

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	70 (2023)
Heft:	1
Artikel:	Lehrer der Gnade : Karl Rahner und die Kirchenväter
Autor:	Bruns, Christoph
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-1047427

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CHRISTOPH BRUNS

Lehrer der Gnade Karl Rahner und die Kirchenväter

In einem Buntglasfenster der Grace-Cathedral von San Francisco ist neben den großen evangelischen Theologen Karl Barth und Paul Tillich auch der Jesuit Karl Rahner dargestellt, gleichsam als Kirchenvater der Moderne.¹ Wenn das Werk dieses herausragenden katholischen Gelehrten, Priesters und Ordensmanns in Kirche und theologischer Wissenschaft auch zu keiner Zeit umstritten war,² ist doch die Absicht, aus der heraus es entstanden ist, über jeden Zweifel erhaben: Karl Rahner wollte den Christen seiner Zeit, ja letztlich allen suchenden Zeitgenossen einen Dienst erweisen, indem er den Glauben der Kirche in den Horizont eines Menschen von heute zu übersetzen und die Not des Glaubens in Kirche und Welt zu lindern versuchte. Daraus erklärt sich die Weite seines Œuvres, das neben zahlreichen philosophisch-theologischen Abhandlungen eine Fülle an geistlichen Schriften umfasst. Als „lebensgeschichtliche Dogmatik“ hat Rahners Schüler Johann Baptist Metz das Werk seines Lehrers treffend charakterisiert, in der das konkrete Leben und das theologische Denken einander wechselseitig durchdringen.³ So ist Karl Rahner, was sowohl die Absicht als auch die Wirkung seines gewaltigen theologischen Schaffens betrifft, ein Kirchenvater der Moderne geworden, mag er selbst dies auch entschieden von sich gewiesen haben, als er gegen Ende seines Lebens zu Protokoll gab: „Ich bin kein Kirchenvater; ich zähle mich nicht zu den großen Gestalten der Geschichte der Theologie.“⁴

Über den Ausgangspunkt und die Quellen seines Denkweges wird seit langem gestritten. Gegenüber allen, die in ihm in erster Linie einen Philosophen zu erkennen meinen, der in seiner „Transzentaltheologie“ die

¹ Vgl. WASSILOWSKY, Günther: *Kirchenlehrer der Moderne: Ekklesiologie*, in: BATLOGG, Andreas R. u.a.: *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*. Mainz: Grünewald-Verlag 2003, 223–241, hier 223.

² Vgl. etwa die prominente Kritik von BALTHASAR, Hans Urs von: *Cordula oder der Ernstfall* (= Kriterien Bd. 2). Einsiedeln: Johannes-Verlag 1966, 85–97 oder RATZINGER, Joseph: *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens*, in: ThRv 74 (1978), 178–186. Vgl. auch HAUKE, Manfred: *Karl Rahner in der Kritik von Leo Scheffczyk*, in: FoKTh 28 (2012), 161–184.

³ METZ, Johann Baptist: *Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute*, in: StZ 99 (1974), 305–316, hier 308.

⁴ Zur Rezeption des Thomas von Aquin. Karl Rahner im Gespräch mit Jan van den Eijnden, Innsbruck 1982, in: IMHOFF, Paul/BIALLOWONS, Hubert (Hgg.): *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräch mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1986, 49–71, hier 55.

christlichen Dogmen letztlich aus der menschlichen Subjektivität abgeleitet habe,⁵ hat Rahner selbst unmissverständlich klargestellt: „Ich selbst möchte ein Theologe sein und eigentlich sonst nichts; einfach, weil ich kein Philosoph bin und mir nicht einbilde, einer sein zu können.“⁶ Dieses Bekenntnis gilt es ernst zu nehmen, auch wenn Rahner von seinen Ordensoberen bekanntlich schon früh für eine Dozentur in Philosophiegeschichte ausersehen war und deshalb nach Priesterweihe und Terziat von 1934 bis 1936 ein philosophisches Spezialstudium an der Universität Freiburg i.Br. absolvierte, wo Martin Heidegger zu seinen Lehrern gehörte. In dieser Zeit entstand seine als philosophische Dissertation konzipierte Schrift *Geist in Welt*, die der „Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin“ gewidmet ist.

Diese Studie stieß allerdings bei seinem Doktorvater Martin Honecker aus nicht mehr eindeutig zu klärenden Gründen auf Ablehnung, so dass Rahner den eingeschlagenen Weg verließ.⁷ Seine Entscheidung hatte allerdings nicht darin ihren Grund, dass er am offiziellen Promotionsverfahren gescheitert wäre. Ein solches Verfahren ist nämlich nie eröffnet worden. Der Grund für seine biographische Neuorientierung lag vielmehr darin, dass seine Ordensoberen ihn künftig als Dogmatiker an der Universität Innsbruck einsetzen wollten und ihm deshalb den Auftrag erteilten, eine theologische Dissertation zu verfassen.

Erst „nachdem ich begonnen hatte, mein Doktorat in Theologie vorzubereiten“, so Rahner,

„erhielt ich den Brief von Honecker, in dem ich erfuhr, er nehme meine Dissertation nicht an. Selbst wenn er sie also angenommen hätte, wäre ich Dogmatiker in Innsbruck geworden, und zwar gerne. [...] Und, offen gestanden, ich selbst habe keineswegs ein großes inneres Verhältnis zur Geschichte der Philosophie. Sicherlich, ich wäre ein ganz ordentlicher Philosophiegeschichtler geworden, aber mein Herz hat keineswegs geblutet, als ich von meinen Oberen umdestiniert wurde.“⁸

⁵ Dagegen z.B. RAHNER, Karl: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* [1941/1963], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4: *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*. Bearbeitet von Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1997, 1–281, hier 18/19, 44/45, 140/141, 268/269; RAHNER, Karl: *Theologie und Anthropologie* [1967], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 8. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1967, 43–65, hier 44f., 51f., 60.

⁶ RAHNER, Karl: *Einfache Klarstellung zum eigenen Werk* [1970], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 12. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1975, 599–604, hier 599.

⁷ Vgl. dazu RAFFELT, Albert: *Editionsbericht*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Geist in Welt. Philosophische Schriften*. Bearbeitet von Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1996, XIII–XXXVII, hier XXIII–XXIX.

⁸ Zur Rezeption des Thomas von Aquin. Karl Rahner im Gespräch mit Jan van den Eijnden, 53. – Zum biographischen Kontext vgl. NEUFELD, Karl H.: *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, 2. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2004, 110–129.

Diese Feststellung vermag nur denjenigen zu erstaunen, der die frühen Arbeiten nicht kennt, die Rahner schon vor und während seiner Freiburger Studienzeit angefertigt und zum Teil auch veröffentlicht hat. Denn diese frühen Arbeiten lassen ganz überwiegend kein primär philosophisches, sondern vielmehr ein genuin theologisches Interesse erkennen, das sich vornehmlich sogar auf Fragen des geistlichen Lebens erstreckt.⁹ Obwohl er schon recht früh für eine philosophiehistorische Professur auserkoren und darüber auch in Kenntnis gesetzt war, zielten Rahners Ambitionen also offenbar schon immer auf das Gebiet der Theologie und Spiritualität.¹⁰ Dabei begab sich der junge Ordensmann für lange Zeit in die Schule der Kirchenväter, so dass auch seine theologischen Qualifikationsschriften auf dem Gebiet der Patristik angesiedelt sind. In der Geisteswelt der christlichen Antike und des Mittelalters und – selbstverständlich und grundlegend – in der geistlichen Theologie seines Ordensvaters Ignatius von Loyola liegen die tiefsten Quellen des theologischen Neuaufbruchs, der mit Rahners Namen verbunden ist. Sein Schüler Karl Lehmann erklärt zu Recht:

„Karl Rahner hätte [...] die schultheologischen Thesen nicht dechiffrieren können, hätte er nicht lange Umgang gehabt mit den Quellen der großen Väter und der mittelalterlichen Theologen. [...] Man versteht dieses theologische Werk nicht, wenn man nicht eine fast zwanzigjährige intensive, meist im Verborgenen gebliebene Auseinandersetzung mit der großen Tradition in Rechnung stellt und ständig voraussetzt.“¹¹

Gewiss hat Rahner nie einen Zweifel daran gelassen, dass Theologie als vergegenwärtigende Explikation des christlichen Offenbarungsglaubens ohne philosophisches Denken – ohne die „Anstrengung des Begriffs“, wie er mit Hegel zu sagen pflegte¹² – nicht möglich ist. Gewiss hat er wie kein zweiter katholischer Theologe des 20. Jahrhunderts in der Theologie und für die Theologie Philosophie getrieben,¹³ in solchem Maße sogar, dass er sich dem Verdacht ausgesetzt sah, „nur ein theologischer Spekulant zu sein, der ungeschichtlich darauf losspekuliert“¹⁴. Das Material für den ge-

⁹ Vgl. RAHNER, Karl: *Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages*, in: HerKorr 28 (1974), 77–92, hier 79.

¹⁰ Vgl. NEUFELD: *Die Brüder Rahner*, 101, 105.

¹¹ LEHMANN, Karl: *Karl Rahner*, in: VORGRIMLER, Herbert/VAN DER GUCHT, Robert (Hgg.): *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1970, 143–181, hier 151.

¹² Vgl. RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, 7. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1977, 5.

¹³ Vgl. RAHNER, Karl: *Philosophie und Theologie* [1962], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 6. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1965, 91–103, bes. 93f.; RAHNER, Karl: *Philosophie und Philosophieren in der Theologie* [1967], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 8. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1967, 66–87, bes. 67–73.

¹⁴ RAHNER, Karl: *Vorwort*, in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 11. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1973, 11–13, hier 12.

waltigen Bau seines theologischen Œuvres aber hat er der großen christlichen Tradition entnommen. In der Schule der Kirchenväter ist Karl Rahner zum Lehrer seiner Kirche, zu einem Kirchenvater der Moderne geworden.

Diese These wurde zwar schon öfter behauptet,¹⁵ aber kaum ausführlich begründet und entfaltet. Dies soll nun im folgenden Beitrag versucht werden, und zwar unter Berücksichtigung aller patristischen Arbeiten, die wir Rahner verdanken. Zunächst fragen wir in einer eher formalen Perspektive, welche Relevanz Rahner der theologhistorischen Forschung beigemessen und wie er die Aufgabe der Theologie- und Dogmengeschichte bestimmt hat. Vor diesem Hintergrund wenden wir uns den Arbeiten zu, die er in der Frühzeit seines Schaffens zur Theologie und Spiritualität der Kirchenväter vorgelegt hat, um darin die Kerngedanken und Leitideen aufzuspüren, die sein späteres Gesamtwerk durchziehen und prägen.

1. RELEVANZ UND AUFGABE DER THEOLOGIE- UND DOGMENGESCHICHTLICHEN FORSCHUNG IN DER SICHT KARL RAHNERS

Der Absicht entsprechend, aus der heraus sein Werk erwachsen ist, hat sich Karl Rahner stets verstanden als „jemand, dem es um die im Glauben zu erfassende Wirklichkeit unmittelbar und als solche geht“¹⁶. Sein Metier war also die systematische und spirituelle Theologie im eigentlichen und strengen Sinn des Begriffs. Weil er damit kaum den historischen und philologischen Standards entsprach, die sich in der theologischen Zunft seiner Zeit etabliert hatten, konnte er sogar behaupten: „Wenn man von ein paar dogmengeschichtlichen Aufsätzen über die Bußgeschichte absieht, so ist alles andere, was ich geschrieben habe, keine theologische Wissenschaft und erst recht nicht (Fach-)Philosophie.“¹⁷ Rahner hat Theologie- und Dogmengeschichte letztlich nie aus einem bloß historischen Interesse heraus betrieben. „Thomas, Duns Scotus, Origenes und Augustinus“, so bekannte er am Ende seines Lebens, „habe ich nicht um ihrer selbst willen studiert, sondern um konkrete Fragen des Menschen von heute zu behandeln.“¹⁸

¹⁵ Zuletzt von PETERSON, Brandon R.: *Karl Rahner on Patristic Theology and Spirituality*, in: *Philosophy and Theology* 27 (2015), 499–512, dessen Analysen jedoch weitgehend an der Oberfläche verbleiben. In noch höherem Maße gilt dies von BINGAMAN, Brock: *Karl Rahner and Maximus the Confessor: Consonant Themes and Ecumenical Dialogue*, in: HeyJ 55 (2014), 353–363. Vgl. auch den Überblick bei RULANDS, Paul: *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner* (= IThS Bd. 55). Innsbruck: Tyrolia-Verlag 2000, 18–38.

¹⁶ RAHNER, Karl: *Dogmengeschichte in meiner Theologie* [1984], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 30: *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*. Bearbeitet von Karsten Kreutzer und Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2009, 201–205, hier 203.

¹⁷ RAHNER: *Einfache Klarstellung zum eigenen Werk* [1970], 604.

¹⁸ Zur Rezeption des Thomas von Aquin. Karl Rahner im Gespräch mit Jan van den Eijnden, 60.

In einer Rezension zu Berthold Altaners *Lehrbuch der Patrologie* stellte Rahner 1951 dementsprechend programmatisch fest:

„Patristische Theologie besteht nicht bloß in dem Nachweis, daß das Heutige ein Erbe der Vergangenheit sei, sondern ist auch immer ein Erwerb des noch nicht Erworbenen, ist ein Weg in die Zukunft der Theologie, nicht bloß die Rechtfertigung ihrer Gegenwart.“¹⁹

Nicht nur ein bloß antiquarisches Väterstudium also lehnte Rahner ab, sondern auch die rein apologetische Absicht, mit den theologischen Autoritäten der Vergangenheit lediglich das Glaubensverständnis der Gegenwart zu rechtfertigen. Zugleich sprach er sich dagegen aus, die Kirchenväter gegenwartskritisch gegen das Lehramt und das Dogma der Kirche in Stellung zu bringen: Der „dogmatische Rückgriff auf die Quellen [steht] unter der Norm des gegenwärtigen Lehramtes“, so erklärt er, weshalb sich „jeder patristische Romantizismus, der ‚unmittelbarer‘ und unabhängiger die Väter für die heutige Dogmatik fruchtbar machen will“, verbiete.²⁰

Die Aufgabe des Väterstudiums besteht für Rahner also darin, den von der Kirche amtlich verkündigten Glauben in der Begegnung mit den großen Schätzen der Vergangenheit tiefer zu durchdringen und lebendiger zu verstehen, um ihn für die Zeitgenossen in seiner existenziellen Bedeutung neu zum Leuchten zu bringen.²¹ Die

„Erforschung der Väterlehre muß zu einer Dynamik nach vorwärts werden; die Väter sollen nicht nur Zeugen für das alte Wahre der heutigen Theologie sein, sondern diese ‚jung erhalten‘ (wie Pius XII. sagt²²). [...] Wieviele Fragestellungen drängen sich uns Menschen von heute unvermeidlich auf, auf die wir von der Schultheologie keine unmittelbare, deutliche und genügende Antwort erfahren, zu denen aber die Väter neu zu hören wären, wenn auch sie uns nicht einfach die fertige Antwort liefern können! [...] Die Väter werden noch viel zu viel nur befragt nach dem, was sie zu den Thesen unserer heuti-

¹⁹ RAHNER, Karl: Rez. „Berthold Altaner: Patrologie“ [1951], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*. Bearbeitet von Andreas R. Batlogg, Eduard Farrugia, Karl-Heinz Neufeld. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1999, 416–420, hier 416.

²⁰ RAHNER: Rez. „Berthold Altaner: Patrologie“ [1951], 418.

²¹ Dieses Anliegen sah Rahner z.B. in hervorragender Weise in Henri de Lubacs *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* verwirklicht (vgl. RAHNER, Karl: Rez. „Henri de Lubac: Catholicisme“ [1938], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4: *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und Grundlegung der Theologie*. Bearbeitet von Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1997, 484f., hier 485). Vgl. auch RAHNER, Karl: *Die Theologie und das Römische Lehramt* [1980], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 16. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1984, 231–248, hier 239–241.

²² Vgl. PIUS XII.: *Enzyklika „Humani generis“* (12. August 1950), in: DENZINGER, Heinrich: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Herausgegeben von Peter Hünermann, 39. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2001, Nr. 3886: „Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt.“

gen Schultheologie zu sagen haben, und viel zu wenig nach dem, was sie *uns* noch darüber hinaus zu sagen haben.“²³

Ganz in diesem Sinne stellt Rahner noch in einem Interview anlässlich seines 70. Geburtstags die Forderung auf:

„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 hinsehen 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.“²⁴

Dass dieses Programm nicht als Absage an solide historische und philologische Forschung verstanden werden darf, daran lässt Rahner keinen Zweifel. Denn er betont zugleich, man müsse „die Väter vorerst einmal kennen, wie sie ‚an sich‘ sind, ohne sie zu überfordern, ohne in sie Probleme hinein zu exegetisieren, die ihnen fremd waren, bevor man ernsthaft daran gehen kann, sie als dynamische Unruhe der heutigen Theologie zu verwerten.“²⁵

Das Idealbild theologischer Wissenschaft verkörpert für Rahner mithin der historisch versierte Systematiker, dem die historischen Studien Mittel zum eigentlichen Zweck einer wirklich existenziellen Gottesgelehrsamkeit sind:

„Wenn der Theologe darauf reflektiert, wie er die Botschaft Christi und der Kirche so verstehen und aussagen kann und muß, daß sie wirklich die Heilsbotschaft für den Menschen von heute und morgen wird, dann muß er zwar immer die alte Botschaft reflektieren, dies aber im Bewußtsein seiner heutigen Glaubenssituation. Dann aber ist er Dogmengeschichtler und Systematiker in einem [...].“²⁶

Schauen wir nun, wie Rahner selbst diesem theologischen Ideal in der Beschäftigung mit den Kirchenvätern zu entsprechen versuchte.²⁷ Wir nehmen dazu seine Arbeiten in den Blick, die ausdrücklich der patristischen Überlieferung gewidmet sind. Diese Abhandlungen sind über einen Zeitraum von etwa dreißig Jahren hinweg entstanden, in dem Rahners theologischer Entwurf seine charakteristische Gestalt annehmen sollte. Es versteht sich von selbst, dass in diesen Arbeiten stets nur einzelne Aspekte

²³ RAHNER: Rez. „Berthold Altaner: Patrologie“ [1951], 418f. (Herv. im Orig.).

²⁴ RAHNER: *Gnade als Mitte menschlicher Existenz* [1974], 81.

²⁵ RAHNER: Rez. „Berthold Altaner: Patrologie“ [1951], 420.

²⁶ RAHNER: *Dogmengeschichte in meiner Theologie* [1984], 205.

²⁷ Als prominentes Beispiel für den Versuch, eine dogmatische Formel aus der Zeit der Kirchenväter in den Horizont eines Menschen von heute zu übersetzen, ist Rahners großer Aufsatz *Chalkedon – Ende oder Anfang?* zu nennen (in: GRILLMEIER, Alois/BACHT, Heinrich [Hgg.]: *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 3. Würzburg: Echter-Verlag 1954, 3–49 = *Probleme der Christologie von heute*, in: RAHNER, Karl: *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, 7. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1964, 169–222).

des späteren Gesamtwerks zur Sprache kommen. Zu ihrer besseren Einordnung empfiehlt es sich daher, dass wir uns die zentralen Kerngedanken und tragenden Leitperspektiven seines Systementwurfs in der gebotenen Kürze in Erinnerung rufen.

