mit Werk und Person Rahners von evangelischer Seite allein vergleichbar wäre; ein Werk, das Rahner an systematischer Verdichtung weit überragt und wohl in seiner Zeit auch an kirchlichem Einfluß. Da aber Kirche im evangelischen Raum ohnehin mehr von Theologie lebt als im katholischen, ist zumindest letzteres nicht weiter verwunderlich. Aber Rahners ökumenische Fruchtbarkeit gründet nicht in einer originären Aneignung evangelisch-reformatorischer Theologie, sondern gerade im Einbringen *seiner* katholischen Theologie in das ökumenische Gespräch. Daß man ihm vorwerfen konnte, die von ihm empfohlenen ökumenischen Strategien (siehe die gemeinsam mit *Heinrich Fries* verfaßte 100. Quaestio disputata, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg 1983) wie seine Empfehlungen für eine gesamtkirchliche Seelsorgestrategie seien zu konstruktivistisch oder zu künstlich, hatte damit zu tun. (Aber immerhin war er in den letzten Jahren der einzige, der solche Entwürfe wenigstens zu fordern und anzugehen wagte.)

Mehr als ein zeitbedingtes Mißverständnis

Rahner hatte trotz einzelner Freunde unter Literaten und Künstlern vermutlich kaum einen reflexen, das Maß eines durchschnittlich gebildeten „Laien“ überschreitenden Zugang zu Kunst und Literatur und zu den von ihnen bestimmten Lebensbereichen und Kulturgestalten. Seine *Kultur* war von seiner *Wissenschaft* und von seinem *Orden* geprägt. Vor aller Esoterik bewahrte ihn ein für sein Abstraktionsniveau ungewöhnlicher theologischer und kirchlicher Wirklichkeitssinn.

Daß Rahner als knapp 40jähriger und damaliger Mitarbeiter des Prälaten *Rudolf* am Wiener Seelsorgeamt in einem Gegengutachten zu einem Syllabus-ähnlichen Anklagebrief des damaligen Erzbischofs *Gröber* von Freiburg

gegen neuere religiöse Strömungen (einschließlich der Bibel- und der liturgischen Bewegung und der Verkündigungstheologie), mehr gedankliche Strenge und Problembewußtsein fordernd, *Romano Guardini* zusammen mit *Peter Lippert* und *Eugen Walter* unter jene Vertreter „popularisierender Literatur“ einreichte, die mit Recht auf strenge Exaktheit der Begrifflichkeit und der theologischen Bindung verzichteten (vgl. *Herbert Vorgrimler*, *Karl Rahner. Denken, Leben, Werke*, München 1963, S. 35), dürfte kein rein zeitbedingtes Mißverständnis sein.

Eher erklärt sich hier beim frühen Rahner, daß der „spätere“ auf dem so sehr auf die Persönlichkeit Guardinis zugeschnittenen Lehrstuhl für christliche Weltanschauung nicht nur wegen kleinkarierten Verhaltens einiger Kollegen an der Münchner theologischen Fakultät die Idealbesetzung nicht war. Und es würde einen nicht wundern, wenn – einmal seitenverkehrt gesehen – die Angriffe des theologischen Antipoden *Hans Urs von Balthasar* auf den späten Rahner neben Vorbehalten gegenüber dem transzendentaltheologischen (anthropozentrischen) Ansatz und kirchenpolitischen Meinungsunterschieden auch mit diesem Punkt und dessen geistesgeschichtlichem Umfeld zu tun hätten. Auf jeden Fall gab es schon – bis in lehramtliche Zusammenhänge hineinreichend – Schwierigkeiten zwischen dem „Thomisten“ Rahner und Anhängern einer stärker platonisch-augustinisch geprägten Tradition von Theologie.

Immense Wirkung gerade in der Begrenzung

Etwas anderes ist Rahners *philosophische Denkleistung*. Sie ist bei ihm nicht nur biographisches, sondern auch theologisches Datum. Philosophie ist für Rahner der Theologie immanent („Inneres Moment“), sofern in dieser der Glaube die Vernunft sucht bzw. der Theologe dem rational Denkenden den Glauben erschließen und ihn dafür gewinnen will. Philosophie muß auch in der Theologie „ursprüngliche“ Philosophie sein. Aber Rahner sieht sie vom Metier des Theologen aus zugleich und ganz entschieden *als Instrument der Theologie*. Aufgabe der Theologie ist die Erhellung des Glaubens. Transzendental- (und Existential-) Philosophie werden als Transzendental- und Existentialtheologie reflektiert. Aber Philosophie interessierte ihn (wie übrigens auch Theologie *als Wissenschaft*) nie um ihrer selbst willen. Er sei Christ und theologisch Dilettant, war eine häufige Auskunft zur Person.

Seine ursprüngliche „Destination“ zum Dozenten der Philosophiegeschichte wird zwar wie sein Studium bei Heidegger in fast allen Hinweisen zu seinem Lebenslauf hervorgehoben, aber daraus zu schließen, Rahner sei zeitlich mehr Philosoph geblieben als Theologe geworden, wäre verkehrt. Er habe, so Rahner, bei Heidegger zwar das „Denken-wollen“ und „Denken-können“ gelernt, aber was, abgesehen von einigen letzten Grundstrukturen, bei ihm aus der Philosophie geworden sei, könne er nicht sagen. Auch bei Heidegger wisse er nicht, ob von

ihm bei sich im Ernst etwas zu entdecken sei, außer dem „ganz abstrakten philosophischen Nenner einer wie immer gearteten transzendentalen Fragestellung“ (HK, Februar 1974, 80).

Rahner war immer und vor allem Theologe. Auch zeitlich rangieren die ersten theologischen Arbeiten jeweils mit deutlich spirituellem Einschlag vor seinem einzigen größeren philosophischen Werk „Geist und Welt“. Und „Hörer des Wortes“ war bereits mehr Fundamentaltheologie als Religionsphilosophie. Wenn man darin eine Begrenzung sehen will, dann ist die immense Wirkung Rahners auf Theologie und Kirche *gerade in dieser Begrenzung* angelegt. Und zwar von Anfang an und wohl auch gezielter, jedenfalls reflexiver als er in vielen Interviews später selbst wahrhaben wollte. Schon in seinem Gröber-Gegengutachten aus Wien wird eine Menge von dem deutlich, was er später theologisch, wissenschaftlich und kirchenpraktisch realisiert hat. Wer seine damaligen Klagen über die Inferiorität der katholischen Theologie gegenüber protestantischer Forschung nachliest, versteht, warum Rahner später die enervierende Bürde umfänglicher lexikographischer und Handbucharbeit (Lexikon für Theologie und Kirche, Sacramentum Mundi, Handbuch für Pastoraltheologie, um nur die wesentlichen zu nennen) auf sich nahm und sich für die nach wie vor wohl gehaltvollste theologische Reihe der Nachkriegszeit, die bei Herder erscheinenden „*Quaestiones disputatae*“, mit *Heinrich Schlier* nicht nur als Herausgeber gewinnen ließ, sondern von den ersten fünf Bänden vier gleich selbst schrieb (Über die Schriftinspiration, Zur Theologie des Todes, Visionen und Prophezeiungen, Das Dynamische in der Kirche). Er fand dabei in *Robert Scherer* einen ihm seit den Jugendjahren freundschaftlich verbundenen kongenialen Lektor und ein solcher Arbeit insgesamt förderliches Verlagsklima. Entsprechend blieb er bis in seine letzten Tage dem Verlag Herder auch persönlich eng verbunden. Man kann fragen, warum er seine frühen patristischen Arbeiten in seinem späteren Lebenswerk nicht weiterverfolgt hat. Warum sich bei ihm, der doch in seinen geistlichen Schriften fast spontan zu poetischer Sprache fand, kaum Literatur und sei es auch nur als Material theologischer Fragestellungen niedergeschlagen hat. Aber ohne Konzentration auf *seine* Theologie wäre sein Lebenswerk, das nicht an den vom Bibliographen penibel zusammengetragenen 4000 Titeln – inzwischen werden es noch einige mehr sein – zu messen ist, sondern an der *Dynamik seines methodischen Ansatzes* und seinen vielen Verzweigungen in systematischer, praktischer und spiritueller Theologie und an der für Rahner typischen und äußerst fruchtbaren Kombination von Lehrtätigkeit, Schriftstellerei, Vortragstätigkeit und lexikographischer Kärnerarbeit (in letzterer unterstützt u. a. von *Oskar Köhler* und *Herbert Vorgrimler*), nicht möglich geworden.