2. DIE INNERE MITTE UND DIE ZENTRALEN PERSPEKTIVEN VON RAHNERS THEOLOGIE

Der innere Kern, aus dem heraus sich Rahners theologisches Denken entfaltet, ist in der Erfahrung der Gnade zu sehen.²⁸ Darauf hat er selbst in seinem Todesjahr noch einmal aufmerksam gemacht:

„Ich habe in meiner Theologie gegen eine gewisse barock-scholastische Tradition meines eigenen Ordens, damit auch meiner eigenen Lehrer, immer wieder darauf aufmerksam gemacht, daß es eine Erfahrung der Gnade gibt. Mein Lehrer in Valkenburg, Hermann Lange SJ,²⁹ hat so etwas radikal bestritten. Lange hat unerbittlich eine sogenannte ‚heiligmachende, seinshafte Gnade‘ verteidigt. Diese Gnade war jedoch nach seiner Auffassung absolut bewußtseinsjenseitig. Von ihr konnte man nach dieser Tradition nur durch die äußere Offenbarung, die Heilige Schrift, etwas wissen. [...] Meiner Meinung nach gibt es so etwas wie eine ‚Gnadenerfahrung‘, auch wenn die eigentliche Schwierigkeit darin besteht, sie richtig auszulegen. Das war es auch, was mich Ignatius mit seiner einfachen, aber fundamental tiefen Theologie in den Exerzitien nahegebracht hat. [...] Ich bin überzeugt, daß er einer jener großen Menschen war, die in einer mystischen Gotteserfahrung das eigentliche Fundament der christlichen Existenz sehen.“³⁰

Der besagten Herausforderung wollte Rahner mit seinem theologischen Grundansatz begegnen, den man „Transzentaltheologie“ zu nennen pflegt und mit dem er dem theologischen Denken eine „anthropologische Wende und Konzentration“³¹ abverlangte.

Die Grundlagen dafür hat er im Anschluss an den transzentalen Thomismus seines Ordensbruders Joseph Maréchal (1878–1944) entwickelt.³² Danach erfährt sich jeder Mensch als „Geist in Welt“, das heißt in all sei-

²⁸ Vgl. RAHNER, Karl: *Alltägliche Dinge* (= ThMed 5), 5. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1966, 26–32 („Von der Erfahrung der Gnade im Alltag“). Vgl. auch VECHTEL, Klaus: *Karl Rahner. Seine Quellen und theologischen Orte*, in: ThPh 95 (2020), 393–405.

²⁹ Vgl. RAFFELT, Albert: *Lange, Hermann*, in: LThK³ Bd. 6 (1997), 640.

³⁰ Ein Lehrer wird befragt. *Karl Rahner im Gespräch mit Karl Lehmann, 1984*, in: IMHOF, Paul/BIALLOWONS, Hubert (Hgg.): *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräch mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1986, 27–33, hier 29. Vgl. RAHNER, Karl: *Natur und Gnade* [1957], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, 4. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1964, 209–236, hier 210–213, 219, 224.

³¹ RAHNER: *Theologie und Anthropologie* [1967], 47.

³² Vgl. SCHAEFFLER, Richard: *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*. Darmstadt: WBG 1980, 190–200; CORETH, Emerich: *Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners*, in: StZ 119 (1994), 525–536, bes. 526–528, 530–532.

nen innerweltlich-geschichtlichen Erkenntnis- und Freiheitsakten, unausweichlich immer schon auf eine uneinholbare, unverfügbare, unbegreifliche Wirklichkeit verwiesen, die als das absolute Geheimnis in seinem Da-sein unabweisbar gegenwärtig ist.³³ Dieses unaussprechliche, heilige Geheimnis, dem allein die analoge Rede angemessen ist,³⁴ nennt die religiöse Sprache „Gott“.³⁵ Deshalb ist „das Wissen um Gott“ nach Rahner alles andere als „eine allein von außen her indoktrinierte Sache“.³⁶ Vielmehr besitzt jeder Mensch als solcher „aus der letzten Wurzel seiner geistigen Existenz, seiner Transzendentalität, seiner Personalität [...] ein implizites, vielleicht nicht reflektiertes und nicht verbalisiertes, aber wahres Wissen oder besser: eine echte Erfahrung von Gott“.³⁷

Diese Gotteserfahrung deutet Rahner im Licht des christlichen Offenbarungsglaubens an den universalen Heilwillen Gottes als Erfahrung der Gnade.³⁸ Nach christlichem Verständnis nämlich ist Gnade im letzten Grund ihres Wesens Selbstmitteilung Gottes, der in seiner dreifaltigen Liebe die ungeschaffene Gnade ist.³⁹ So kann Rahner den Menschen theologisch definieren als „das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes“.⁴⁰ Jeder Mensch ist mithin schon Hörer einer „transzendentalen Offenbarung“,⁴¹ in der er es immer und überall mit dem gnaden-

³³ Vgl. RAHNER, Karl: *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie* [1959], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, 4. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1964, 51–99, hier 67–75, 78–82.

³⁴ Vgl. RAHNER, Karl: *Erfahrungen eines katholischen Theologen* [1984], in: DERS.: *Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen*. Herausgegeben von Albert Raffelt, mit einer Einführung von Karl Kardinal Lehmann, 2. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2005, 21–64, hier 25–31.

³⁵ Vgl. RAHNER, Karl: *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung* [1971], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 10. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1972, 133–144, bes. 134–137.

³⁶ *Der Glaube der Kirche und die Jugend. Karl Rahner im Gespräch mit Hubert Biallowons und Ferdinand Herget*, Augsburg 1984, in: IMHOF, Paul/BIALLOWONS, Hubert (Hgg.): *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräch mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1986, 130–141, hier 141.

³⁷ *Der Glaube der Kirche und die Jugend. Karl Rahner im Gespräch mit Hubert Biallowons und Ferdinand Herget*, 141. Vgl. CABADA-CASTRO, Manuel: *Ort und Bedeutung des philosophischen Gottesbegriffs im Denken Karl Rahners*, in: VORGRIMLER, Herbert (Hg.): *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1979, 160–175.

³⁸ Vgl. RAHNER, Karl: *Zur Theologie der Weihnachtsfeier* [1955], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, 7. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1967, 35–46, bes. 38–40, 45f.; RAHNER: *Natur und Gnade* [1957], 230f.; RAHNER: *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie* [1959], 83–99.

³⁹ RAHNER, Karl: *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade* [1939], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, 7. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1964, 347–375, hier 362–375; RAHNER, Karl: *Über das Verhältnis von Natur und Gnade* [1950], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, 7. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1964, 323–345, hier 334; RAHNER: *Natur und Gnade* [1957], 220–223; RAHNER: *Theologie und Anthropologie* [1967], 48f., 53.

⁴⁰ RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 122–142.

⁴¹ RAHNER, Karl: *Atheismus und implizites Christentum* [1967], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 8. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1967, 187–212, hier 209f.

haften Wort des unendlich heiligen Gottes selbst zu tun bekommt. Darin besteht, wie Rahner sagt, das „übernatürliche Existential“ des Menschen.⁴²

Die „transzendentale Offenbarung“ ist die apriorische Bedingung dafür, dass der Mensch überhaupt empfänglich ist für aposteriorische, geschichtlich-kategoriale Offenbarungen. Als „Hörer des Wortes“, um den berühmten Titel von Rahners religionsphilosophischem Hauptwerk zu zitieren, sucht der Mensch im Raum seiner Geschichte nach Worten, Zeichen, Symbolen, Ereignissen und Personen, die ihm die transzendentale Gotteserfahrung, die er unreflektiert immer schon macht, anschaulich und konkret greifbar zu Bewusstsein bringen. Denn die „transzendentale Offenbarung“ vernimmt der Mensch nie unabhängig und losgelöst von seinem konkret-geschichtlichen Daseinsvollzug, sondern stets nur in der Einheit von Transzendentalität und Kategorialität.⁴³ „Transzentalität“, so Rahner, „ist für mich immer Transzentalität, die in konkreter und letztlich unableitbarer Geschichte zu sich selbst kommt.“⁴⁴ In der Einheit von Transzentalität und Kategorialität aber wurzeln Rahner zufolge die vielfältigen Religionen der Menschheit, in denen sich die gnadenhafte Transzentalität des Menschen in konkret-geschichtlicher Kategorialität auszudrücken sucht.

Weil jeder Mensch im Horizont der „transzentalen Offenbarung“ existiert, Gott ihm also immer schon seine Selbstmitteilung anbietet, ist jeder Mensch auch in jedem Moment seines Lebens aufgerufen, zu dieser ihm angebotenen Selbstmitteilung Gottes Stellung zu nehmen. Deshalb gibt es für Rahner überhaupt keine Geschichte, in der es nicht um das Heil oder Unheil des Menschen ginge. Weltgeschichte und Heilsgeschichte sind folglich strikt koextensiv.⁴⁵ Insofern die nichtchristlichen Religionen durchaus Momente des Heiligen und Wahren in sich tragen, kann sich in ihnen nach Rahner – wenigstens partiell – echte Heilsgeschichte ereignen.⁴⁶ Ja, sogar außerhalb aller Religionen, selbst in einem expliziten Atheismus kann wahres Heil gegeben sein und erfahren werden, sofern nur der Atheist sich um ein wahrhaft menschliches Leben in der Treue zum eigenen Gewissen

⁴² Vgl. RAHNER: *Über das Verhältnis von Natur und Gnade* [1950], 328f., 336–342; RAHNER: *Natur und Gnade* [1957], 226–230; RAHNER: *Philosophie und Theologie* [1962], 95–100; RAHNER: *Atheismus und implizites Christentum* [1967], 188; RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 132–139.

⁴³ Vgl. RAHNER: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* [1941/1963], 212/213; RAHNER, Karl: *Anonymer und expliziter Glaube* [1974], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 12. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1975, 76–84, hier 83f.; RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 145–147, 155–161, 175f.

⁴⁴ RAHNER: *Gnade als Mitte menschlicher Existenz* [1974], 86 (Herv. im Orig.). Vgl. auch ebd., 83.

⁴⁵ Vgl. RAHNER, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* [1963], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, 2. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1964, 115–135, bes. 116f., 121–123.

⁴⁶ Vgl. RAHNER, Karl: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* [1961], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, 2. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1964, 136–158, hier 143–154; RAHNER, Karl: *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen* [1974], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 12. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1975, 370–383.

bemüht und darin – gerade angesichts des Todes – faktisch das realisiert, was die christliche Tradition die übernatürlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe nennt.⁴⁷

Dann nämlich ist der Atheist nach Rahner entgegen seinem eigenen Selbstverständnis gar nicht wirklich ein Atheist, sondern ein Mensch, der sich im tiefsten Grund seiner Seele auf die ihm immer schon angebotene gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes vorbehaltlos eingelassen hat und deshalb wahrhaft und wirklich in und aus der Gnade Gottes lebt.⁴⁸ Einen solchen Menschen nennt Rahner einen „*anonymen Christen*“, wobei er immer betont hat, dass ihm an diesem viel kritisierten Begriff nichts liegt, sofern nur der damit bezeichneten Glaubenswahrheit nicht widersprochen wird, dass nämlich ein Mensch auch außerhalb des institutionell verfassten Christentums in und aus der heiligmachenden Gnade leben kann.⁴⁹

Die Rede vom „*anonymen*“ oder „*impliziten Christentum*“⁵⁰ hat ihren Grund darin, dass Rahner auf der Grundlage des christlichen Kerygmas den entscheidenden Maßstab für alle konkret-geschichtliche Offenbarung und alle wahre Heilsgeschichte allein in Jesus Christus erkennt.⁵¹ Jesus von Nazareth ist der Höhepunkt aller Offenbarungs- und Religionsgeschichte, ja der Gipelpunkt der Evolution.⁵²

„Wir können über *das Absolute reden* ohne *das nichtabsolute Fleisch des Sohnes*, aber *den Absoluten wahrhaft finden* kann man nur in ihm, in dem die Fülle der Gottheit in der irdenen Scherbe seiner Menschheit geborgen ist. Ohne ihn ist schließlich alles Absolute, von dem wir reden oder das wir in mystischem Aufschwung zu erreichen meinen, nur das nie erreichte objektive Korrelat zu jener leeren und hohlen, finstern und verzweifelt in sich selbst sich verzehrenden Unendlichkeit, die wir selber sind, die Unendlichkeit der

⁴⁷ Vgl. RAHNER, Karl: *Gnade in menschlichen Abgründen* [1962], in: DERS.: *Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt*. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1966, 33–36, bes. 35f.; RAHNER, Karl: *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils* [1975], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 12. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1975, 251–282, hier 254–257.

⁴⁸ RAHNER: *Atheismus und implizites Christentum* [1967], bes. 204–210; RAHNER: *Anonymer und expliziter Glaube* [1974], 76–84.

⁴⁹ Vgl. RAHNER, Karl: *Der Christ und seine ungläubigen Verwandten* [1954], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, 7. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1967, 419–439, bes. 428–437; RAHNER: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* [1961], 154–158; RAHNER, Karl: *Die anonymen Christen* [1965], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 6. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1965, 545–554, bes. 549f.; RAHNER, Karl: *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche* [1969], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 9. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1970, 498–515, bes. 499–503. – Zum gesamten Themenkomplex vgl. SCHWERDTFEGER, Nikolaus: *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“* (= FThSt 123). Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1982.

⁵⁰ RAHNER: *Atheismus und implizites Christentum* [1967], 187.

⁵¹ RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 161f., 177.

⁵² Vgl. RAHNER: *Probleme der Christologie von heute* [1954], 183–188, 204; RAHNER, Karl: *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* [1962], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, 2. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1964, 183–221, bes. 201–212.

unzufriedenen Endlichkeit, nicht aber die selige Unendlichkeit wahrhaft schrankenloser Fülle. Diese aber ist nur dort zu finden, wo Jesus von Nazareth ist, dieser endlich Konkrete, Zufällige, der bleibt in Ewigkeit.“⁵³

Jesus ist der eschatologische „Heilbringer schlechthin“,⁵⁴ weil in ihm in einmaliger und unüberbietbarer Weise das konkret realisiert ist, was allen Menschen immer schon angeboten ist: die Selbstmitteilung Gottes als der ungeschaffenen Gnade.⁵⁵ In der „menschlichen Wirklichkeit Jesu ist der absolute Heilswille Gottes, das absolute Ereignis der Selbstmitteilung Gottes an uns einfach, schlechthin und unwiderruflich da [...]\“⁵⁶ so dass sein Lebenszeugnis als ganzes – seine Botschaft, sein Leiden, sein Tod und seine Auferstehung – in unübertrefflicher und gegenüber allen anderen Religionen unvergleichlicher Weise wahrhaft und wirklich Selbstmitteilung Gottes ist. In Jesus, dem Christus, finden deshalb auch alle Propheten, Märtyrer und Heiligen, ja alles Wahre, das sich auch in den nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen finden mag, ihr inneres Maß.⁵⁷ Weil Christologie folglich radikale Anthropologie ist, lebt jeder Mensch, der sich für die ihm immer schon angebotene Gnade Gottes öffnet, in der Nachfolge Christi, glaubt er an den Gottmenschen.⁵⁸ Und wo immer dies ohne ein explizites Bekenntnis zu Christus und seiner Kirche geschieht, da haben wir es nach Rahner eben mit einem „anonymen Christen“ zu tun.⁵⁹

So unnachgiebig der große Jesuitentheologe auf der Möglichkeit eines „anonymen Christentums“ insistiert, so wenig ist es ihm je in den Sinn gekommen, die Bedeutung der sichtbaren Kirche, ihrer Sakramente und Ämter in Frage oder gar in Abrede zu stellen. Im Gegenteil: Die Religion, deren Mitte das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus bildet, ist die „absolute Religion“.⁶⁰ Die Kirche ist die geschichtliche Vergegenwärtigung des universalen Heilswillens Gottes, das universale Heilssakrament, die bleibende innerweltliche Konkretion der Gnade. In der Wortverkündigung und den Sakramenten der Kirche verleiblicht sich das eine gnadenhafte Wort Gottes, das immer und überall allen Menschen zugesagt ist, in Jesus Christus

⁵³ RAHNER, Karl: *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis* [1953], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, 7. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1967, 47–60, hier 56f. Vgl. RAHNER: *Probleme der Christologie von heute* [1954], 208.

⁵⁴ RAHNER: *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* [1962], 202.

⁵⁵ Vgl. RAHNER, Karl: *Zur Theologie der Menschwerdung* [1958], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, 4. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1964, 137–155, bes. 139–151.

⁵⁶ RAHNER: *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* [1962], 212.

⁵⁷ Vgl. RAHNER: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* [1963], 129, 134f.

⁵⁸ Vgl. RAHNER, Karl: *Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des gott-menschlichen Geheimnisses Jesu* [1971], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 10. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1972, 209–214.

⁵⁹ Vgl. RAHNER: *Zur Theologie der Menschwerdung* [1958], 153–155; RAHNER: *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils* [1975], 274–282, dazu SCHWERDTFEGER: *Gnade und Welt*, 325–341, 346–380.

⁶⁰ Vgl. RAHNER: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* [1961], 139–143.

aber in einmaliger, endgültiger und unüberbietbarer Weise menschliches Fleisch angenommen hat.⁶¹

Was Rahner zufolge jedem Menschen in der „transzendentalen Offenbarung“ immer schon angeboten und zugesagt ist, die Selbstmitteilung Gottes, nennt die christliche Tradition im Anschluss an den Johannesprolog den Logos, die zweite Person der göttlichen Dreifaltigkeit, den ewigen Sohn des Vaters.⁶² Nach dem Trinitätsdogma nämlich teilt der Vater als der ursprungslose Urgrund der Gottheit sich selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit in seinem Logos mit, indem er diesen als seinen Sohn zeugt. Der Sohn ist somit in alle Ewigkeit die Selbstoffenbarung, das Wort, die Weisheit und Wahrheit seines Vaters, das „Symbol“, in dem der Vater als „der Symbolisierte sich selbst ausdrückt und sich so selbst hat“⁶³. Im tiefsten Grund seines Geistes und Herzens macht nach Rahner somit jeder Mensch immer und überall nicht einfach nur die Erfahrung Gottes, sondern eben die Erfahrung des göttlichen Logos, des ewigen Gottessohnes, so dass die Gnade, die jedem Menschen immer schon zugesagt und angeboten ist, in spezifischer Weise „Gnade Christi“ ist.⁶⁴

Alle Pastoral muss nach Rahner darauf ausgerichtet sein, Mystagogie im strengen Sinn zu sein, das heißt: Einführung in die Erfahrung des Geheimnisses, das der dreifaltige Gott von Ewigkeit her ist und in alle Ewigkeit hinein bleibt, und zwar auch noch in der seligen Schau, wie Rahner zu betonen nicht müde wurde.⁶⁵ Die Verkündigung der christlichen Offenbarungswahrheit in Wort und Sakrament hat keine andere Aufgabe als die, den Menschen in seine ureigentliche Wirklichkeit als „Hörer des Wortes“ hineinzurufen, auf dass er in seinem Innern den finde, vom dem er immer schon gefunden und gerufen ist: den ewigen Logos.⁶⁶

Angesichts des Abbruchs volkskirchlicher Strukturen im Zeitalter der Moderne und in Anbetracht der Glaubwürdigkeitskrise eines bloßen Katechismuschristentums war Rahner überzeugt: „[D]er Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der ‚etwas‘ erfahren hat, oder er wird nicht

⁶¹ Vgl. SCHWERDTFEGER: *Gnade und Welt*, 381–407.

⁶² Vgl. RAHNER, Karl: *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“* [1960], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, 4. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1964, 103–133, hier 125, 128.

⁶³ RAHNER, Karl: *Zur Theologie des Symbols* [1959], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, 4. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1964, 275–311, hier 292.

⁶⁴ RAHNER: *Theologie und Anthropologie* [1967], 53; RAHNER: *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche* [1969], 509–511; RAHNER: *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils* [1975], 259. Vgl. SCHWERDTFEGER: *Gnade und Welt*, 135–150, 200–203.

⁶⁵ Vgl. RAHNER: *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie* [1959], 75–78; RAHNER, Karl: *Über die Verborgenheit Gottes* [1974], in: DERS.: *Schriften zur Theologie* Bd. 12. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1975, 285–305.