Theologe begnadeter Kreatürlichkeit

Zentral war für ihn immer sein transzendentaltheologischer Ansatz. Er war für ihn mehr als theologische Me-

thode und folgenreich im Gegenständlichen. Nur über ihn wurde die Gnadentheologie zum *eigentlichen* Gegenstand seiner Theologie. Ohne den transzendentalen Ansatz wird bei Rahner weder verständlich, was „Glaubensgnade“ ist, noch versteht man den für seine Gnadentheologie wie auch für seine gnadentheologisch konstruierte Christologie zentralen Begriff der Selbstmitteilung Gottes (vgl. sein systematisches Spätwerk „Grundkurs des Glaubens“, Freiburg 1976).

Da es kein Zurück gibt hinter die neuzeitliche, aber gegen den deutschen Idealismus radikal kreatürlich verstandene Subjektivität, ist für ihn alle heute mögliche Philosophie Transzendentalphilosophie, und analog dazu alle Theologie Transzendentaltheologie. Am ausführlichsten und ausdrücklichsten hat er sich unseres Wissens in einer Vorlesungsreihe über „Überlegungen zur Methode der Theologie“ 1969 in Montreal geäußert (vgl. Schriften zur Theologie Bd. IX, S. 95–113). Die Besinnung auf die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis und des Freiheitshandelns im endlichen Subjekt führt ihn zu einem Verständnis des Menschen, in dem dieser seine Kreatürlichkeit annehmen kann und in dem Gott als das radikal Unbegreifliche und doch im Menschen selbst anwesende und gnadenhaft wirkende Geheimnis erscheint. Der *Kern Rahnerscher theologischer Leistung*, so ließe sich von daher sagen, besteht darin, auf diesem Wege Gott ganz Gott und den Menschen ganz Mensch sein zu lassen und dies auch noch in der *Christologie* so durchzuhalten, daß er ohne monophysitische Schlagseite auskommt. Man kann beim Gang durch Rahners theologische Anthropologie den Eindruck haben, Erkenntnis- und Seinsebene, konkrete Heilsgeschichte und Transzendentalität gingen fließend ineinander über, aber Rahners Transzendentaltheologie eine „ungeheure Statik“ zu bescheinigen (vgl. *Joseph Ratzinger*, *Theologische Prinzipienlehre*, S. 174) dürfte nicht nur an Rahners Theologie, sondern an der Sache vorbeigehen. Ebenso der Vorwurf Ratzingers, Rahner lande in seiner Christologie letztlich bei einer platten Anthropologie, weil beim Menschsein, „wie es ist“, und Gott werde eben deswegen zu einem schweigenden Gott. Denn der Mensch ist in Rahnerscher Konzeption immer schon aus sich heraus verwiesen auf Gott als sein begnadigendes und richtendes Geheimnis. Rahner will damit etwas spüren lassen von Gottes Nähe trotz oder gerade in einer gottleer scheinenden Säkularität.

Wenn in letzter Zeit oft mehr von der *Person* Rahners die Rede war als von seiner *Theologie*, dann kaum, weil sich sein Ansatz überlebt hätte, sondern weil sich mit einer nach dem Zweiten Vatikanum kaum mehr vorstellbaren Wucht sowohl ein *neuer dogmatischer Positivismus* und zugleich ein *biblischer Fundamentalismus* (nach Rahner „Biblizismus“) ausbreitet, weil gerade wieder eine Entwicklung in Gang kommt, gegen die Rahner, um die Nöte rationaler Glaubensbegründung wissend, expressis verbis (vgl. Schriften zur Theologie Bd. VII, S. 69f.) angetreten ist. Er selbst fühlte sich immer „meilenweit“ entfernt von jedem Horizontalismus oder einem den Menschen auf

sich selbst zurückwerfenden Humanismus. Zu Recht, auch wenn nie ausgeschlossen ist, daß Leser und Nachahmer seiner Theologie die Rahnersche transzendente Dialektik im Verhältnis Gott-Mensch nicht aushaltend, bei einem solchen landen oder gelandet sind. Man muß sich schon auf sein in der Gnadentheologie entwickeltes übernatürliches Existential einlassen, um seine Christologie, seine zu Unrecht kontroverse These vom „anonymen Christen“ und den damit begründeten „Heilsoptimismus“ zu verstehen.

Jesuit aus innerem Ja

Doch wenn bei aller gedanklichen Schärfe und Komplexität Theologie bei ihm immer wieder fast nahtlos übergeht in eine nicht minder kraftvolle, in Inhalt und Ausdruck fast *mystische Spiritualität* oder Denken einfach zu schlichtem Gebet wurde, dann ist das kein minder wichtiges Moment *seiner* Theologie. Es hat mit Rahner als Ordensmann zu tun und meint seine *spirituelle Nähe zu Ignatius von Loyola*, zu dessen existentieller Frömmigkeit, dessen Mystik der Gottesnähe und dessen theologischem Freiheits- und Entscheidungsethos.

Rahner hat keine spezifische jesuitische Theologie betrieben. Er war auch kein typischer Jesuit im landläufigen Sinne, aber doch ganz und gar Jesuit aus innerem Ja zu seinem Orden. Dieses *Moment seiner Lebensform* hat sich sehr deutlich sowohl in seiner Theologie wie in seiner Sorge um die Kirche niedergeschlagen, und er hat dies direkt oder indirekt auch selbst mehrfach bestätigt und begründet. Noch in der nebenstehend abgedruckten Rede zu seinem 80. Geburtstag (vgl. S. 224) meinte er nicht ohne Stolz, er hoffe, daß er in diesem oder jenem Punkt etwas näher bei Ignatius stehe als die großen Barocktheologen seines Ordens, indem er dessen Existentialismus und das in vorbehaltloser Gotteshingabe einmündende Freiheitsethos ein wenig weiter entwickelt habe.

Nicht untypisch für ihn ist die Art, wie er in einem kleinen Bändchen zu Ehren *Robert Scherers* (Mut zur Tugend, Freiburg 1979, S. 11–18) sich auf die Suche nach einer „namenlosen“ Tugend machte und diese fand in der schwer zu haltenden Mitte zwischen rationaler Abwägung und doch „tapferer“, und damit notwendigerweise auch einseitiger Entscheidung. Nichts anderes als einen solchen *rational verantworteten Possibilismus* war es auch, den er z. B. in dem von manchen kirchlichen Amtsträgern mit schelen Augen gelesenen Herder-Taschenbuch „Strukturwandel der Kirche“ kirchlichen Entscheidungsträgern mehr zur Formulierung konkreter, nicht mit letzter Unwiderlegbarkeit abgesicherter Imperative anstelle von problematischen, weil zu frühen, Entwicklungen abbrechenden, Lehrentscheidungen riet. Aus diesem reflektierten und als persönliche Haltung verinnerlichten Possibilismus erklärt sich sein von früh an wahrnehmbarer und bis an sein Lebensende ohne spürbare Schwankungen durchgehaltener *Erneuerungswille*, der gleich ursprünglich zu Rahner als Theologe und Mensch gehört wie sein transzendentaltheologischer Ansatz (der in der Durch-

führung auch nie rein wissenschaftlicher Abstraktion diene, sondern immer etwas spüren ließ vom persönlichen Ringen um den Glauben) und seine auch in Theologie umgesetzte ignatianische Gottesnähe und Realitätsinn.

Aus diesem Kräftedreieck lebte Rahner. Daraus erklärt sich nicht nur sein ungewöhnlicher Freimut, sondern sowohl seine Theologie als von Anfang bis zu Ende kirchliche, als *der Kirche dienende Theologie*, wie seine eigene, nie in Frage gestellte, immer selbstverständliche *Kirchlichkeit*. Fragen wie „Warum ich noch in der Kirche bin?“ waren ihm ein Greuel – auch wenn er sie trotzdem beantwortete. Nichts erregte ihn mehr als wenn – von wenigen, aber Rabiaten – seine Treue zur Kirche oder sein Bemühen um den rechten Glauben bezweifelt wurde. Allerdings stand für ihn auch Kirche nie für sich, sondern im Dienst ihres Auftrags, den Glauben an die Menschen hier und jetzt zu verkünden. Erstes Anliegen war immer, soweit er auf seine Weise z. B. als Exerzitienmeister und Prediger nicht selbst Seelsorger war, mit seiner Theologie *der Seelsorge zu dienen*. Für ihn ganz zentrale Versuche, wie seine „Grundformeln des Glaubens“, entstammen nicht wissenschaftlichem Interesse, sondern einem seelsorglichen Impetus. Indirekt gilt das sogar für seinen Grundkurs. Demgegenüber ist seine Beschäftigung mit Strukturfragen sekundär und für ihn nur dort wirklich wichtig, wo sie der Verkündigung hinderlich oder förderlich sind. Wenn er den Eindruck hatte, jemand klebe zu sehr an solchen Fragen, konnte er ziemlich barsch reagieren. Darin und in der Fähigkeit, Kritik an kirchlichen Zuständen mit fragloser Treue zur Kirche und zu seinem Orden zu verbinden, lag die spezifisch Rahnersche Autorität.