⁶⁶ Vgl. RAHNER, Karl: *Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen* [1972], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 12. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1975, 387–406, hier 403–405.

mehr sein [...]“⁶⁷ – oder anders: „Wenn man heute nicht Mystiker ist, kann man auch kein Christ mehr sein.“⁶⁸

3. IN DER SCHULE DER VÄTER

3.1 1924–1927: als Student der Philosophie in Tisis und Pullach

Wenn wir von der systematischen Gesamtgestalt seiner Theologie her deren Wurzeln überblicken, soweit diese literarisch greifbar sind, fällt eines unübersehbar ins Auge: Karl Rahner war es von den frühesten Zeiten an um die großen Fragen, Themen und Begriffe seines späteren Entwurfs zu tun – Seele und Gott, Geist und Erkenntnis, Sünde und Gnade, Kirche und Sakamente, Mystik und geistliches Leben. Schon während seines Philosophiestudiums, das er von 1924 bis 1927 zunächst im österreichischen Tisis, dann am Berchmans-Kolleg im bayrischen Pullach absolvierte, beschäftigte sich der Jesuitenscholastiker mit psychologischen und erkenntnistheoretischen Fragen in der Philosophie und Theologie des heiligen Augustinus.

Seine früheste Arbeit zur Patristik, die wohl auf das Jahr 1925 zu datieren ist, trägt den Titel *Psychologisches beim hl. Augustinus*. Unüberhörbar klingt hier bereits die Programmatik an, die Rahner später in seiner Rezension zu Altaners *Patrologie* für ein echt theologisches Väterstudium formulieren sollte: „Es gab wohl noch nie einen größeren Abschnitt in der Geistesgeschichte des Abendlandes seit den Tagen Augustins, in der dieser große Denker unmodern gewesen wäre [...].“⁶⁹ Am Ende seiner Ausführungen gibt der junge Student einen Ausblick auf „die Psychologie des höheren Seelenlebens, die uns Augustin bietet“.⁷⁰ Dabei deutet er an, erst hier entfalte „Augustin seine ganze Meisterschaft in der Erforschung des inneren Menschen, des ‚grande profundum‘ (*Confessiones* IV, 14), um uns dann die *imago Trinitatis* in der Seele des Menschen zu zeigen und uns so hinauszuführen aus den Tiefen der Seele zu dem, *qui summe est, summe sapiens est, summe bonus est. De civitate Dei* XI, 28.“⁷¹

⁶⁷ RAHNER, Karl: *Frömmigkeit früher und heute* [1966], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 7. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1966, 11–31, hier 22. Vgl. EGAN, Harvey D.: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein“. *Mystik und die Theologie Karl Rahners*, in: VORGRIMLER, Herbert (Hg.): *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1979, 99–112; BLEISTEIN, Roman: *Mystagogie und Religionspädagogik*, in: ebd., 51–60.

⁶⁸ *Wissenschaftlichkeit der Theologie und Begegnung mit Gott. Karl Rahner im Gespräch mit Alfred Benzer*, München 1979, in: IMHOFF, Paul/BIALOWONS, Hubert (Hgg.): *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräch mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1986, 72–77, hier 77.

⁶⁹ RAHNER, Karl: *Psychologisches beim hl. Augustin* [ca. 1925], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien. Grundlagen im Orden*. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2014, 239–242, hier 239.

⁷⁰ RAHNER: *Psychologisches beim hl. Augustin* [ca. 1925], 242.

⁷¹ RAHNER: *Psychologisches beim hl. Augustin* [ca. 1925], 242 (Herv. von Ch.B.).

Dass Gott das unbegreifliche und unaussprechliche Geheimnis ist, das in seiner unaussprechlichen Heiligkeit auch das Geheimnis birgt, das ein jeder Mensch sich selber ist, diese Einsicht entdeckt der junge Rahner hier dankbar und bewundernd im Werk des großen Augustinus. Sie sollte zum tragenden Fundament seiner anthropologisch gewendeten Theologie werden, die sich auf ihre Weise dem Leitspruch verpflichtet weiß, unter den der spätere Bischof von Hippo in den Tagen von Cassiciacum all sein philosophisch-theologisches Mühen stellen sollte: „Gott und die Seele will ich erkennen. [...] Mehr nicht!“⁷²

Sein patristisches Erstlingswerk ergänzte Rahner bald darauf in einer umfangreichen Studie über *Die Illuminationstheorie des heiligen Augustinus*, die er am 2. März 1926 auf einer studentischen Akademie vorstellte.⁷³ Diese Studie fand Eingang in eine Festschrift mit dem Titel *Sacra Historia*, die er zusammen mit seinem Bruder Hugo seinem Vater zu dessen 60. Geburtstag aus ausgewählten Studienarbeiten zusammenstellte. In ihr greift der junge Rahner die grundlegende Frage nach dem Verhältnis der menschlichen Geistseele zu Gott erneut auf. Dabei kritisiert er aus der Perspektive einer an der aristotelischen Abstraktionslehre des Thomas von Aquin orientierten Erkenntnismetaphysik den „christliche[n] Neuplatonismus“⁷⁴ Augustins, dem er eine „platonische Verachtung der Sinneserkenntnis“⁷⁵ vorwirft. „Weiter fehlt ziemlich ganz“, so notiert er im Geist der thomistischen Metaphysik und Anthropologie, „die Lehre von der substantiellen Einheit von Leib und Seele, eine Lehre, die allein die Einsicht in das Angewiesensein der Seele auf ihre sinnlich materielle Erkenntnisfähigkeit auch in ihrer höheren Tätigkeit unterbaute.“⁷⁶ Demgegenüber kenne Augustinus in seiner Illuminationstheorie

„nicht nur keine Beziehung zwischen sinnlicher und intellektueller Erkenntnis im Sinn der Abstraktionslehre, sondern es finden sich Texte, in denen dieses Verhältnis positiv anders bestimmt wird: Die sinnliche Erfahrung ist nicht Quelle, sondern Anreiz, Anstoß für die Seele, sich ihre geistigen Erkenntnisse auf dem nach Augustin vermeintlich gegebenen Wege zu erwerben.“⁷⁷

Mit Thomas von Aquin und der Scholastik sollte Rahner demgegenüber zeit seines Lebens daran festhalten, dass jedwede Erkenntnis bei der Hinwendung zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, der *conversio ad phantas-*

⁷² AUGUSTINUS: *Soliloquia I 2,7* (= PL 32, 872).

⁷³ Vgl. KREUTZER, Karsten: *Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz* (= ratio fidei 10). Regensburg: Pustet-Verlag 2002, 29.

⁷⁴ RAHNER, Karl: *Die Illuminationstheorie des heiligen Augustinus* [1926], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien. Grundlagen im Orden*. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2014, 277–304, hier 281.

⁷⁵ RAHNER: *Die Illuminationstheorie des heiligen Augustinus* [1926], 283.

⁷⁶ RAHNER: *Die Illuminationstheorie des heiligen Augustinus* [1926], 284.

⁷⁷ RAHNER: *Die Illuminationstheorie des heiligen Augustinus* [1926], 285 (Herv. im Orig.).

ma, ihren Ausgang nimmt, so dass auch das implizite, transzendentale Wissen um den unbegreiflich heiligen Gott nur gewusst und erfahren wird und werden kann durch die Begegnung mit den kategorialen Realitäten in Welt und Geschichte.⁷⁸

Und dennoch begnügt sich der junge Rahner keineswegs damit, die augustinische Erkenntnistheorie einfach zu verwerfen. Vielmehr weiß er den Schatz zu heben, der sich in der Illuminationslehre des afrikanischen Kirchenvaters für die Theologie verbirgt.

„Eines aber ist sicher“, so stellt er am Ende fest,

„wer Augustinus liest, den führt der Heilige und spricht zu ihm vom Größten und Tiefsten, führt ihn in die Tiefen der eigenen Seele und zu Dem, den er suchte und fand, den auch wir suchen: denn ewig wahr ist es doch, was den tiefsten Sinn der Illuminationstheorie des heiligen Augustinus bildet: Erkennen heißt Teilnahme am ewigen Logos.“⁷⁹

Augustins „theologischer Apriorismus“,⁸⁰ dem zufolge die „Quelle unseres Wissens der Begriffe und damit [...] ohne weiteres auch der Wahrheit selbst“ im göttlichen Logos, das heißt im ewigen Gottessohn (vgl. Joh 14,6) gegeben ist, lässt, so Rahner in spürbarer Ergriffenheit,

„noch heute die ganze Mystik des Neuplatonismus und die ganze glühende, himmelsstürmende Seele Augustins verspüren. Gott, der Logos, ist die ewig ruhevolle, ewig beharrende Wahrheit, die Wahrheit, die alles faßt, was wahr ist. Er ist das Licht, das reine Licht des Geistes, das neidlos strahlt und ohne Unterschied jeden erleuchtet und erwärmt, der sich ihm naht. Und wessen Herz rein ist, wessen Geistesauge klar ist und hell, der kann dieses Auge – alles Sinnliche weit hinter sich lassend – emporrichten in das Gotteslicht, im Licht der Wahrheit schaut er und alle, die es auch vermögen, soweit er es zu fassen vermag, all das, was wahr ist, was hoch über all der Wandelbarkeit und Sündigkeit der eigenen Seele ruhevoll beharrt in Ewigkeit und widerstrahlend im Glanze des ewigen makellosen Gotteslichtes ihm sichtbar wird, und so ist Gott ‚der einzige Lehrer‘ [vgl. Mt 23,8], der tief im Herzen alle Wahrheit lehrt.“⁸¹

Lassen diese Worte, mit denen der junge Jesuit das christologische Fundament von Augustins Illuminationstheorie umschreibt, nicht schon recht deutlich die Grundmelodie vernehmen, die er später an allen Ecken und Enden seines weitverzweigten Werks zum Klingen bringen sollte? Haben wir in der an Joh 1,9 orientierten Aussage, dass der Logos „das reine Licht

⁷⁸ Vgl. RAHNER: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* [1941/1963], 202/203, 216/217.

⁷⁹ RAHNER: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* [1941/1963], 303f.

⁸⁰ Für diesen Begriff beruft sich Rahner (*Die Illuminationslehre des heiligen Augustinus* [1926], 302) auf HERTLING, Georg von: *Augustinuszitate bei Thomas von Aquin*, in: DERS.: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Kempten: Kösel-Verlag 1914, 97–151.

⁸¹ RAHNER: *Die Illuminationstheorie des heiligen Augustinus* [1926], 285f.

des Geistes“ ist, „das neidlos strahlt und ohne Unterschied jeden erleuchtet und erwärmt, der sich ihm naht“, nicht etwa die früheste Formulierung des übernatürlichen Existentials vor uns, dem zufolge die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes, der ewige Logos des Vaters, ausnahmslos jedem Menschen immer und überall zugesagt und angeboten ist, insofern alle Menschen, „ob sie es wissen oder nicht, ob sie es vom Licht ihrer natürlichen Vernunft unterscheiden oder nicht, erleuchtet sind von dem Licht der Gnade, das Gott keinem Menschen versagt“⁸² wie Rahner Jahrzehnte später formulieren sollte?

Freilich, im Blick auf die erkenntnistheoretische Begründung der augustinischen Illuminationslehre, der zufolge die im Logos gegebenen *rationes aeternae* von Gott her in die Geistesseele einstrahlen,⁸³ bekennt der junge Gelehrte: „[...] fast möchten wir es bedauern, daß es nicht so ist, wie Augustin meint und wir an die nüchterne Lehre des nüchternen Aristoteles glauben.“⁸⁴ Aber „andererseits“, so fügt er sogleich hinzu,

„dürfen wir, um gerecht zu sein, doch nicht übersehen, daß Augustins Lehre nicht nur das Werk eines idealen, frommen Geistes ist, nicht nur ‚eine seltsam verstiegene Metaphysik‘, – es gilt hier das gleiche wie für Plato – sondern eine logisch wohl begründete und scharf gedachte, auf die Analyse der Erkenntnis und des Urteils der Wahrheit gegründete Theorie der Erkenntnis ist.“⁸⁵

Und so deutet er, erkennbar von dem Ideal beseelt, im Dialog mit den großen Geistern der Vergangenheit den Sachproblemen selbst auf den Grund zu gehen, die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen der aristotelisch-thomistischen Abstraktions- und der (neu-)platonisch-augustinischen Illuminationslehre an, wobei er auf verschiedene Beiträge von Georg von Hertling, Erich Przywara und Martin Grabmann zurückgreift.⁸⁶

Rahner zufolge ist

„der metaphysische Unterbau der Erkenntnislehre, wie ihn Thomas ausführt (während er bei Aristoteles noch fehlt), wenn auch nicht einfach das herübergenommene Gedankengut Augustins, so doch mindestens die Frucht seiner Auseinandersetzung mit den Gedanken Augustins, so daß man doch die Frage stellen könnte, ob nicht Thomas seine tiefsten und wertvollsten Gedanken bei Augustin fand, [...] wie ja auch andererseits die Scholastik (in ihren wesentli-

⁸² RAHNER: *Philosophie und Theologie* [1962], 100.

⁸³ Vgl. RAHNER: *Die Illuminationstheorie des heiligen Augustinus* [1926], 287.

⁸⁴ RAHNER: *Die Illuminationstheorie des heiligen Augustinus* [1926], 286.

⁸⁵ RAHNER: *Die Illuminationstheorie des heiligen Augustinus* [1926], 286.

⁸⁶ Vgl. HERTLING: *Augustinuszitate bei Thomas von Aquin*; PRZYWARA, Erich: *Unmittelbare Intuition? (Augustinus – Pascal – Newman)*, in: StZ 105 (1923), 121–131; PRZYWARA, Erich: *Unmittelbare Intuition. Ihr historischer Hintergrund*, in: StZ 105 (1923), 218–226; GRABMANN, Martin: *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Forschungen über die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin* (= Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln I/4). Münster: Aschendorff-Verlag 1924.

chen Lehren) es ist, die die Erfüllung der augustinischen Gedanken bildet, wenn wir bedenken und genauer zusehen, von wo die Gedanken Augustins letztlich doch wegdrängen und wohin sie endgültig hindrängen.“⁸⁷

In einer Fußnote wird der junge Scholastiker noch deutlicher: „Thomas’ Lehre“, so heißt es dort, ist „beim tieferen Eindringen alles andere als ein schülerhaftes Herübernehmen der aristotelischen Philosophie, sie hat vielmehr das wahrhaft Tiefe und Große in Augustins Gedanken treu bewahrt.“⁸⁸ Dieses „wahrhaft Tiefe und Große“ des „theologischen Apriorismus“, die Einsicht nämlich, dass alles Erkennen im Letzten „Teilnahme am ewigen Logos“ – theologisch gesprochen: Erfahrung der Gnade – ist, sollte Rahner zur innersten Mitte seines Denkens machen. Bis in sein Spätwerk hinein vertritt er dementsprechend die These, dass die Lehre des Aquinaten vom *intellectus agens* „doch die letzten Grundintentionen Augustins nicht preisgibt“, insofern Thomas den *intellectus agens* als „am Licht Gottes partizipierend[...]“ gedacht habe, das der Logos selbst ist.⁸⁹

In einer weiteren, ebenfalls in die Geburtstagsfestschrift eingegangenen Arbeit aus seiner Pullacher Studienzeit, die *Die Lehre von der Glückseligkeit bei Aristoteles und Thomas* zum Thema hat und die er am 16. Dezember 1926 im Rahmen einer Akademie vortrug, kommt Rahner abermals auf die erkenntnistheoretische Bedeutung der Logosteilhabe bei Augustinus und Thomas von Aquin zu sprechen:

„Thomas findet die tiefe Synthese zwischen Augustin und Aristoteles: des Menschen Erkenntnisgegenstände sind zunächst die sinnlich erfahrbaren Dinge, aus ihnen schöpft er durch das natürliche Licht seiner Erkenntnis seine Wahrheiten. Und doch bilden die *rationes aeternae* auch bei Thomas die letzte metaphysische Fundierung unserer Erkenntnis, weil Sein und Erkenntnis letztlich nur deshalb wahr sind, weil sie ein Teilnehmen an Gottes Sein und Erkennen sind. Das gleiche lässt sich in der Ethik und ihren Gesetzen beobachten. Aristoteles glaubt sie in der Menschennatur zu finden. Augustin sieht sie im Lichte Gottes als *rationes* und *leges aeternae* und löst so gleichzeitig die Frage nach ihrer Erkenntnis wie nach ihrer Gründung und Verankerung. Thomas findet die ethischen Gesetze in der Menschennatur, ihrem Sinn und ihren Aufgaben. Aber diese *lex naturalis* ist nur eine *participatio* der *lex aeterna* und steht so unter dem absoluten Willen Gottes.“⁹⁰

⁸⁷ RAHNER: *Die Illuminationstheorie des heiligen Augustinus* [1926], 302f.

⁸⁸ RAHNER: *Die Illuminationstheorie des heiligen Augustinus* [1926], 303, Anm. 66.

⁸⁹ RAHNER, Karl: *Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin* [1974], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 12. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1975, 306–319, hier 310, 318. Vgl. RAHNER: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* ['1941/1963], 80/81.

⁹⁰ RAHNER, Karl: *Die Lehre von der Glückseligkeit bei Aristoteles und Thomas* [1926], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien. Grundlagen im Orden*. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2014, 255–273, hier 269 (Herv. von Ch.B.). Zur Textdatierung vgl. ebd., 522.

Aus der Augustin und Thomas verbindenden Idee einer seinskonstitutiven Logosteilhabe des menschlichen Geistes ergibt sich, wie Rahner ein Jahrzehnt später in seinem philosophischen Grundlagenwerk *Geist in Welt* ausführen sollte, dass beide Theologen ein erkenntnistheoretisches Apriori annehmen, dieses jedoch unterschiedlich akzentuieren:

„Der Gegensatz zwischen Augustin und Thomas liegt nicht zwischen Aposteriorismus bei Thomas (einer ‚empirischen‘ Abstraktion) und der aprioristischen Schau der göttlichen Ideen bei Augustin, sondern zwischen einem Apriorismus des *lumen intellectuale* als eines formalen Apriori des Subjekts bei Thomas und dem Apriorismus einer *gegenständlich* in sich wesenden Idee bei Augustin.“⁹¹

In einem Vortrag über *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin* aus dem Jahr 1938 definiert Rahner den Begriff des „formalen Apriori“, in dem das *lumen intellectuale* gegeben ist, als „die dynamische Hinbewegung des Geistes als solchen auf die absolute Gesamtheit der dem menschlichen Geist möglichen Gegenstände“, in der „das einzelne sinnlich Erfahrene [...] als Endliches erkannt“ wird, „als in seiner Begrenzung die innere Reichweite der Dynamik nicht Erfüllendes.“⁹² Diese „Transzendenz auf die Gesamtheit möglicher Erkenntnisgegenstände“, so Rahner weiter, „erscheint so als die transzendentale Bedingung der Möglichkeit der Abstraktion und so der urteilenden Aussage, d.h. des Begreifens von etwas als etwas, und schließlich damit auch [...] des Selbstbewußtseins.“⁹³

Wenn Rahner in seiner Studie zu Augustins Illuminationstheorie feststellt: „Erkennen heißt Teilnahme am ewigen Logos“, so lautet die entsprechende Einsicht in *Geist in Welt*: Der *intellectus agens* ist „Teilnahme am Licht des absoluten Geistes“, und zwar deshalb, „weil der endliche Geist nur Geist ist durch den Vorgriff auf das *esse* schlechthin, in dem das absolute Sein immer schon erfaßt ist.“⁹⁴ Das aber bedeutet: Im *lumen intellectus* „werden die *rationes aeternae* miterfaßt als *prima intelligibilia*“, dabei jedoch, wie Rahner ausdrücklich sagt, „nicht selbst gegenständlich vorge-

⁹¹ RAHNER, Karl: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* [1939], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Geist in Welt. Philosophische Schriften*. Bearbeitet von Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1996, 5–300, hier 288 Anm. 9 (Herv. von Ch.B.). Vgl. auch ebd., 169–173.