Sein Erneuerungswille war ganz und gar theologisch, aber umschloß immer *mehr als nur Theologie*: Er war auf Frömmigkeit, Seelsorge und christliche Lebenspraxis zugleich gerichtet. Er konnte ihn vermutlich deshalb durchhalten, weil er „im Abholen“ traditionell war und nie etwas anderes zu tun vorgab, als mit seiner theologischen Methode den Zeitgenossen aufzuschließen und für sie weiterzuentwickeln, was in kirchlicher Tradition an Virulenz drinsteckte, auch wenn er im Blick auf das Ziel immer um einiges und ohne immer genaue Rücksicht auf das Machbare vorauseilte. Deswegen wurde er, von unvermeidbaren Extremreaktionen aus der fundamentalistischen Ecke abgesehen, auch von jenen geachtet, wenn auch gelegentlich widerwillig, die als kirchliche Verantwortliche lieber im hinteren Feld blieben.

Der Mensch Rahner

Auch wenn die Theologie bis zum Schluß *seine Sache* war, trat in den letzten Jahren doch mehr und mehr *der Mensch* hervor. Er, der Einzelgänger, der quer zu vielem stand und doch Integrationsfigur war wie sonst kein zeitgenössischer Theologe, wurde deutlicher in dem, was ihn nicht jenseits von Theologie und Kirche, aber durch sie hindurch an menschlicher Lebenswirklichkeit anzog. Er freute sich über jeden Besuch, sorgte sich um jeden, den er kannte: Wie steht es um diesen, hält die und die Ehe noch, wie kommt jener zurecht; eine bei ihm immer vorhandene, aber keineswegs immer gleich ausgeprägte Sorge um Menschen löste seine sorgende Kritik an der Kirche nicht auf, aber milderte diese. Die sprichwörtliche Rahnersche, von Auf und Ab der Stimmungen durchsetzte Unruhe ließ nach. Die Fähigkeit zu Präsenz und Reflexion blieb. Auf theologische Auseinandersetzungen ließ er sich, obwohl immer noch voller Pläne, aber nur noch wenig ein, registrierte aber, seine Betroffenheit nicht verhehlend, alles, was jene gegen ihn vorbrachten, die in ihm einen „Verwirrer“ und „Unruhestifter“ in der Kirche sahen, und reagierte nicht ohne Bitternis darauf.

In den letzten Jahren fand er noch einmal Zugang zu jüngeren Ordensbrüdern, zumal zu solchen in exponierten Positionen. *Georg Sporschill*, mehrere Jahre Leiter des Caritasheims für gefährdete und straffällige Jugendliche in der Wiener Blindengasse, hat im „Entschluß“ (März 1984), einer Monatsschrift der österreichischen Jesuitenprovinz (inzwischen als Buch: Karl Rahner – Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre, bei Herold, Wien), dem späten Rahner ein Denkmal gesetzt, wie man es in der sehr zahlreichen Rahnerliteratur sonst nicht findet. Bei Sporschills Schlußfrage („Was bedeutet Ignatius für Ihr persönliches Leben?“) erschrak er noch einmal und antwortete quer: „Für mein Leben? Ich weiß nicht, was mit meinem Leben ist. Ich habe kein Leben geführt; ich habe gearbeitet, geschrieben, doziert, meine Pflicht zu tun, mein Brot zu verdienen versucht. Ich habe in dieser üblichen Banalität versucht, Gott zu dienen, fertig.“

Es würde einen wundern, wenn da in seiner nicht minder gemüthhaft als intellektuell geprägten Persönlichkeit nicht auch noch etwas von dem wach geworden wäre, was er nicht gelebt, aber in sein Denken und Reden immer ganz realistisch aufgenommen hat. Das hinderte ihn nie, von sich weg zu leben und sich verbrauchen zu lassen, wo er gebraucht wurde.

David Seeber

„Erfahrungen eines Theologen“

Karl Rahner über Möglichkeiten und Grenzen der Theologie

Auf einer im Februar als Vorblick zu seinem 80. Geburtstag veranstalteten Tagung der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg (Gesamttitel „Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen“) referierte Rahner selbst über „Erfah-

rungen eines katholischen Theologen“ und machte noch einmal Schwerpunkte, Rangordnungen und Bedingungen deutlich, die Theologie heute zu beachten hat. Keine Summe seiner Theologie, schon gar nicht seines Lebens, aber eines der