⁹² RAHNER, Karl: *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin* [1938], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Geist in Welt. Philosophische Schriften*. Bearbeitet von Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1996, 303–316, hier 311.

⁹³ RAHNER: *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin* [1938], 311.

⁹⁴ RAHNER: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* [1939], 173 (Herv. von Ch.B.). Vgl. RAHNER: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* [1941/1963], 104/105, 98–100/99–101. Vgl. auch CAPONI, Francis J.: *Karl Rahner and the Metaphysics of Participation*, in: Thom. 67 (2003), 375–408, hier 387, 403f., 408.

stellt.“⁹⁵ Den Grund für diese Ungegenständlichkeit hat er bereits als junger Scholastiker in seiner Studie zu Augustins Illuminationstheorie benannt: Während die *rationes aeternae* nach Augustinus (der in diesem Punkt die neuplatonische νοῦς-Lehre Plotins adaptierte) als ein ewiges metaphysisches Ideenreich in Gott existierten, würden sie Thomas zufolge ganz mit Gottes schlechthin einfachem Sein zusammenfallen.⁹⁶ Weil die Transzendenz des Geistes in der Erkenntnis jedes konkreten Einzelgegenstands immer und unvermeidlich auf das absolute Sein Gottes ausgreife, gelte nach Thomas: „*Omnis cognitio a lumine increato derivatur*“, oder anders formuliert: „*Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*“.⁹⁷

Noch zwei weitere patristische Arbeiten steuerte der junge Rahner zu der erwähnten Geburtstagsfestschrift bei, so dass sie spätestens 1927 verfasst worden sind. Im Mittelpunkt dieser Beiträge steht nicht Augustinus, sondern der erste große Systematiker des frühen Christentums, Origenes von Alexandrien. Der Titel des ersten Beitrags *Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen* lässt bereits erahnen, dass es Rahner darin um die Frage der religiösen Erkenntnis und mystischen Erfahrung geht, die mit der bei Augustin untersuchten Problematik eng verwandt ist. Was diese Lehre betrifft, so erklärt er, nimmt Origenes eine Schlüsselstellung ein. Denn er „bildet die Lehre von den geistlichen Sinnen so weit aus und spricht so oft davon, daß wir erst ungefähr tausend Jahre später in der Hochscholastik wieder Ähnliches finden.“⁹⁸ Die geistlichen Sinne des „inneren Menschen“, die von Origenes auch „göttliche Sinne (θεῖαι αἰσθήσεις)“ genannt werden, sind, so Rahner, dem großen Alexandriner zufolge „das Organ religiöser Erfahrung“ und begrifflich „so fast gleichbedeutend mit νοῦς oder τὸ ἡγεμονικόν“.⁹⁹ Nach Origenes ist der innere Mensch, das heißt die menschliche Geistseele, von Gott als Ebenbild des göttlichen Logos geschaffen und wesenhaft dazu berufen, in der Angleichung an ihr Urbild selbst immer mehr Logos zu werden. Die fünf „göttlichen Sinne“ sind deshalb Organe der Logoserfahrung, die auch nach der origeneischen Trinitätslehre Selbstmitteilung Gottes ist. Rahner ist in diesem Beitrag also bereits ausdrücklich mit dem großen Leitthema seines späteren Werks be-

⁹⁵ RAHNER: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* [1939], 288 (Herv. der lateinischen Begriffe von Ch.B.). Vgl. auch RAHNER: *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin* [1938], 309–311.

⁹⁶ Vgl. RAHNER: *Die Illuminationstheorie des heiligen Augustinus* [1926], 290–294.

⁹⁷ RAHNER: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* [1939], 173. Vgl. THOMAS VON AQUIN: *De potentia q. 5 a. 1 ad 18* (= *Quaestiones disputate II*. Turin/Rom: Marietti 1965, 36); *De veritate q. 22 a. 2 ad 1* (= *Opera Omnia 22/1*. Rom: Editio Leonina 1973, 617).

⁹⁸ RAHNER, Karl: *Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen* [ca. 1927], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien. Grundlagen im Orden*. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2014, 305–335, hier 307.

⁹⁹ RAHNER: *Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen* [ca. 1927], 310.

fasst: der Erfahrung der Gnade Christi. Der Lehre von den geistlichen Sinnen ist er später auch im Werk Bonaventuras nachgegangen, das seines Erachtens den Höhepunkt dieser mystischen Lehre bildet.¹⁰⁰ Über ihre Ursprünge bei Origenes hat er später noch einmal eine eigene Abhandlung geschrieben, die 1932 zu seiner ersten wissenschaftlichen Veröffentlichung in der *Revue d'Ascétique et de Mystique* führen sollte.

Bevor wir auf diese Abhandlung zurückkommen, müssen wir noch eine weitere Arbeit aus der Geburtstagsfestschrift erwähnen. Sie ist der Frage gewidmet: *Ist Origenes ein Zeuge für den Herz-Jesu-Gedanken aus der Zeit der Kirchenväter?* Schon als Student der Philosophie hat sich der junge Ordensmann also der Herz-Jesu-Thematik auch in frömmigkeitsgeschichtlichem Interesse zugewandt. Später sollte er noch oft den Versuch unternehmen, die Praxis der Verehrung des heiligsten Herzens Jesu als Ausdruck einer zeitgemäßen Frömmigkeit zu deuten.¹⁰¹ Im vorliegenden Beitrag indes, der sich nur auf eine strittige Stelle im bloß lateinisch überlieferten *Canticum*-Kommentar des Alexandriners bezieht, in der der Begriff *principale cordis* in Frage steht, kommt er zu dem schlichten Ergebnis, dass Origenes „aus der Reihe der Zeugen für den Herz-Jesu-Gedanken in der Zeit der Kirchenväter ausscheiden“ muss.¹⁰² 1934 erschien dann auch dieser Beitrag in der *Revue d'Ascétique et de Mystique* unter dem Titel *Cœur de Jésus chez Origène?*, auf den wir ebenfalls zurückkommen werden.

3.2 1929–1933: als Student der Theologie am Ignatius-Kolleg in Valkenburg

Aus der Zeit seines Theologiestudiums, dem sich Rahner von 1929 bis 1933 am Ignatius-Kolleg im niederländischen Valkenburg widmete, datiert die bereits erwähnte französischsprachige Veröffentlichung über die fünf geistlichen Sinne bei Origenes. Ausdrücklicher noch als in dem entsprechenden Beitrag zur Festsschrift für seinen Vater, der die Grundlage für diese Publi-

¹⁰⁰ Vgl. RAHNER: *Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen* [ca. 1927], 320–333. Vgl. RAHNER, Karl: *La doctrine des „sens spirituels“ au Moyen-Age. En particulier chez saint Bonaventure* [1933], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien. Grundlagen im Orden*. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2014, 82–147.

¹⁰¹ Vgl. RAHNER, Karl: „Siehe dieses Herz!“. *Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung* [1953], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, 7. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1967, 379–390; RAHNER, Karl: *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung* [1954], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, 7. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1967, 391–415; RAHNER, Karl: *Der theologische Sinn der Verehrung des Herzens Jesu* [1958], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 7. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1966, 481–490; RAHNER, Karl: *Herz-Jesu-Verehrung heute* [1982], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 16. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1984, 305–320.

¹⁰² RAHNER, Karl: *Ist Origenes ein Zeuge für den Herz-Jesu-Gedanken aus der Zeit der Kirchenväter?* [ca. 1927], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien. Grundlagen im Orden*. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2014, 274–276, hier 276.

kation darstellte, kommt Rahner hier auf das gnadentheologische Fundament der origeneischen Logosmystik zu sprechen: Für den „rechten Gebrauch“ der geistlichen Sinne, so erklärt er, „ist der Logos selbst die Grundlage, der den Augen der Seele Licht schenkt und die geistlichen Sinne begnadet, indem er durch seine Gnade selbst Platz in unseren Sinnen nimmt.“¹⁰³

Die geistlichen Sinne „als Kräfte der Seele“¹⁰⁴ können nämlich „nichts erfassen, wenn sich Gott nicht in barmherziger Gnade dem Menschen zuwendet. Die Lehre von den fünf geistlichen Sinnen bei Origenes besteht also in der Psychologie seiner Idee von ‚Theologie‘, die verstanden ist als die höchste Stufe des geistlichen Lebens.“¹⁰⁵

Wie in seiner Studie über Augustins Illuminationstheorie leuchten auch hier bereits unübersehbar die Lichter auf, die in Rahners späterem Werk der christlichen Botschaft neuen Glanz und neue Wärme „in winterlicher Zeit“ verleihen sollten: Der Logos, die ewige Selbstmitteilung Gottes, ist im innersten Kern der Subjektivität eines jeden Menschen immer schon gegenwärtig. Diese Logosgegenwart ist wahrhaft göttliche Gnade. Und die Antwort auf die Zusage des Logos, die Annahme der Selbstmitteilung Gottes also, ist selbst erst durch die Gnade des Logos ermöglicht und getragen – eine theologische Wahrheit, die Rahner in seinem Werk immer wieder zur Sprache gebracht hat.¹⁰⁶ Dementsprechend hat er selbst Jahrzehnte später über diese seine „erste größere theologische Arbeit“ festgestellt, dass sie für sein eigenes „Denken [...] entscheidende und grundlegende Bedeutung beanspruchen darf, lässt sie doch Ansätze und Denkweise deutlich werden, die später – wenn auch verdeckt – wirksam blieben.“¹⁰⁷

Am Annentag 1932 in der Münchener Jesuitenkirche Sankt Michael durch Kardinal Faulhaber zum Priester geweiht, hielt Rahner kurz darauf eine Predigt *Zum 28. August (Fest des heiligen Augustinus)*. Sie muss ihm so wertvoll erschienen sein, dass er sie 1935 drucken ließ. Auch hier ist die Erfah-

¹⁰³ RAHNER, Karl: *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène* [1932], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien. Grundlagen im Orden*. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2014, 16–65, hier 30: „Le Logos est la cause du bon usage des sens. Il donne la lumière aux yeux de l'âme, il ne laisse sans grâces aucun de ses sens spirituels, par sa grâce il s'épanche en nos sens“ (Übersetzung: Karl H. Neufeld, ebd., 29).

¹⁰⁴ RAHNER: *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène* [1932], 34: „puissances de l'âme (δυνάμεις τῆς ψυχῆς)“.

¹⁰⁵ RAHNER: *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène* [1932], 48: „Ainsi la contemplation requiert une grâce particulière, et de même les sens spirituels ne perceront rien si Dieu ne daigne miséricordieusement se pencher vers l'homme. Bref, la doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, c'est la psychologie de sa doctrine de la θεολογία conçue comme le plus haut degré de la vie spirituelle“ (Übersetzung: Karl. H. Neufeld, ebd., 49).

¹⁰⁶ Vgl. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 134–136.

¹⁰⁷ RAHNER, Karl: *Die geistlichen Sinne nach Origenes*, in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 12. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1975, 111–136, hier 111, Anm. 1.

rung des unbegreiflichen Gottes und seiner Gnade das beherrschende Thema: „Er, die Wahrheit und die Güte und die Schönheit selbst, muß der Mittelpunkt unseres Herzens sein, er das Licht des Geistes, er die Kraft unseres sittlichen Wollens, er der Trost unseres Herzens“, so fasst Rahner gleichsam die geistliche Summe seiner bisherigen Väterstudien wie übrigens auch der Exerzitien des heiligen Ignatius zusammen. Und im Blick auf Augustins Rede vom *cor inquietum* in den *Confessiones* fährt er fort:

„Nur wer sich im Dienst Gottes und sein Schicksal in der Hand des Ewigen weiß, nur wer sich dem heiligen Gott in Liebe restlos übergibt, nur wer weiß, daß alle Straßen unseres Lebens uns vor sein Angesicht führen müssen, nur wer an ihn glaubt, auf ihn hofft, ihn liebt, nur der wird ruhig, der allein hat in seiner Seele ewigen Grund und letzte Sicherheit.“¹⁰⁸

In diesem Satz ist im Kern alles gesagt, was christliche Existenz nach der „lebensgeschichtlichen Theologie“¹⁰⁹ Karl Rahners bedeutet: das Wagnis nämlich, dem unbegreiflichen Gott, der auch noch als „der Gott der unbegreiflichen Wege und Gerichte der Gott der Liebe und Barmherzigkeit“¹¹⁰ ist, in Glaube, Hoffnung und Liebe vorbehaltlos sich anzuvertrauen und in diesem Vertrauen dem Anruf des ewigen Logos im Hier und Heute zu antworten.¹¹¹

In leicht abgewandelter Form formulierte Rahner diesen Gedanken auch in dem vier Jahre später publizierten Beitrag *Weihe des Laien zur Seelsorge*. Darin hallt ebenfalls ein Wort Augustins aus den *Confessiones* nach, das Wort nämlich, wonach Gott zugleich und ineins ist „*interior intimo meo*“ und „*superior summo meo*“:¹¹² Dort,

„wo der Mensch mit seinem ganzen Sein zur freien Entscheidung über sich selbst aufgerufen ist, steht er unmittelbar vor seinem Gott. Denn Er ist dieses Seins Ausgang und Ende, er die Norm jeder Entscheidung, er auch dort noch Vorbild und Maß, wo es sich je um die ureigenste, nicht mehr fallmäßige Wesensverwirklichung des einzelnen handelt, die auf keine menschlich faßbare Regel mehr zu bringen ist. Dort also ist immer noch Gott. Er ist nicht neben einem wie ein zweiter. Er ist der, in dem wir leben, uns bewegen und sind. Ja, in Ihm haben wir erst und allein den Raum und die Atmosphäre, die unsere innerste und eigenste Entscheidung erst möglich machen und tragen.“

¹⁰⁸ RAHNER, Karl: *Zum 28. August (Fest des hl. Augustinus)* [1935], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien. Grundlagen im Orden*. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2014, 190–192, hier 190. Vgl. AUGUSTINUS: *Confessiones* I 1,1 (= PL 32, 661).

¹⁰⁹ METZ: *Karl Rahner – ein theologisches Leben*, 309.

¹¹⁰ RAHNER: *Zum 28. August (Fest des hl. Augustinus)* [1935], 192.

¹¹¹ Vgl. auch RAHNER, Karl: *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit* [1937], in: ZAM 12 (1937), 121–137, hier 132–136; RAHNER: *Herz-Jesu-Verehrung heute* [1982], 318–320.

¹¹² AUGUSTINUS: *Confessiones* III 6,11 (= PL 32, 688).

Sie ist das Tiefste und Letzte in uns, aber er ist noch tiefer als wir in unserem Tiefsten. Er steht noch hinter unserem Letzten.“¹¹³

1933 legte Rahner der Öffentlichkeit einen Aufsatz vor über *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus*. Obwohl er betont, seine Darstellung wolle „rein historisch sein“,¹¹⁴ lässt er doch auch hier erkennen, wie sehr ihn das Studium der Väter existenziell zu ergreifen vermag. Wenn er die beseligende Schau der Dreifaltigkeit, „in der der bildlose Geist vom formlosen Licht Gottes getroffen wird“, bei Evagrius als „ein Überwältigtsein von der Unbegreiflichkeit, von der Grenzenlosigkeit des Unendlichen“ interpretiert findet,¹¹⁵ so ist damit ein Aspekt der Gotteslehre angesprochen, dem Rahner in seiner eigenen systematischen und spirituellen Theologie stets fundamentale Bedeutung beigemessen hat: Gott ist der bleibend Unbegreifliche, so dass seine Erkenntnis stets „auch das tiefste Dunkel zumal“¹¹⁶ ist. Wenn Evagrius sagt: „Selig, wer einging in das Nichtwissen sonder Grenzen“,¹¹⁷ so bemerkt der junge Theologiestudent zu diesem Wort „des anonymen Allbeherrschers der griechisch-byzantinischen Mystik“:¹¹⁸ „Ein wundervolles Wort, das schon lange vor dem Areopagiten den Gedanken vom ‚göttlichen Dunkel‘ anklingen lässt und noch als Motto über den Werken Johannes‘ vom Kreuz stehen könnte. Solches Nichtwissen hört nimmer auf.“¹¹⁹

3.3 1936–1939: als junger Theologe in Innsbruck

Als Rahner 1936 Freiburg i.Br. verließ, um in Innsbruck sein theologisches Doktorat vorzubereiten, lag ein zweijähriges philosophisches Spezialstudium hinter ihm. Die Frucht dieser Jahre war die 1939 veröffentlichte Monographie *Geist in Welt*. In diesem Werk legte er in Gestalt einer plato-

¹¹³ RAHNER, Karl: *Weihe des Laien zur Seelsorge* [1936], in: ZAM 11 (1936), 21–34, hier 23f. Vgl. auch RAHNER: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* [1941/1963], 102/103.

¹¹⁴ RAHNER, Karl: *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus. In ihren Grundzügen dargestellt* [1933], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien. Grundlagen im Orden*. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2014, 66–81, hier 81.

¹¹⁵ RAHNER: *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus. In ihren Grundzügen dargestellt* [1933], 79.

¹¹⁶ RAHNER: *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus. In ihren Grundzügen dargestellt* [1933], 79.

¹¹⁷ EVAGRIUS PONTICUS: *Centurie III* 88 (= AGWG.PH 13/2. Berlin: Vandenhoeck & Ruprecht 1912, 257).

¹¹⁸ RAHNER, Karl: *Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung* [1944], in: ZAM 19 (1944), 65–78, hier 68.

¹¹⁹ RAHNER: *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus. In ihren Grundzügen dargestellt* [1933], 79f. Vgl. RAHNER: *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie* [1959], 57f., 80f.

nisch-augustinisch geprägten Thomas-Interpretation¹²⁰ das erkenntnistheoretische Fundament für seine spätere Theologie. Als wegweisend für sein Lebenswerk erwiesen sich auch die Vorträge, die er wenige Wochen nach seiner Habilitation während der Salzburger Hochschulwochen im August 1937 hielt und die unter dem Titel *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* 1941 ebenfalls als Monographie erschienen sind. In diesen beiden philosophischen Grundlagenwerken kommt die Theologie der Kirchenväter nicht ausdrücklich zum Tragen. Sie ist als geistiger und geistlicher Tiefenstrom darin aber ebenso vorauszusetzen wie in den Meditationen *Worte ins Schweigen*, die Rahner ebenfalls 1937 verfasste und die in Stil und Gedankenführung eine unverkennbare Verwandtschaft zu Augustins *Confessiones* erkennen lassen.

In den Monaten zwischen seinem Aufbruch aus Freiburg i.Br. und seiner Teilnahme an den Salzburger Hochschulwochen hatte Rahner in Innsbruck zunächst im Dezember 1936 die Promotion und bereits im Juli des darauffolgenden Jahres auch die Habilitation in Dogmatik hinter sich gebracht. In beiden Qualifikationsschriften wandte er sich wieder ausdrücklich den Kirchenvätern zu. Seine von dem Neutestamentler Paul Gaechter und dem Dogmatiker Franz Mitzka begutachtete Dissertation *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam* versteht sich laut Untertitel als *Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34*.¹²¹

Rahner möchte darin klären, ob die traditionelle Deutung der besagten Bibelstelle im Sinne einer ekklesiologischen Typologie auch der ursprünglichen Aussageabsicht des Evangelisten Johannes entspricht. Er verfolgt also eine exegetische Fragestellung, geht dabei jedoch von der patristischen Auslegungstradition aus, in der diese Typologie „im dritten Jahrhundert griechisch und lateinisch ausdrücklich bezeugt wird“.¹²² Dabei glaubt er „rückwärts“¹²³ zeigen zu können, dass „der Ursprung der Kirche aus der Sei-

¹²⁰ Siehe oben, S. 134–137 Vgl. SCHAEFFLER: *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, 201f.; ZAHLAUER, Arno: *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola* (= IThS 47). Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1996, 129–154, bes. 152f.; RATZINGER: *Vom Verstehen des Glaubens*, 179f. Vgl. auch die marginalen Hinweise bei SCANLON, Michael J.: *Karl Rahner. A Neo-Augustinian Thomist*, in: Thom. 43 (1979), 178–185, hier 179, 181 und BURNS, R.M.: *The Agent Intellect in Rahner and Aquinas*, in: HeyJ 29 (1988), 423–449, hier 423.

¹²¹ Vgl. dazu BATLOGG, Andreas R.: *Karl Rahners theologische Dissertation „E latere Christi“. Zur Genese eines patristischen Projekts* (1936), in: ZKTh 126 (2004), 111–130. – Zum biographischen Kontext vgl. auch NEUFELD: *Die Brüder Rahner*, 130–137.

¹²² RAHNER, Karl: *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34* [1936], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*. Bearbeitet von Andreas R. Batlogg, Eduard Farrugia, Karl-Heinz Neufeld. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1999, 1–84, hier 63.

¹²³ RAHNER: *E latere Christi* [1936], 10.

tenwunde Christi ein vom Evangelisten selbst beabsichtigter Sinn von Joh 19,34 ist“¹²⁴, mit andern Worten: „Die *Ecclesia e latere Christi* ist Gut der allerersten christlichen Tradition“¹²⁵ und somit eine Offenbarungswahrheit.¹²⁶

Dass die Kirche als das universale Heilssakrament und ihre sakramentalen „siebenfältige Gabe“ die Gnade Christi vermitteln, weil sie im durchbohrten Herzen des gekreuzigten Herrn ihren Ursprung haben, diese Glaubenswahrheit hat Rahner später immer wieder zur Sprache gebracht und zu durchdringen versucht.¹²⁷ Schon in dem bereits erwähnten Aufsatz *Cœur de Jésus chez Origène?* aus dem Jahr 1934 hatte er festgestellt:

„Für die Kirchenväter war Jesus Christus die immer strömende Quelle des Wassers der Gnade. Aus seiner durchbohrten Seite flossen die Ströme der Gnade, aus denen die Menschen die Sakamente schöpfen dürfen und aus ihr ist die heilige Kirche entsprungen, unsere jungfräuliche Mutter und zweite Eva, hervorgegangen aus der Seite des zweiten Adam. [...] So war für die Kirchenväter die durchbohrte Seite Christi ein sehr lebendiges Symbol der erlösenden Liebe des Heilands für seine Geliebte, die er durch das Blut und das Wasser, die aus der Wunde seines geöffneten Herzens strömten, heiligt.“¹²⁸

Dieser Querverweis mag zudem exemplarisch veranschaulichen, dass Rahner für seine theologische Dissertation auf die Früchte seiner patristischen Studien zurückgriff, die er bereits vor seinem philosophischen Studium in Freiburg i.Br. während der ordensüblichen Ausbildung betrieben hatte. Im Karl-Rahner-Archiv befindet sich „ein undatiertes Manuscript in Rahners Handschrift“, das nach Andreas R. Batlogg „zweifelsfrei eine Urschrift der theologischen Doktorarbeit“ darstellt. Dieses Manuscript, so Batlogg, „muß vor der Freiburger Zeit (1934/36) entstanden sein.“¹²⁹ Dies legt auch „eine in Hugo Rahners Nachlaß gefundene Karte“ nahe, die Karl Rahner als jun-

¹²⁴ RAHNER: *E latere Christi* [1936], 71.

¹²⁵ RAHNER: *E latere Christi* [1936], 50 (Herv. von Ch.B.).

¹²⁶ Vgl. RAHNER: *E latere Christi* [1936], 63, 71.

¹²⁷ Vgl. RAHNER, Karl: *Kirche und Sakamente* (= QD 10), 2. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1963; RAHNER, Karl: *Die siebenfältige Gabe. Über die Sakamente der Kirche*. München: Ars-Sacra-Verlag 1974.

¹²⁸ RAHNER, Karl: *Cœur de Jésus chez Origène?* [1934], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien. Grundlagen im Orden*. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2014, 164–169, hier 168: „Pour les Pères, Jésus-Christ était la source toujours jaillissante des eaux de la grâce. C'est de son côté percé que découlent ces fleuves de grâce où les hommes doivent puiser par les sacrements et de là qu'est sortie la sainte Eglise, notre mère vierge, seconde Eve, issue du côté de second Adam. [...] Ainsi pour les Pères le côté percé du Christ était un symbole très vif de l'amour rédempteur du Sauveur pour son épouse qu'il sanctifie par le sang et l'eau jaillis de la paie de son cœur ouvert“ (Übersetzung: Albert Raffelt, ebd., 169). Vgl. RAHNER, Karl: *Zur Theologie des Todes* (= QD 2), 3. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1961, 66–71; RAHNER: *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils* [1975], 267–272.

¹²⁹ BATLOGG: *Karl Rahners theologische Dissertation*, 117f.

ger Theologiestudent am 13. Juni 1930 aus Valkenburg an seinen Bruder in die Tiroler Landeshauptstadt geschrieben hat. Darin heißt es: „Wenn du mir von Innsbruck aus noch das Material, das du schon fertig hast, schicken könntest, d.h. alles, was irgendwie zur *Ecclesia ex latere Christi* oder zum *Fons vitae* gehört, wäre ich sehr froh.“¹³⁰ Hugo Rahner hatte zum damaligen Zeitpunkt gerade seine eigene patristische Doktorarbeit abgeschlossen, die den Titel trägt: *Fons vitae. Eine Untersuchung zur Geschichte der Christusfrömmigkeit in der Urkirche, 1.–3. Jahrhundert.*¹³¹ „Man wird nicht ohne Recht annehmen“, so deutet Batlogg diesen Befund, „daß Karl von Hugo nicht weiter verwendetes Material bearbeitet und zu der kleinen Studie ausgebaut hat, die er als Dissertation einreichte.“¹³² Aus den beschriebenen Umständen erklärt sich denn auch die auf den ersten Blick reichlich verwunderliche Tatsache, dass Rahner seine Promotionsschrift „keine drei Wochen“ nach seiner Ankunft in Innsbruck an der dortigen Fakultät einreichen konnte.¹³³

Welcher Impuls auf sein eigenes theologisches Suchen und Fragen von der patristischen Typologie ausgeht, deutet Rahner im Schlusskapitel seiner Dissertation nur kurz und verhalten an. Wenn der Öffnung des Herzens Jesu eine soteriologisch-symbolische Bedeutung zukommt, so gibt er zu bedenken, gilt eine derartige Realsymbolik letztlich für sämtliche Ereignisse des Lebens Jesu, so dass

„das Leben Jesu nicht bloß als ganzes durch die am Kreuz verdiente Gnade soteriologisch und durch die einzelnen Geheimnisse in ihrer Vorbildlichkeit moralisch in das Leben des Christen hineinragt, sondern daß auch die einzelnen Geheimnisse als einzelne (wenn natürlich auch dadurch, daß sie Teile des einen Heilslebens Christi sind) über ihre moralische Vorbildlichkeit hinaus als *heilswirkende* Mächte in das Leben des Christen hineinwirken.“¹³⁴

In einer anderen Veröffentlichung aus demselben Jahr vertieft Rahner diese Gedanken, wenn er erklärt:

„Denn jede sittliche Handlung Jesu hatte vor der Gerechtigkeit Gottes versöhnenden Wert, insofern sie schon innerlich eingegliedert war in das Ganze eines Opferlebens, dessen Höhepunkt der freiwillige Opfertod am Kreuz war, insofern sie mit dem Kreuzestod ein einziges großes Ganzes bildete. Und so lebte jede Tat, jedes Werk, jede Gesinnung Jesu aus seiner Bereitschaft zum

¹³⁰ BATLOGG: *Karl Rahners theologische Dissertation*, 118 (Zitat: ebd. sowie bei NEUFELD, Karl H.: *Unter Brüdern. Zur Frühgeschichte der Theologie K. Rahners aus der Zusammenarbeit mit H. Rahner*, in: VORGRIMLER, Herbert [Hg.]: *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1979, 341–354, hier 342).

¹³¹ Vgl. BATLOGG: *Karl Rahners theologische Dissertation*, 120.

¹³² BATLOGG: *Karl Rahners theologische Dissertation*, 120.

¹³³ Vgl. BATLOGG: *Karl Rahners theologische Dissertation*, 111, 114–117.

¹³⁴ RAHNER: *E latere Christi* [1936], 82 (Herv. von Ch.B.).

Kreuz, war ein Stück des Weges hinauf zum Opferaltar auf Kalvaria und so auch dem Vater wohlgefällig.“¹³⁵

Die Mysterien des Lebens Jesu, so wird Rahner später sagen, sind heils-wirksam, weil das Leben Jesu in allen seinen Momenten „die freie Epi-phanie Gottes“¹³⁶ in der Geschichte, die definitive und unüberbietbare Selbst-aussage des ewigen Logos und damit „die Ek-sistenz Gottes selbst in der Welt“¹³⁷ ist.¹³⁸

Symboltheologisch gewendet formuliert Rahner diesen Gedanken 1959 in folgender Weise:

„Der menschgewordene Logos ist das absolute Symbol Gottes in der Welt, das unüberbietbar mit dem Symbolisierten erfüllt ist, also nicht nur die Anwe-senheit und Offenbarung dessen in der Welt, was Gott in sich selbst ist, son-dern auch das ausdrückende Da-sein dessen, was (oder besser: wer) Gott in freier Gnade der Welt gegenüber sein wollte, und zwar so, daß diese Haltung Gottes, weil so ausgedrückt, nicht mehr zurückgenommen werden kann, son-dern die endgültige und unüberbietbare ist und bleibt.“¹³⁹

Die Menschheit Christi ist mithin nicht aufzufassen

„als Livree und Vermummung Gottes, als Signal bloß, dessen er sich bedient [...], so daß erst das durch dieses Signal Verlautbarte etwas über den Logos aus-sagt, sondern als die Selbstverlautbarung des Logos selbst, so daß, wenn Gott, sich selbst aus-sagend, sich selbst ent-äußert, eben gerade das erscheint, was wir die Menschheit des Logos nennen [...].“¹⁴⁰

Und die Kirche – *e latere Christi* – ist „das Gegenwärtigbleiben des mensch-gewordenen Wortes in Raum und Zeit“,¹⁴¹ ist „das Realsymbol der Gegen-wart Christi, seiner endgültigen Heilstat in der Welt“,¹⁴² ist das „Ursakra-ment der Gnade Gottes [...], das nicht nur bezeichnet, sondern auch be-sitzt, was durch Christus endgültig in die Welt gebracht worden ist“.¹⁴³

¹³⁵ RAHNER, Karl: *Eucharistie und Leiden* [1936], in: ZAM 11 (1936), 224–234, hier 225. Vgl. auch RAHNER, Karl: *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis* [1953], bes. 47, 56–60. Vgl. zudem SCHWERDTFEGER: *Gnade und Welt*, 255–263.

¹³⁶ RAHNER: *Probleme der Christologie von heute* [1954], 208.

¹³⁷ RAHNER: *Probleme der Christologie von heute* [1954], 217.

¹³⁸ Vgl. RAHNER: *Probleme der Christologie von heute* [1954], 204f., 212. Vgl. auch BATLOGG, Andreas R.: *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben* (= IThS 58), 2. Auflage. Innsbruck: Tyrolia-Verlag 2003.

¹³⁹ RAHNER: *Zur Theologie des Symbols* [1959], 293f. Vgl. SCHWERDTFEGER: *Gnade und Welt*, 239–277.

¹⁴⁰ RAHNER: *Zur Theologie des Symbols* [1959], 296. Vgl. RAHNER: *Zur Theologie der Menschwerdung* [1958], 149–151.

¹⁴¹ RAHNER: *Zur Theologie des Symbols* [1959], 297.

¹⁴² RAHNER: *Zur Theologie des Symbols* [1959], 298.

¹⁴³ RAHNER: *Zur Theologie des Symbols* [1959], 298. – Später behält Rahner den Begriff „Ur-sakrament des Heils“ Jesus Christus vor, während er von der Kirche als dem „Grund-sakra-ment des Heils“ spricht (RAHNER: *Die siebenfältige Gabe*, 15f. [Herv. von Ch.B.]).

Außer der ebenfalls in den dreißiger Jahren entstandenen, aber nicht publizierten Studie über *Die katholische Gnadenlehre im Kampf mit der gnostischen Gnadenauffassung um die Wende des zweiten Jahrhunderts*¹⁴⁴ ist die Arbeit *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur* erstmals auch dem Titel nach ausdrücklich dem Thema gewidmet, das längst zur innersten Mitte von Rahners theologischem Denken geworden war. Ihr Ergebnis lautet: Die „Lehre vom Verlust der heilmachenden Gnade durch die Sünde“, das heißt die „gnadenhafte Betrachtungsweise der Sündenfolgen“, ist im Neuen Testament „noch nicht oder höchstens kurz und andeutungsweise“ greifbar.¹⁴⁵ Sie tritt „mit voller Deutlichkeit“ erst im Zweiten Clemensbrief sowie im Hirten des Hermas in Erscheinung¹⁴⁶, um bei den Kirchenvätern der folgenden Jahrhunderte dann zur bevorzugten theologischen Sichtweise auf das Wesen der Sünde zu werden.¹⁴⁷ Die letzten Zeilen seiner Ausführungen aber widmet Rahner nicht der Sünde, sondern der Gnade, wenn er im Blick auf die patristische Tradition feststellt:

„Überall leuchtet hindurch die christliche Überzeugung, daß durch Gottes freie Barmherzigkeit der Mensch erhoben wurde zu einer geheimnisvollen Teilnahme an Gottes Natur und Leben, die alles Begreifen übersteigt, die der Mensch aber auch bewahren muß durch ein Leben, das seiner Berufung zu diesem Leben Gottes entspricht.“¹⁴⁸

Der 1937 veröffentlichte Beitrag *Ein messalianisches Fragment über die Taufe* ist der heterodoxen Gnadenlehre des Messalianismus gewidmet, einer manichäisch beeinflussten Asketenbewegung aus dem 4. Jahrhundert.¹⁴⁹ Das „eigentliche Zeichen des wahren Christen“, so Rahner, ist für die in diesem Fragment greifbare Strömung des Messalianismus „das unmittelbar fühlbare Erlebnis des Geistbesitzes, der Tröstung und des inwendigen Feuers.“¹⁵⁰ Geistbesitz und Tröstung – diese Begriffe begegnen immer wieder auch in Rahners späterem Werk, dessen innere Mitte ja ebenfalls die Überzeugung von der Erfahrbarkeit der Gnade bildet. Aber anders als für den Messalia-

¹⁴⁴ RAHNER, Karl: *Die katholische Gnadenlehre im Kampf mit der gnostischen Gnadenauffassung um die Wende des zweiten Jahrhunderts* [ca. 1935], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien. Grundlagen im Orden*. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2014, 336–342.

¹⁴⁵ RAHNER, Karl: *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur* [1936], in: ZKTh 60 (1936), 471–510, hier 482.

¹⁴⁶ Vgl. RAHNER: *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur* [1936], 486.

¹⁴⁷ Vgl. RULANDS, Paul: *Umkehr als Gnade Christi. Zum Verhältnis von Gnaden- und Bußtheologie und deren Christusformatiertheit im Frühwerk Karl Rahners*, in: BATLOGG, Andreas R. u.a. (Hg.): *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi* (= Festschrift für K.H. Neufeld SJ). Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2004, 79–92, hier 82f.

¹⁴⁸ RAHNER: *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur* [1936], 510.

¹⁴⁹ Vgl. RAHNER, Hugo: *Messianismus*, in: LThK² Bd. 7 (1962), 319f.

¹⁵⁰ RAHNER, Karl: *Ein messalianisches Fragment über die Taufe* [1937], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*. Bearbeitet von Andreas R. Batlogg, Eduard Farrugia, Karl-Heinz Neufeld. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1999, 87–104, hier 96.

nismus hat Rahner immer darauf bestanden, dass die Erfahrung der Gnade gerade nicht in einem äußerlichen, pseudomystischen Empirismus als elitäres ekstatisches, irgendwie spiritistisches Erlebnis zu deuten ist, sondern sich gerade in der Normalität des Lebens, in den „alltäglichen Dingen“, zuträgt,¹⁵¹ und zwar immer dort, wo ein Mensch sich in einem letzten stillen Vertrauen ergreifen lässt vom unbegreiflichen Gott Jesu Christi, der als das heilige Geheimnis sein Leben immer schon durchdringt.¹⁵²

1938 legte Rahner noch einmal einen Beitrag zu Augustinus vor, bevor er sich im Herbst 1939 nach der Aufhebung der Innsbrucker Theologischen Fakultät durch die Nationalsozialisten in Wien niederließ. Unter dem Titel *Augustin und der Semipelagianismus* widmete er sich der Auseinandersetzung, die der afrikanische Kirchenvater mit den Semipelagianern um das rechte Verständnis des Verhältnisses von Gnade und Freiheit führte. Die eigentliche Ursache dieses Streits sieht Rahner darin, dass sowohl Augustinus als auch die Semipelagianer eine zu undifferenzierte Gnadenlehre vertreten haben. Beide Kontrahenten operieren nämlich nur mit dem Begriff der wirksamen Gnade (*gratia efficax*), „welcher kein Mensch widersteht“,¹⁵³ um aus diesem Begriff einander widersprechende Schlüsse zu ziehen: Angesichts der biblisch bezeugten Tatsache des ewigen Verderbens vieler Menschen vertritt Augustin eine strikte Prädestinationslehre, während die Semipelagianer, um den universalen Heilswillen Gottes zu wahren und den Prädestinationsgedanken abzuwehren, den ersten Anfang des Heiles in den freien Willen des Menschen verlegen, der „noch nicht unter dem Einfluß der wirksamen Gnade steht.“¹⁵⁴

„Tatsächlich“, so Rahner,

„gibt es aber noch einen andern Weg. Man kann das Zuvorkommen der Gnade vor jedem menschlichen Werk zugeben, ohne deshalb alle Härten der Lehre Augustins folgerichtig zugeben zu müssen. Daß die Semipelagianer diesen Weg nicht sahen, muß darin begründet sein, daß sie, ohne es zu bemerken,

¹⁵¹ Vgl. das in Anm. 28 genannte Buch.

¹⁵² Vgl. RAHNER, Karl: *Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten*. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1977, bes. 25–63. Vgl. auch RAHNER, Karl: *Die enthusiastische und die gnadenhafte Erfahrung* [1972], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 12. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1975, 54–75.

¹⁵³ RAHNER, Karl: *Augustin und der Semipelagianismus* [1938], in: ZKTh 62 (1938), 171–196, hier 175 = *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1: *De Gratia Christi. Schriften zur Gnadenlehre*. Bearbeitet von Roman A. Siebenrock und Albert Raffelt unter Mitwirkung von Theodor Schneider. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2015, 14–39, hier 18. Vgl. auch RAHNER, Karl: *De Gratia Christi* ['1938], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 239–491, hier 291: „Augustinus senior potius nimis efficaciam gratiae extulit, ut vix evitaret doctrinam irresistibilitatis gratiae.“

¹⁵⁴ RAHNER: *Augustin und der Semipelagianismus* [1938], 175 = *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 18. Vgl. auch RAHNER: *De Gratia Christi* ['1938], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 485.

wie Augustin, so auch selber nicht auf das Vorhandensein einer zureichenden Gnade achteten.“¹⁵⁵

Der Begriff der zureichenden Gnade (*gratia sufficiens*), „die von Gott allen Menschen angeboten wird, die der Mensch durch eigene Schuld zurückweist, womit er durch seine Schuld sein Heil verwirkt“,¹⁵⁶ vermag nach Rahner das theologische Anliegen Augustins, wonach alles Heil in Gottes Gnade wurzelt, ebenso zu wahren wie auch den Grundsatz der Semipelagianer, demzufolge das Heil nicht den freien Willen des Menschen überwältigt und zerstört: „Nur der Mensch geht verloren, der in freier Entscheidung die zum Heil hinreichende Gnade Gottes, die allen angeboten wird, zurückweist.“¹⁵⁷ Die Schwäche der Gnadenlehre Augustins besteht nach Rahner also darin,

„daß es Augustin nicht klar geworden war, daß die katholische und wahre Vorherbestimmungslehre unbedingt fordert, daß bei ihrer Darlegung die von Gottes Heilswillen allen Menschen angebotene, zum Heil hinreichende Gnade berücksichtigt werde.“¹⁵⁸

Es ist bezeichnend, wie Rahner hier seinem Ideal des historisch versierten Systematikers entsprechend die spätantike Kontroverse als theologisches Sachproblem im Licht der scholastischen Gnadenterminologie behandelt. Den scholastischen Begriff der *gratia sufficiens* sollte Rahner bald in das Theologumenon des „übernatürlichen Existentials“ im Sinne eines habituellen Gnadenangebots übersetzen,¹⁵⁹ das sich erstmals in dem 1939 ge-

¹⁵⁵ RAHNER: *Augustin und der Semipelagianismus* [1938], 177 = *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 20. Vgl. auch RAHNER: *De Gratia Christi* [1938], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5/2: *De Gratia Christi. Schriften zur Gnadenlehre*. Bearbeitet von Roman A. Siebenrock und Albert Raffelt, unter Mitwirkung von Theodor Schneider. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2017, 605–1361, hier 726f.

¹⁵⁶ RAHNER: *Augustin und der Semipelagianismus* [1938], 175 = *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 18.

¹⁵⁷ RAHNER: *Augustin und der Semipelagianismus* [1938], 179f. = *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 22 (Herv. im Orig.).

¹⁵⁸ RAHNER: *Augustin und der Semipelagianismus* [1938], 183 = *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 25. Vgl. auch RAHNER: *De Gratia Christi* [1938], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5/2, 744f.: „[...] quaestio manet, cur S. Doctor [= Augustinus] in scriptis posterioribus semper de gratia efficaci et numquam sufficienti loquatur. Nec iure dici potest, in controversia cum Pelagianis et praesertim cum Semipelagianis tantum de illa, non vere de hac gratia fuisse tractandum. Disputavit enim Augustinus cum Massiliensibus de voluntate salvifica Dei universalis. In hac vero re doctrina catholica adaequate exponi non potest, nisi etiam mentionem faciendo gratiae pure, sed vere sufficientis. Hoc vero omississe S. Doctorem sincere fateri cogimur.“ Vgl. zudem RAHNER, Karl: Rez. „Philipp Platz: *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*“ [1938], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*. Bearbeitet von Andreas R. Batlogg, Eduard Farrugia, Karl-Heinz Neufeld. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1999, 401.

¹⁵⁹ In der ersten Auflage seiner Innsbrucker Vorlesung *De Gratia Christi* (1937/38) stellt Rahner fest: Die *gratia (vere et pure) sufficiens* ist „in ordine nostro salutis concreto infralapsario“ allen Menschen gegeben, weil andernfalls nicht länger vom wirksamen allgemeinen Heilswillen Gottes gesprochen werden könnte (*De Gratia Christi* [1938], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5/2, 738f.). In der dritten Auflage dieser Vorlesung (1950/1951) führt er dann unter

haltenen¹⁶⁰ und 1942 veröffentlichten Vortrag *Priesterliche Existenz* nachweisen lässt.¹⁶¹

In diesem Vortrag spricht Rahner „über die gnadenhaft geschaffenen Tiefen unserer tatsächlichen Existenz“¹⁶², die durch das geschichtliche Offenbarungswort aufgehellt werden. Und er fährt fort:

„Nun ist diese Tiefe des Daseins des Menschen, die im Glauben zum Bewußtsein kommt, – noch unabhängig davon, ob er [sc. der Glaube] sie *erfüllt* oder nicht – begründet durch Christus allein und so, bevor ein Wort unserer Verkündigung den Menschen trifft. Die Verkündigung des Wortes trifft also grundsätzlich einen Menschen, der seinhaft existential – was nicht gleich ist mit ‚existentiell übernommen habend‘ – schon im Bereich jener Wirklichkeit steht, die von der Botschaft ausgesprochen wird. Nur weil zu seinem Dasein schon das Medium der Gnade (‘Kirche’) gehört, ist er ein möglicher Hörer der christlichen Glaubensbotschaft. Diese ist somit eigentlich ein, wenn auch absolut notwendiges, Erwecken des christlichen Selbstbewußtseins, das mit der ‚Salsbung‘, die in uns ist, grundsätzlich schon gestiftet ist. So bringt die Predigt nicht eigentlich etwas Neues und Fremdes an den Menschen heran, das bis-

dem Aspekt der *visio beatifica* aus: „*Natura numquam videtur carere interna ordinatione supernaturali ad visionem beatificam. Loquimur de ‚natura historica‘ prout hunc conceptum supra distinximus a conceptu ‚naturae purae sensu dogmatico‘. Et nobis affirmari et posse et debere videtur naturam, prout de facto existit, [...] semper in ordine concreto affectam esse interna et incondicionata ordinatione positiva ad visionem beatificam. Haec ordinatio positiva et incondicionata [...] censenda quidem est supernaturalis [...], secus enim nobis videtur ipsa supernaturalitas visionis beatifica et gratiae elevantis relate ad hominem de facto existentem periclitari. Sed ex altera parte haec ordinatio interna et incondicionata (prout talis) non videtur nobis simpliciter identificanda cum gratia sanctificante, prout de facto hominem iustificat. Ita enim res generatim quidem concipitur. Censetur generatim hominem non ordinari ad visionem beatificam interne nisi per ipsam gratiam hominem iam iustum constitutum vel ad summum per gratiam elevantem actualem homini de facto iam collatum. Et putatur quamdiu haec gratia hominem nondum iustificat, ordinationem eius in visionem beatificam non existere nisi in decreto Dei obligante quidem, sed homini interim mere extrinseco. Sed ita res non videtur esse. Tale enim concipiendi modo non videtur evitari posse ‚extrinsecismus‘ in materia gratiae, qui realitati correspondere non videtur. Quaeri enim potest, num ontologia vere metaphysica admittere possit decretum Dei tale posse ut obiectivum concipi si non habet revera terminum obiectivum reale et creatum in ipsa creatura. [...] Ex his et aliis rationibus videtur posse affirmari hominem prout de facto existit, numquam carere aliqua interna et incondicionata ordinatione ad visionem beatificam et hanc ordinationem pertinere ad naturam hominis historicam etsi non spectat naturam puram sensu dogmatico. Haec ordinatio, quam ‚existentielle hominis supernaturale vocare nobis placeret, ex una parte est supernaturalis et absolute indebita, ex altera parte in homine de facto existente numquam abest‘“ (RAHNER: *De Gratia Christi* [1951], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5/2, 683–685 [Herv. teilw. von Ch.B.]).*

¹⁶⁰ Der Vortragstext vom Juni 1939 befindet sich im Karl-Rahner-Archiv unter der Signatur Rahn I A,25 (so RULANDS, Paul: *Das übernatürliche Existential. In der Taufgnade begründeter Beginn der Gleichförmigkeit des Menschen mit Christus. Ein neuer Blick auf die Genese eines Grundaxioms Karl Rahners*, in: ZKTh 123 [2001], 237–268, hier 238, Anm. 7).

¹⁶¹ Zum systematischen Kontext vgl. SCHWERDTFEGER: *Gnade und Welt*, 204–211.

¹⁶² RAHNER, Karl: *Priesterliche Existenz* [1942], in: ZAM 17 (1942), 155–171, hier 164.

her außerhalb der Sphäre seiner menschlichen Begriffe und Symbole lag.“¹⁶³ Zwar gilt: „Der innerst übernatürliche existentielle Bereich des Menschen [...] wird nur als vorhanden eindeutig im gesprochenen Wort der Offenbarung bezeugt. Aber dennoch bleibt es wahr: das verkündete Wort ist die Bezeugung der Wirklichkeit, die auch im voraus zu diesem Wort, schon immer zur Gesamtwirklichkeit und Gesamtwirksamkeit des konkreten Menschen der tatsächlich bestehenden Ordnung gehört, und zwar schon immer dazu gehört, weil Christus und so ‚Kirche‘ eine Wirklichkeit des konkreten Daseins jedes Menschen ist. So ist das prophetische Wort des Glaubensboten zwar schöpferisch, weil es übernatürliche Wirklichkeit wachsen läßt; aber es ist nicht deren erster Einbruch in den menschlichen Raum, sondern setzt diesen schon voraus, weil sie immer Rede ist an einen, der gerade für diese Rede schon ‚Ohren hat‘ und haben muß.“¹⁶⁴

In der Terminologie des Johannesprologs und seiner Lehrer Origenes und Augustinus kann Rahner denselben Gedanken auch dahingehend formulieren, dass „das Wort Christi durch seinen Boten nur in einen Raum hinge- sprochen werden kann, der von dem Lichte des Logos von vornherein erleuchtet ist.“¹⁶⁵ Von „Kirche“ vermag er deshalb nicht erst, ja nicht einmal in erster Linie im Blick auf die sichtbare Institution zu sprechen. Vielmehr bezeichnet er im vorliegenden Zusammenhang mit diesem in Anführungszeichen gesetzten Begriff die gesamte Menschheit, der insofern immer schon die Gnade der Selbstmitteilung Gottes angeboten und eingestiftet sei, als zu ihr wegen der Menschwerdung des Logos immer schon die „Wirklichkeit Christi gehört“:

„Raum menschlicher Geschichte, zu der Christus gehört, ist schon ‚Kirche‘; noch nicht zwar im Sinne einer sichtbaren, die Sichtbarkeit des Heilswillens Gottes in Christus fortsetzenden, sichtbar von Christus selbst autoritativ organisierten Gesellschaft derer, die sich existentiell („glaubend“) dieser fordern- den Wirklichkeit unterworfen haben; wohl aber in dem Sinne, daß der *geschichtliche* Raum menschlich existentieller Entscheidung durch Menschwerdung und Kreuz schon im voraus zu einer solchen sichtbaren Organisation der Kirche ein anderer ist, als wenn Christus nicht wäre [...].“¹⁶⁶

¹⁶³ RAHNER: *Priesterliche Existenz* [1942], 164 (Herv. im Orig.).

¹⁶⁴ RAHNER: *Priesterliche Existenz* [1942], 164 (Herv. im Orig.).

¹⁶⁵ RAHNER: *Priesterliche Existenz* [1942], 165.

¹⁶⁶ RAHNER: *Priesterliche Existenz* [1942], 161 (Herv. im Orig.). – Diese Überlegungen deuten sich bereits in Rahners erster Gnadenvorlesung an. Ausgehend von der Feststellung, dass Christus aufgrund der hypostatischen Union „eo ipso est caput generis humani“, der zweite Adam also, folgert Rahner: „Si ergo Deus unum hominem huius totius generis elevat ad consortium divinae naturae per gratiam creatam in anima eiusdem, id, si vult conservare hanc unitatem et solidaritatem finis generis totius, facere nequit, quin eo ipso vocet etiam alios ad ea[m]dem elevationem naturae per participationem bonorum supernaturalium. Hoc eo minus fieri potest, cum iste principaliter vocatus est [sic!] ex genere humano sua dignitate sit caput et repraesentans huius totius generis“ (RAHNER: *De Gratia Christi* [1938], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 297f.). Im Blick auf die Kirche heißt es dann: „[...] datur quidem gratia extra Ecclesiam, qua homo adultus salvari potest, sed non datur nisi gratia Ecclesiae,

Zu dieser terminologischen Weichenstellung, der für seine Theorie vom anonymen Christentum grundlegende Bedeutung zukommt, weiß Rahner sich nicht zuletzt durch die Ekklesiologie der Kirchenväter berechtigt, die „von einer kirchenbildenden Ehe zwischen dem Logos und der Menschheit durch die Menschwerdung reden“.¹⁶⁷

Das Jahr 1939 brachte auch die Veröffentlichung der im akademischen Jahr 1937/38 erfolgten Übersetzung und Bearbeitung des Lehrwerks *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* aus der Feder des französischen Jesuiten Marcel Viller. Diese Arbeit, in die Rahner seine langjährigen patristischen Forschungen investierte und die unter dem Titel *Aszese und Mystik in der Väterzeit* auf dem deutschen Buchmarkt erschien,¹⁶⁸ ist nach dem zeitgenössischen Urteil Hans Urs von Balthasars „fast ein Originalwerk [...], das umso dankenswerter ist, als es [...] das erste umfassende und zuverlässige deutsche Werk über den Gegenstand darstellt, eine für jeden Patristiker unentbehrliche Hilfsquelle“.¹⁶⁹

Darüber hinaus erblickte 1939 noch ein patristischer Aufsatz aus Rahners Feder das Licht der Öffentlichkeit. Er trägt die Überschrift *Laienheiligkeit im christlichen Altertum* und enthält eine Feststellung, die im Blick auf sein eigenes Bemühen um Mystagogie von einiger Bedeutung ist. Sie lautet: „Es ist in der Patristik selbst da und dort der Gedanke ausdrücklich

cum omnis gratia sit gratia Christi, Verbi Dei, quod caro factum est. Omnis enim gratia hoc sensu est gratia Ecclesiae, quod omnis vita supernaturalis, quippe quae est vita Christi caro facti, ut talis habet tendentiam visibiliter sese manifestandi, quae manifestatio ‚historica‘ nihil aliud est nisi Ecclesia Christi. Hinc omnis gratia provenit ex Christo capite Ecclesiae et tendit ad Ecclesiam, corpus Christi in quo ‚gratia‘ seu vita divina hominum ‚apparet‘, ut factum historicum“ (RAHNER: *De Gratia Christi* [1938], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 310 [Herv. im Orig.]). Im Wiederabdruck des Textes *Priesterliche Existenz* im dritten Band seiner *Schriften zur Theologie* (294f., Anm. 1) verweist Rahner zum Verständnis dessen, „was wir unter ‚Kirche‘ in Anführungszeichen verstehen“, auf seinen Aufsatz *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius‘ XII. „Mystici Corporis Christi“* [1947], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 2, 7. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1964, 7–94. Hier erklärt er: „Dadurch, daß das Wort Gottes Mensch geworden ist, ist real-ontologisch die Menschheit auch schon im voraus zur faktischen gnadenhaften Heiligung der einzelnen Menschen, zum Volke der Kinder Gottes geworden. Nirgends, wo Menschen existieren, sind sie, konkret gesehen, bloß ‚reine Menschen‘ im Sinne des abstrakten aristotelisch-scholastischen Wesensbegriffes des Menschen. Insofern die so ‚konsekrierte‘ Menschheit von vornherein eine reale Einheit ist, existiert auch schon [...] ein ‚Volk Gottes‘, das sich so weit erstreckt wie die Menschheit“ (RAHNER: *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius‘ XII. „Mystici Corporis Christi“* [1947], 89 [Herv. im Orig.], vgl. auch 90–93, bes. 91: „Nach dem Gesagten gehört aber die Gliedschaft am Volke Gottes zu den Bestimmungen einer konkreten Menschennatur, weil jeder Mensch notwendig und unaufhebbar Glied der einen Menschheit ist, die durch die Menschwerdung Gottes real zum Volke Gottes wurde“ [Herv. von Ch.B.]).

¹⁶⁷ RAHNER: *Priesterliche Existenz* [1942], 161.

¹⁶⁸ RAHNER, Karl: *Aszese und Mystik in der Väterzeit* [1939], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*. Bearbeitet von Andreas R. Batlogg, Eduard Farrugia, Karl-Heinz Neufeld. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1999, 123–390.

¹⁶⁹ StdZ 136 (1939), 334. Vgl. auch NEUFELD: *Die Brüder Rahner*, 133–135.

ausgesprochen worden, daß auch der Weltchrist ‚Mystiker‘ sein könne.“¹⁷⁰ Bereits zwei Jahre zuvor hatte Rahner in dem Beitrag *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit* auf den „wundervollen Gedanken“ des Clemens von Alexandrien hingewiesen, „der vollkommene Christ müsse sein κόσμιος καὶ ὑπερκόσμιος: weltlich und überweltlich und beides zumal.“¹⁷¹ Und diese „metaphysische Formel christlicher Existenz“¹⁷² hatte er damals – 1937 – ausdrücklich auf die Herausforderungen der nationalsozialistischen Diktatur bezogen,¹⁷³ wie ja auch Clemens, in dem Rahner den herausragenden antiken Vertreter der Idee einer christlichen Laienheiligkeit erblickt,¹⁷⁴ das zitierte Wort „[i]nmitten blutiger Verfolgungen“ und in eine „Situation des Untergangs“ gesprochen habe:¹⁷⁵

„Dieses Wort kann uns heute eine Mahnung für unsere eigene Haltung in dieser Zeit sein: wir sind Christen, d.h. wir leben aus dem Gott jenseits aller Welt und leben in ihn hinein. In ihm ist die Mitte unserer christlichen Existenz. Und so kann diese Existenz nicht erschüttert werden, wenn es aussieht, als wolle es Abend werden im Abendland. Das Kreuz Christi gehört zu unserem christlichen Dasein und wenn es uns wirklich begegnet im persönlichen

¹⁷⁰ RAHNER, Karl: *Laienheiligkeit im christlichen Altertum* [1939], in: StZ 135 (1939), 234–251, hier 250 mit Verweis vor allem auf AUGUSTINUS: *Epistula 130* (= CSEL 44, 40–77) und GREGOR DER GROSSE: *Moralia in Iob VI* 27,57 (= PL 75, 761f.). *Homiliae in Ezechielem II* 5,19 (= PL 76, 996A).

¹⁷¹ RAHNER: *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit* [1937], 136. – Im Wiederabdruck dieses Textes (*Schriften zur Theologie*, Bd. 3, 7. Auflage. Einsiedeln: Herder-Verlag 1967, 329–348, hier 347) verweist Rahner an dieser Stelle auf seinen Beitrag: *De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini, qui aequivalet nostro conceptui entis „supernaturalis“* [1937], in: Gr 18 (1937), 426–431 = *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1: *De Gratia Christi. Schriften zur Gnadenlehre*. Bearbeitet von Roman A. Siebenrock und Albert Raffelt unter Mitwirkung von Theodor Schneider. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2015, 3–13. In diesem Aufsatz weist Rahner nach, dass Clemens in der Auseinandersetzung mit der Gnadenlehre des Gnostikers Basilides den Begriff ὑπερκόσμιος als erster unter den griechischen Vätern im Sinne von „übernatürlich“ verwendet: „Id quod Clemens dicit verbo ὑπερκόσμιος vere ergo correspondet nostro conceptui „supernaturalis““ (ebd., 430, vgl. 427f. = *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 10, vgl. 6f.). Clemens habe den Begriff von Basilides entlehnt, ihm aber einen völlig neuen Sinn gegeben: Während der wahre Gnostiker nach Basilides wohl ὑπερκόσμιος, nicht hingegen κόσμιος sei („habet gratiam supremi Dei, sed non talem, quae tamquam indebita huic naturae addita est, quae natura ab eodem Deo creata est, qui est Deus gratiae“, ebd., 429 = *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 8), lehre Clemens „nihil aliud [...] nisi mundum non esse alienum a gratia, gratiam non esse alienam a mundo“ („daß die Welt nicht der Gnade fremd, die Gnade nicht der Welt fremd sei“, ebd., 429 = *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 9, Übersetzung: Albert Raffelt). Vgl. auch RAHNER: *Die katholische Gnadenlehre im Kampf mit der gnostischen Gnadenauffassung um die Wende des zweiten Jahrhunderts* [ca. 1935], 338–340, in systematischer und pastoraltheologischer Hinsicht RAHNER, Karl: *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, in: Cath(M) 13 (1959), 100–127 (in leicht veränderter Fassung auch in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 169–193).

¹⁷² RAHNER: *Laienheiligkeit im christlichen Altertum* [1939], 243.

¹⁷³ Vgl. dazu BATLOGG, Andreas R.: *Karl Rahner während der NS-Zeit. Vergessene Fakten einer Wissenschaftsbiografie*, in: StZ 142 (2017), 733–756.

¹⁷⁴ Vgl. RAHNER: *Laienheiligkeit im christlichen Altertum* [1939], 238–243.

¹⁷⁵ RAHNER: *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit* [1937], 136.

Leben, im Geschick unseres Volkes, wenn die Stunde der Finsternis angebrochen scheint, so ist das für uns Christen nicht ein Scheitern unseres wahren Lebens, sondern die Trübsal, die der notwendig hat, der hier keine bleibende Stätte hat und haben will, weil er unterwegs ist zum Gott jenseits aller innerweltlichen Erfüllung, weil er ein ὑπερκόσμιος ist. Und doch sollen wir nach Clemens κόσμοι sein: aus der Kraft unserer Weltüberlegenheit heraus in die Welt und ihre Aufgabe eintreten, gesandt von dem, mit dem wir in einem mystischen Leben eins sind.“¹⁷⁶

3.4 1948–1955: als Dozent der Dogmatik in Innsbruck

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, den er überwiegend in Wien und zuletzt in der Pfarrseelsorge in Niederbayern erlebt hatte, wirkte Rahner für drei Jahre als Dogmatikdozent in Pullach. 1948 wechselte er nach Innsbruck, wo er ein Jahr später zum ordentlichen Professor ernannt wurde. Bis 1955 sollte er mehrere Beiträge zur altkirchlichen Bußtheologie und Bußpraxis veröffentlichen, in denen er den Zusammenhang von Sünde und Gnadenverlust weiterverfolgte und vertieft.¹⁷⁷ Vor allem arbeitete er in diesen Studien die ekklesiologische Dimension heraus, in der Gnade und Sünde, Taufe und Buße im Denken der Kirchenväter zu sehen sind.¹⁷⁸

Für das altkirchliche Bußsakrament, so stellt er fest, gilt grundsätzlich, „daß wir in den ersten Jahrhunderten der Kirche [...] es immer in Gestalt einer Exkommunikationsbuße antreffen“.¹⁷⁹ In dieser äußereren Gestalt zeigte sich das dogmatische Wesen der sakramentalen Buße als einer realsymbolischen Versöhnung nicht nur mit Gott, sondern auch mit der Kirche, dem universalen Heilssakrament. Vor diesem Hintergrund erhebt Rahner die pastorale Forderung, „auch heute“ solle die für die altkirchliche Buße seit der apostolischen Zeit¹⁸⁰ charakteristische, infolge der frühmittelalterlichen Entwicklung der sogenannten „Privatbuße“ jedoch verdunkelte¹⁸¹ Vorstellung

¹⁷⁶ RAHNER: *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit* [1937], 136.

¹⁷⁷ Vgl. NEUFELD, Karl H.: *Fortschritt durch Umkehr. Zu Karl Rahners bußgeschichtlichen Arbeiten*, in: StZ 99 (1974), 274–281.

¹⁷⁸ Vgl. MÜGGE, Marlies: *Entwicklung und theologischer Kontext der Bußtheologie Karl Rahners*, in: VORGRIMLER, Herbert (Hg.): *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1979, 435–450, bes. 440–445.

¹⁷⁹ RAHNER, Karl: *Die Bußlehre im Hirten des Hermas* [1955], in: ZKTh 77 (1955), 385–431, hier 430.

¹⁸⁰ Vgl. RAHNER, Karl: *Das katholische Verständnis von Sünde und Sündenvergebung im Neuen Testament und in der Bußpraxis der Alten Kirche* [1958], in: *Sämtliche Werke*, Bd. II: *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*. Bearbeitet von Dorothea Sattler. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2005, 358–374, bes. 373f.; RAHNER, Karl: *Stichwort „Bußgeschichte“* [1973], in: ebd., 375–396, hier 378–385.

¹⁸¹ Vgl. RAHNER, Karl: *De Paenitentia* [1960], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 6/1: *De paenitentia. Dogmatische Vorlesungen zum Bußsakrament*. Erster Teilband. Bearbeitet von Dorothea Sattler. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2007, 1–302, hier 282–284, 302.

„wieder deutlicher in das Glaubensbewußtsein der Christen aufgenommen werden [...]: daß der Sünder die Versöhnung mit Gott nur findet, weil er den Geist in und von der ganzen Kirche empfängt, der immer in ihr und allen ihren geheilgten Gliedern lebt.“¹⁸²

Unter der Überschrift *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament* legte Rahner im folgenden Jahr eine systematische Auswertung seiner bisherigen bußgeschichtlichen Studien vor. Hier erklärt er zusammenfassend:

„Man kann nicht wirklich erklären, warum der ganze Vorgang der sakramentalen Sündenvergebung als solcher in der alten Kirche gerade so gestaltet wurde, wie er tatsächlich war, wenn man sich nicht klarmacht, daß die alte Kirche an diesem sakramentalen Vorgang als solchem eine ekklesiologische Seite deutlich und reflex erkannte (Sünde als Verstoß gegen die Kirche, Vergebung als auch Nachlaß der Schuld als eines solchen Verstoßes gegen die Kirche, Versöhnung mit der Kirche), und darum gerade entsprechend der Schrift die Versöhnung mit der Kirche als Medium der Versöhnung mit Gott betrachtet. Man müßte eben (so könnte man im Geist Cyprians formulieren) sich mit der Mutter Kirche wieder versöhnen, um Gott wieder zum Vater haben zu können.“¹⁸³

Dass „in puncto Bußsakrament der Aspekt der ‚pax cum ecclesia‘ (des Friedens mit der Kirche) nicht ausgelassen werden darf“, diese Erkenntnis bezeichnete Rahner noch gegen Ende seines Lebens als zentrale Frucht seiner patristischen Studien, wobei er bemerkte: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies zum Beispiel in ‚Lumen gentium‘ ebenfalls betont.“¹⁸⁴

Der Aufsatz *La doctrine d’Origène sur la Pénitence* aus dem Jahr 1950,¹⁸⁵ der erst 1973 in einer „stark überarbeiteten“ Fassung in deutscher Sprache (*Die Bußlehre des Origenes*) erschien,¹⁸⁶ erweist sich darüber hinaus in besonderer Weise als sehr bedeutsam für Rahners eigenes Werk. Angesichts der Beobachtung, dass für Origenes die Todsünde als Sünde wider den Hei-

¹⁸² RAHNER, Karl: *Zur Theologie der Buße bei Tertullian* [1952], in: REDING, Marcel (Hg.): *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1952, 139–167, hier 154 (Herv. im Orig.).

¹⁸³ RAHNER, Karl: *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament* [1953], in: GuL 26 (1953), 339–364, hier 362 (Herv. im Orig.).

¹⁸⁴ Zur Rezeption des Thomas von Aquin. Karl Rahner im Gespräch mit Jan van den Eijnden, 62. Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: *Lumen Gentium* 11: „Qui vero ad sacramentum poenitentiae accidunt, veniam offensionis Deo illatae ab Eius misericordia obtinent et simul reconciliantur cum Ecclesia, quam peccando vulneraverunt, et quae eorum conversioni caritate, exemplo, precibus adlaborat.“ Vgl. auch RAHNER, Karl: *Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche* [1967], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 8. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1967, 447–471.

¹⁸⁵ RAHNER, Karl: *La doctrine d’Origène sur la Pénitence*, in: RevSR 37 (1950), 47–97, 252–286, 422–456.

¹⁸⁶ RAHNER, Karl: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 11. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1973, 360–495 (Zitat: 360, Anm. 1). Wir zitieren im Folgenden nach dieser deutschsprachigen Fassung und fügen das französische Original in Klammern oder in den Anmerkungen bei.

ligen Geist den „Verlust der Gnade [perte de la grâce]“ bedeutet¹⁸⁷ und „von der inneren Gnadengemeinschaft der Kirche trennt und den geistigen Tod des Sünder bewirkt“,¹⁸⁸ fragt Rahner, wie der Sünder nach Origenes den Zustand der Todsünde zu überwinden und die Gnade wiederzuerlangen vermag. So wendet er sich der Gnadentheologie als Fundament der Bußlehre des Alexandriners zu. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Origenes sowohl den Anstoß zur Umkehr wie auch den konkreten Vollzug der Buße als Gnade versteht,¹⁸⁹ so dass das Verhältnis von Gnade und Freiheit im Sinne des Alexandriners mit dem semipelagianischen Begriff „Synergismus“ (der sich z.B. bei Adolf von Harnack findet¹⁹⁰) nicht angemessen beschrieben sei.¹⁹¹

Die ontologische Grundlage von Origenes' Gnadenlehre erkennt Rahner im Anschluss an die Dissertation seines Ordensbruders und Freundes Alois Lieske,¹⁹² die er bereits 1939 mit großer Zustimmung rezensierte, in der „unverlierbaren Logosabbildlichkeit [caractère inammissible d'image du Logos]“ des Menschen.¹⁹³ Aufgrund dieser Wesensbestimmung sei der Mensch „realontologisch zur Teilnahme am Leben des Logos auf den Vater hin in

¹⁸⁷ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 375 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 61.

¹⁸⁸ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 384 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 69: „[...] l'essence du péché mortel, en tant qu'il est une mort et qu'il sépare le pécheur de la communauté intime de grâce qu'est l'Église; mort par laquelle l'homme s'est pour ainsi dire conpé du Saint-Esprit.“

¹⁸⁹ Vgl. RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 416 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 96f.

¹⁹⁰ HARNACK, Adolf von: *Lehrbuch der Dogmengeschichte I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, 4. Auflage. Tübingen: Mohr-Verlag 1909, 692, dazu BRUNS, Christoph: *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes* (= Admantiana 3). Münster: Aschendorff-Verlag 2013, 272f.

¹⁹¹ Vgl. RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 396 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 79.

¹⁹² LIESKE, Aloisius: *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (= MBTh 22). Münster: Aschendorff-Verlag 1938.

¹⁹³ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 396f. = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 79. – RAHNER, Karl: Rez. „Aloisius Lieske: *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*“ [1939], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*. Bearbeitet von Andreas R. Batlogg, Eduard Farrugia, Karl-Heinz Neufeld. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1999, 403f., hier 404 streicht als zentrales Ergebnis von Lieskes Studie zustimmend heraus, „daß der Logosmystik [...] wirklich eine dogmatische Gnadenlehre der Logosabbildlichkeit zugrunde liegt, so daß Logosmystik wirklich eine Funktion der Logosabbildlichkeit des geschaffenen begnadeten Geistes ist, und diese Theologie der Logosabbildlichkeit selbst wieder gründet in der trinitarischen Logostheologie des Origenes.“ Bei LIESKE: *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, 127f. heißt es, für den Alexandriner bedeute „schon das einfache λογικὸν εἶναι [das jeder vernunftbegabten Kreatur wesentlich ist] Teilnahme an der göttlichen Natur“. Vgl. auch RAHNER: *Aszese und Mystik in der Väterzeit* [1939], 194f. mit Anm. 85.

Glaube, Gnosis und Liebe befähigt“.¹⁹⁴ „Der Mensch“, so fasst Rahner das trinitätstheologische Fundament der origeneischen Anthropologie zusammen, „ist zu einem wirklichen Mitvollzug am Leben des Logos im Besitz des Heiligen Geistes und auf den Vater hin berufen.“¹⁹⁵ Um diesen „Mitvollzug am Leben des Logos“ war es Rahner ja bereits in seinem Beitrag über die geistlichen Sinne bei Origenes zu tun, die er als „Organ religiöser Erfahrung“, gleichsam als Antennen für die Logoswahrnehmung, deutet, wie wir gesehen haben.

Die „unverlierbare Logosabbildlichkeit und die Logosinexistenz im ἡγεμονικόν des Menschen“,¹⁹⁶ sind nach Origenes, so Rahner, „der Ausgangspunkt für alle Heilsmöglichkeit und allen Heilserwerb des Menschen“.¹⁹⁷ Deshalb dürfen sie „nicht einfach im Sinne einer bloßen ‚Natur‘ gedeutet werden.“¹⁹⁸ Vielmehr sei die Logosabbildlichkeit des Menschen für Origenes eine übernatürliche Wirklichkeit der Gnade, wenngleich der Begriff des Übernatürlichen im Werk des Alexandriners noch nicht vom Begriff der *natura pura* abgegrenzt und unterschieden sei.¹⁹⁹

An dieser Stelle bringt Rahner die Gnadenlehre des Origenes in bemerkenswerter Weise ins Gespräch mit seiner eigenen Gegenwart:

„Auch heute muß schließlich die Theologie im Menschen, so wie er tatsächlich existiert, ein Existential anerkennen, das einerseits übernatürlich ist und doch anderseits zu den unverlierbaren real-ontologischen Bestimmungen seines wirklichen Wesens gehört.“²⁰⁰

In diesem Zitat finden wir den Begriff des „übernatürlichen Existentials“, der erstmals in dem 1942 gedruckten Vortrag *Priesterliche Existenz* angeklungen ist (als der „innerst übernatürliche existentielle Bereich des Menschen“). Im vorliegenden Zusammenhang verwendet Rahner diesen Begriff

¹⁹⁴ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 397 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 79: „[...] l'homme [...] est ontologiquement rendu capable de participer, dans la foi, la connaissance (γνῶσις) et l'amour, à cette vie du Logos qui le conduit au Père.“

¹⁹⁵ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 396 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 79: „L'homme est appelé à participer à la vie du Logos dans la possession du Saint-Esprit pour remonter au Père.“

¹⁹⁶ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 397 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 79: „le caractère d'image du Logos, l'inhabitation de celui-ci dans l'ἡγεμονικόν de l'homme“.

¹⁹⁷ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 397 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 79f.: „le point de départ de toute possibilité et de toute obtention de salut“.

¹⁹⁸ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 397 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 80: „[...] pas s'interpréter dans le sens d'une ‚nature pure‘.“

¹⁹⁹ Vgl. RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 397 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 79f.

²⁰⁰ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 397 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 80: „Car en définitive la théologie contemporaine doit reconnaître, elle aussi, dans l'homme réel un ‚existential‘ qui d'une part est surnaturel et qui cependant appartient d'autre part à la détermination ontologique et inammissible de son être réel.“

als sachliches Äquivalent für das origeneische Theorem der Logosabbildlichkeit, in dem er den übernatürlichen, gnadenhaften Wesenskern des Menschen zum Ausdruck gebracht sieht.

Als Wesenskern des Menschen, so Rahner, kann „der Logos auf dem Grund der Seele“ nach Origenes letztlich „doch nicht völlig von der Sünde überwunden werden“, der Gnadenverlust also niemals total sein.²⁰¹ Vielmehr sei nach der Bußlehre des Alexandriners der Logos selbst derjenige, der den Anstoß zur Umkehr gibt und den Bußprozess ermöglicht und trägt, so dass die Buße in ihrem eigentlichen Wesen Erfahrung des Logos und somit Erfahrung der ungeschaffenen Gnade sei. Wo „der innerste Widerspruch zwischen dem Logos auf dem Grund der Seele und der Todsünde“ vom Sünder „erfahren“ werde, da werde

„das ‚brennende Feuer‘ des Logos-Gottes zum Feuer des Gerichtes in der Tiefe des menschlichen Wesens. Es brennt die Seelen aus und straft unsichtbar und geistig, erleuchtet aber auch und ist zugleich erbetene Gnade und Gericht, ganz anders als das Feuer, das dem Teufel bereitet ist.“²⁰²

So sei der Logos „der eigentliche Arzt der Todsünden“.²⁰³

Zwar räumt Rahner ein, dass die Vorstellung, wonach „die Logosinexistenz als gnadenhaft“ anzusehen ist, „bei Origenes selbst in einem gewissen Dunkel“ verbleibt.²⁰⁴ Dennoch ist es seines Erachtens „auch im Rahmen des Systems bei Origenes mindestens möglich, den Beginn der Bekehrung und die Erfahrung des inneren Gerichtsfeuers als Gnade aufzufassen.“²⁰⁵ In transzentaler Logik denkt Rahner den origeneischen Gedanken sogar dahingehend weiter, dass „der Widerspruch“, den die Todsünde gegen den Logos darstellt, „gar nicht existieren könnte, würde Gott das übernatürli-

²⁰¹ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 401 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 83: Der Sünder „est donc plongé dans la ‚ténèbre extérieure‘, et là, incapable de vaincre le Logos qui est encore au fond de son âme, il éprouve avec dégoût l'absurdité du péché [...].“

²⁰² RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 401 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 83: „Si [...] la contradiction profonde entre le Logos présent au fond de l'âme et le péché mortel est éprouvée, alors le Logos-Dieu, qui est Feu brûlant, devient Feu du Jugement dans les profondeurs de l'être, Feu consumant les âmes d'une manière invisible; et ce Feu, qui brûle et éclaire à la fois, qui est à la fois grâce obtenue par la prière et Jugement, s'oppose au Feu qui fut préparé pour le diable.“

²⁰³ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 404 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 85: „Puisque le Logos est le propre médecin des péchés [...].“

²⁰⁴ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 402 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 84: „[...] il faut déjà comprendre cette inhabitation comme porteuse de grâce: point qui chez Origène reste assez obscur.“

²⁰⁵ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 413 (Herv. im Orig.) = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 94: „Or il a déjà été montré que, dans le cadre du système origénien, il est au moins possible de concevoir comme grâce l'amorce de la conversion, l'expérience du Feu intérieur du Jugement.“ Vgl. RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 402, Anm. 166 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 84, Anm. 148.

che Existential der Logosinexistenz nicht aufrechterhalten“, so dass das „Wesen des Feuers [...] noch einmal Gnade“, freie Huld des Schöpfers, sei.²⁰⁶

„Der Sünder wird aus der Anästhesie seines Sündigseins durch die Gnade herausgerissen und erfährt das innere Gerichtsfeuer zu seinem Heil. Das aber ist der Logos selbst. So kommt die Sünde bis an ihre äußerste Grenze, wo sie sich in einen Vorgang der Erlösung umwandelt. Der eigentliche Umschwung in der Entwicklung des Menschen ist somit allein Tat Gottes und liegt vor dem Eingreifen der Kirche mit ihrer Rekonziliation.“²⁰⁷

Nicht nur der Begriff des „übernatürlichen Existentials“, den er sachlich mit der origeneischen Idee der gleichermaßen unverlierbaren wie übernatürlichen Teilhabe jedes Menschen am göttlichen Logos identifiziert, sondern auch die Rede von der „Erfahrung der Gnade“ zeigt, dass Rahner im vorliegenden Zusammenhang in Origenes seinen kongenialen Gesprächspartner findet, in dessen Gedankenlinien er die Herzmitte seines eigenen Denkens entdeckt.²⁰⁸ Von Origenes her, so stellt Rahner im Blick auf die Gegenwart fest, gewinnt die in der Theologie der Buße „heute allgemein verbreitete Auffassung“ von der „Gnadenhaftigkeit des Anstoßes zur Bekehrung“ „eine noch bestimmtere Fülle und Deutlichkeit“:²⁰⁹

„Es geht dabei nicht mehr um irgendeine schließlich doch von außen kommende psychologische Anregung zu einem Gesinnungswechsel, die mit einer sehr formal bleibenden ‚übernatürlichen‘ (,ontologischen‘) ‚Erhöhung‘ dieser Akte verbunden wäre. Konkret ist der Anstoß vielmehr durch die Situation bestimmt, in der sich der Sünder befindet. Er [sc. der Anstoß] ist die in der Tiefe des menschlichen Wesens wachwerdende Erfahrung des brennenden Widerspruchs, den die geschöpfliche Freiheit aus ihrer Natur heraus nicht ausschließen kann, der Widerspruch zwischen der eigenen Entscheidung und dem unaufhebbaren realonotologischen übernatürlichen Existential auf Gott selbst hin, das unweigerlich das menschliche Dasein prägt. An dieser Stelle

²⁰⁶ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 414 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 94: „Et cette Colère [de Dieu] est encore essentiellement grâce, en tant que la contradiction ne serait pas éprouvée, si Dieu ne maintenait la présence intérieure du Logos (l'existential surnaturel de l'homme) et s'il laissait l'homme retomber dans sa tranquille existence charnelle d'un simple être de ce monde.“

²⁰⁷ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 476 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 440: „[...] la grâce arrache le pécheur à l'anesthésie de son état et lui fait éprouver pour son salut le feu intérieur du jugement, qui est le Logos en personne; le péché atteint ainsi son paroxysme, où il se mue en un acte de rédemption. Le tournant décisif de l'évolution de l'homme est donc l'oeuvre de Dieu seul, antérieure à l'intervention de l'Église.“

²⁰⁸ Vgl. FÉDOU, Michel: *Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar lecteurs et interprètes des Pères*, in: GAGEY, Henri Jérôme/HOLZER, Vincent (Hgg.): *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*. Paris: Bayard-Jeunesse-Verlag 2005, 152f., 157.

²⁰⁹ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 402 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 84: „Mais, ceci étant dit, la conception origénienne peut apporter à notre conception aujourd'hui commune de la grâce excitante une plénitude et une intelligibilité plus précises.“ Vgl. auch RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 476, Anm. 443 = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 440, Anm. 58.

auf dem Grund des Wesens brennt das Feuer Gottes, ruft Gottes Stimme den Sünder dauernd aus dem Grab seiner Sünde heraus.“²¹⁰

Rahners Studie über die Bußlehre des Origenes, sein patristisches Alterswerk, bietet das wohl eindrucksvollste Beispiel für sein Bemühen, die Theologie der Kirchenväter für sein eigenes theologisches Denken fruchtbar zu machen. Zwar nicht dem Begriff, sehr wohl aber der Sache nach entdeckt er, dass das zentrale Theoriestück seiner anthropologisch gewendeten Theologie, die Lehre vom „übernatürlichen Existential“, schon bei Origenes zu finden ist: Auch der große Alexandriner begreift den Menschen wesenhaft als „Hörer des Wortes“, als Adressaten des göttlichen Logos, in dem Gott den Menschen auf dem Grund seines Gewissens dauernd „aus dem Grab seiner Sünde“ herausruft. Auch für Origenes existiert der Mensch unausweichlich im Horizont des göttlichen Urwortes, ist der Mensch das „Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes“²¹¹ (im Modus des Angebots). Beschreibt Rahner im Begriff des „übernatürlichen Existentials“ den immer und überall gegebenen Horizont des menschlichen Daseins, das gnadenhafte transzendentale Apriori aller innerweltlichen Erkenntnis- und Freiheitsakte des Menschen, so sieht auch Origenes in der übernatürlichen Logosteilhabe des geschaffenen Geistes die apriorische Wirklichkeit, in der alle menschliche Erkenntnis und alle menschliche Freiheit sich vollzieht, so dass in ihr allein Sünde überhaupt erst als das erfahren werden kann, was sie ist: Widerspruch gegen den göttlichen Logos.

4. ERTRAG

Wie die Gnadenlehre die inhaltliche Mitte von Karl Rahners Theologie darstellt, so bildet das Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“ ihr systematisches Fundament. Es bezeichnet, so Paul Rulands, die Vorstellung „eines gnadenhaften (unmittelbar aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes resultierenden) universalen und in diesem Sinne transzentalen Aprioris jedes menschlichen Subjektes“, d.h. eine „real-ontologische Be-

²¹⁰ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 402f. = RAHNER: *La doctrine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 84f.: „Alors cette grâce n'apparaît ni comme une sorte d'excitation psychologique venant du dehors et poussant le pécheur à changer de sentiments, ni comme une 'élévation ontologique' des actes humaines qui demeure très formellement 'surnaturelle'. Elle est déterminée concrètement par la situation dans laquelle se trouve le pécheur. Elle est l'expérience qui s'éveille dans les profondeurs de son être, expérience de cette contradiction brûlante que, dans la mesure où elle est être, la liberté créatrice elle-même ne saurait dissiper. Car il y a contradiction brûlante entre la décision propre, d'une part, et, d'autre part, l'existential inéluctable, ontologiquement réel, surnaturel, reposant sur Dieu même, qui détermine sans résistance son *Dasein*. Là, au fond de l'être, brûle le Feu de Dieu, et sa voix fait toujours entendre son appel de la tombe du péché“ (Herv. im Orig.).

²¹¹ RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 122.

stimmung jedes Einzelnen unabhängig von Taufe und Rechtfertigung“.²¹² Nach Hansjürgen Verweyen ist der Begriff „inzwischen beinahe in den Kreis der ‚prima principia‘ der Theologie avanciert“.²¹³

Seiner Bedeutung entsprechend, die diesem Theologumenon für Rahners Werk und darüber hinaus für die Systematische Theologie der Gegenwart zukommt, hat man immer wieder nach seiner Entstehungsgeschichte gefragt. Im deutschen Sprachraum hat vor allem Nikolaus Schwerdtfeger (im Anschluss an den Finnen Tuomo Manermaa) die These vertreten, dass das „übernatürliche Existential“ schon in Rahners Frühwerk begrifflich angelegt und sachlich von tragender Bedeutung ist.²¹⁴ Zur Begründung dieser These verweisen ihre Vertreter unter anderem auf die Formulierung „innerst übernatürliche[r] existentiale[r] Bereich des Menschen“ und deren Kontext im Aufsatz *Priesterliche Existenz* sowie auf die einschlägigen Passagen im Beitrag *La Doctrine d'Origène sur la Pénitence*.²¹⁵

Gegen diese Sichtweise hat Paul Rulands entschiedenen Widerspruch eingelegt: „Es lässt sich“, so seine These, „in Rahners ‚Frühwerk‘ bis zu dem Aufsatz ‚Zur Theologie des Todes‘ [von 1949; Ch.B.] keine Konzeption eines übernatürlichen Existentials“ im oben beschriebenen Sinn finden,²¹⁶ für die die „Aspekte der Transzendentalität, Apriorizität und Universalität“ konstitutiv sind.²¹⁷

„Eine alle diese drei Aspekte in sich schließende Auffassung vom übernatürlichen Existential im Sinne einer individual-anthropologischen Grundbestimmung“, so erklärt Rulands,

„lässt sich tatsächlich erst ab dem Jahre 1949 zweifelsfrei nachweisen. Dies wird auch weiter bestätigt durch den Befund, daß Rahner erst in dem Aufsatz ‚Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade‘ [von 1950; Ch.B.] das übernatürliche Existential zweifelsfrei unmittelbar und explizit aus dem universalen Heilswillen Gottes herleitet.“²¹⁸

Die „erste Erwähnung des übernatürlichen Existentials“ sei demgegenüber „im Zusammenhang mit der Taufgnade erfolgt.“²¹⁹ Wenn die Entstehungsgeschichte des Theologumenons vom „übernatürlichen Existential“ bisher

²¹² RULANDS: *Das übernatürliche Existential*, 238. Vgl. entsprechend RAHNER, Karl: *Existential. II. Theologische Anwendung*, in: HTTL Bd. 2 (1972), 272f.

²¹³ VERWEYEN, Hansjürgen: *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, in: TThZ 95 (1986), 115–131, hier 115.

²¹⁴ Vgl. SCHWERDTFEGER: *Gnade und Welt*, bes. 67–72, 164–169.

²¹⁵ Vgl. SCHWERDTFEGER: *Gnade und Welt*, 165, Anm. 6, 166f.

²¹⁶ RULANDS: *Das übernatürliche Existential*, 238. Zum Folgenden vgl. auch RULANDS, Paul: *Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie*, in: BATLOGG, Andreas R. u.a.: *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*. Mainz: Grünewald-Verlag 2003, 161–196, hier 163–171, 173f.

²¹⁷ RULANDS: *Das übernatürliche Existential*, 267.

²¹⁸ RULANDS: *Das übernatürliche Existential*, 267.

²¹⁹ RULANDS: *Das übernatürliche Existential*, 252.

nicht sachgerecht bestimmt worden ist, so hat dies Rulands zufolge seinen Grund darin, dass „gerade im Bereich der Gnadentheologie das Frühwerk Rahners allzusehr von seinem ‚späteren‘ gnadentheologischen Denken her gesehen und interpretiert“ wird, was seines Erachtens „zu erheblichen Fehleinschätzungen führt“.220

Gegenüber einer „allzu synchronen Betrachtungsweise“²²¹ bedürfe es deshalb einer „diachronen“ Perspektive“, „die versucht, das Werk Rahners in seinen einzelnen Entwicklungsstufen in den Blick zu nehmen, ohne dem hermeneutischen Vorurteil zu verfallen, die grundlegenden Elemente der Rahnerschen Gnadentheologie seien ‚immer schon‘ von seinem frühesten Schaffen an vorhanden gewesen und hätten nur der allmählichen organischen Entfaltung bedurft.“²²²

Nun haben wir in der vorliegenden Studie eine solche diachrone Perspektive auf Rahners patristisches Schrifttum eingenommen, das zu seinem Frühwerk gehört. Unser Ergebnis kann Rulands Widerspruch gegen eine Frühdatierung des Theologumenons vom „übernatürlichen Existential“ allerdings nicht bestätigen. Im Gegenteil: Es hat sich gezeigt, dass das „übernatürliche Existential“ als universales transzendentales Apriori der menschlichen Subjektivität schon für den jungen Rahner so etwas wie eine theologische Urgewissheit darstellt.

Gegen Rulands These spricht bereits dessen Interpretation der in Frage stehenden Passage im Aufsatz *Priesterliche Existenz*.²²³ Denn darin hat Rahner – unsere Zitate haben es gezeigt – eindeutig nicht nur den getauften Christen, wie Rulands meint, sondern allgemein und grundsätzlich den Menschen überhaupt im Blick.²²⁴ Wenn der inhaltliche Kontext auch durch

220 RULANDS: *Das übernatürliche Existential*, 238.

221 RULANDS: *Das übernatürliche Existential*, 238.

222 RULANDS: *Das übernatürliche Existential*, 239.

223 Vgl. RULANDS: *Das übernatürliche Existential*, 254–260; RULANDS: *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade*, 127–140.

224 Siehe oben, S. 149–151. – In der Homilie über Joh 15,12–16 hingegen, die er 1937 während der Salzburger Hochschulwochen hielt, hat Rahner den getauften „Christenmenschen“ als „Freund Christi und Gottes“ im Blick, wenn er erklärt: „Das Wort Gottes, Jesus unser Herr, hat alles vom Vater gehört. Denn es ist das Wort, in dem der Vater sich selber ganz aussagt, das von Anfang an bei Gott war. [...] Und dieses Wort, das alles gehört hat vom Vater, hat sich in unser Herz hineingesprochen. Denn seit dem Tag, da wir teilhaftig geworden sind der göttlichen Natur [scil. seit der Taufe], wird es vom Vater gleichsam durch unser Wesen hindurchgesprochen, tönt es in den Tiefen unserer begnadeten Seele. Und so hat Jesus uns schon immer offenbar gemacht, was immer er vom Vater gehört hat. Denn er hat sich selber uns geschenkt, sich, das eine endgültige Wort des Vaters. Noch bedarf zwar dieses von Gott selbst in unser Herz gesprochene Wort der Auslegung durch die äußere Glaubenspredigt, noch ist diese Offenbarung dunkel für uns, noch tönt dieses göttliche Wort, das in den letzten Tiefen unseres Wesens gesprochen wurde, nur leise und wie in fernem Widerhall in die Vordergründe unseres bewußten Lebens hinein. Und doch ist es schon jetzt gnadenvolle Wirklichkeit: wir sind Freunde Gottes, weil das Wort Gottes selbst in uns wohnt und uns schon alles gesagt hat, was er vom Vater vernahm“ (RAHNER, Karl: *Freunde Gottes. Homilie zu Joh 15,12–16* [1937], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4: *Hörer des Wortes. Schriften zur*

eine spezifisch christliche Thematik geprägt ist, die Verkündigung der christlichen Botschaft durch den Priester als Propheten nämlich, lässt sich Rahners Aussage über den „innerst übernatürliche[n] existentiale[n] Bereich des Menschen“ in ihrem Zusammenhang doch nur als Aussage einer allgemeinen Anthropologie verstehen, die Rahner zufolge aller christlichen Verkündigung und allem sakramentalen Tun der Kirche immer schon voraus- und zugrundeliegt. Dass er den in Frage stehenden Passus genau in diesem Sinn verstanden wissen wollte, hat Rahner schließlich selbst Jahre später zu erkennen gegeben. Beim Wiederabdruck des Textes *Priesterliche Existenz* im dritten Band seiner *Schriften zur Theologie*²²⁵ hat er nämlich in dem fraglichen Passus auf den Beitrag *Über das Verhältnis von Natur und Gnade* im ersten Band verwiesen.²²⁶ Dieser Beitrag aber stellt eine „nur etwas erweiterte Fassung“ des Aufsatzes *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade* aus dem Jahr 1950 dar,²²⁷ in dem auch Rulands zufolge der Begriff des „übernatürlichen Existentials“ in seiner systematischen Bedeutung voll ausgeprägt vorliegt.

Auch in den Textabschnitten seiner Origenes-Studie von 1950, in denen er das „übernatürliche Existential“ mit dem origeneischen Theorem der Logosabbildlichkeit identifiziert, spricht Rahner, anders als Rulands behauptet,²²⁸ allgemein und grundsätzlich vom Menschen. Damit erweist er sich als getreuer Interpret des alexandrinischen Kirchenvaters, der, wie Rahner völlig zu Recht betont, „die innere Einheit aller Menschen mit dem Logos“ lehrt.²²⁹ Ja, für Origenes ist es das Wesensmerkmal nicht allein des Menschen, sondern überhaupt einer jeden vernunftbegabten Kreatur, von Gott, dem Vater, nach dem Bilde Gottes (vgl. Gen 1,26f.) geschaffen zu sein. Das Abbild Gottes, des Vaters, das als solches zugleich das Urbild aller vernunftbegabten, geistigen Kreatur darstellt, so Origenes, ist 2 Kor 4,4 und Kol 1,15 zufolge aber kein anderer als der Logos, der eingeborene Gottessohn. Alle geistbegabten Geschöpfe stehen deshalb in einer wesenhaf-ten Beziehung zur göttlichen Urvernunft. Weil der Logos als diese göttli-che Urvernunft nach Origenes die ewige Selbstmitteilung des Vaters ist, ist die geschöpfliche Logosteilhabe, die alle Erkenntnis- und Freiheitsakte ei-nes jeden Menschen immer schon ermöglicht und trägt, eine wesentlich

Religionsphilosophie und Grundlegung der Theologie. Bearbeitet von Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1997, 294f., hier 294).

²²⁵ 7. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1967, 285–312.

²²⁶ Ebd., 300, Anm. 1.

²²⁷ RAHNER, Karl: *Über das Verhältnis von Natur und Gnade* [1950], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, 7. Auflage. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1964, 323–345 (Zitat: 323, Anm. 1).

²²⁸ Vgl. RULANDS: *Das übernatürliche Existential*, 263–265; RULANDS: *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade*, 22–25, 140–143.

²²⁹ RAHNER: *Die Bußlehre des Origenes* [1973], 363 (Herv. von Ch.B.) = RAHNER: *La doc-trine d'Origène sur la Pénitence* [1950], 50: „union interne de l'Humanité au Logos“.

übernatürliche, gnadenhafte Wirklichkeit.²³⁰ Diese Sicht des Menschen, die Origenes in seinem vielgestaltigen Werk zur Sprache bringt, setzt Rahner in seinem Beitrag zur Bußlehre des Origenes teils implizit, teils explizit voraus.

Das aber bedeutet: Nicht erst Rahner entwickelt das Konzept eines „übernatürlichen Existentials“ als apriorischer, transzentaler, übernatürlicher Wesenbestimmung des Menschen als Menschen. Dieses Konzept liegt vielmehr bereits bei Origenes vor, wenn auch nicht dem Begriff, so doch sehr wohl der Sache nach, so dass Rahner es im Werk des Alexandriners nur noch zu entdecken brauchte.²³¹ Sein Beitrag über die Bußlehre des Origenes ist der einzige Text aus seinem Gesamtwerk, in dem uns der Terminus „übernatürliches Existential“ in einem patristischen Kontext begegnet. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass Rahner die damit bezeichnete Sache nicht auch schon in seinen früheren Studien zur Theologie der Kirchenväter zur Sprache gebracht hätte. Wie die vorliegende Untersuchung gezeigt haben dürfte, ist dies vielmehr immer dort der Fall, wo er über die Logoslehre der Väter handelt.

Erinnern wir uns: Schon in seiner Studie über *Die Illuminationstheorie des heiligen Augustinus* notiert der Jesuitenscholastiker als deren „tiefsten Sinn“ die Einsicht: „Erkennen heißt Teilnahme am ewigen Logos“, der „das reine Licht des Geistes“ ist, „das neidlos strahlt und ohne Unterschied jeden erleuchtet und erwärmt, der sich ihm naht.“²³² Alle Komponenten, die nach Rulands den begrifflichen Gehalt des „übernatürlichen Existentials“ ausmachen, sind hier bereits versammelt: Der göttliche Logos, die zweite Person der Trinität als die ewige Selbstoffenbarung des Vaters (wie Rahner mit Augustinus selbstverständlich voraussetzt), ist das übernatürlich-gnadenhafte transzendentale Apriori aller menschlichen Erkenntnis, das Augustinus in den christologischen Begriff des *magister interior* fasst. Dieser ist nach Augustinus das Medium der Erkenntnis ebenso wie das Medium der Gnade.²³³ Alles Erkenntnisstreben des Menschen hat also im Logos, der,

²³⁰ Vgl. BRUNS, Christoph: *Christologischer Universalismus. Der Johannesprolog in der Wirklichkeitsdeutung des Origenes*, in: ENDERS, Markus/KÜHN, Rolf: „Im Anfang war der Logos...“ *Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*. Mit einem Beitrag von Christoph BRUNS (= *Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte* 11). Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2011, 7–46, bes. 16–18, 44–46.

²³¹ Vgl. BRUNS: *Trinität und Kosmos*, 194–201, 247f. und die Zustimmung zur Deutung des Origenes als „Rahner ,avant la lettre“ bei SIEBEN, Hermann-Josef: Rez. „Christoph Bruns: *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes*“, in: ThPh 91 (2016), 294–297, bes. 296.

²³² Siehe oben, S. 133.

²³³ So auch LORENZ, Rudolf: *Gnade und Erkenntnis bei Augustinus* [1964], in: ANDRESEN, Carl (Hg.): *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart* II (= WdF 327). Darmstadt: WBG 1981, 43–125, bes. 95f.: „Das, was Augustin als das Charakteristikum seiner Gnadenlehre betrachtet, die Innerlichkeit der Gnade, hat sie mit der Erkenntnis gemeinsam. Der inneren Gnade, durch welche erst die äußeren Gnadenmittel wie Wortverkündigung, Zeichen, Sakramente wirksam werden, entspricht das innere Wissen, an dem die erkannten Dinge gemessen wer-

wie Rahner sagt, „die ewig ruhevolle, ewig beharrende Wahrheit“ ist,²³⁴ ebenso sein Beginnen wie sein Ziel.²³⁵

Erinnern wir uns weiter: Die geistlichen, ja „göttlichen“ Sinne bei Origenes lassen als Organe des νοῦ den Menschen auf dem Grund seiner Seele den Logos vernehmen, der im ἡγεμονικόν eines jeden Menschen immer schon gegenwärtig ist. Der Logos ist aber nicht nur Gegenstand der mystischen Erkenntnis, sondern er ist selbst zugleich deren Ermöglichung, ihr transzendentales Apriori. Er nämlich ist es, „der den Augen der Seele Licht schenkt und die geistlichen Sinne begnadet, indem er durch seine Gnade selbst Platz in unseren Sinnen nimmt.“²³⁶

Wir können also festhalten: Mit seiner Lehre vom „übernatürlichen Existential“ erweist sich bereits der junge Rahner als kongenialer Interpret der Logostheologie der beiden kreativsten und wirkmächtigsten Kirchenväter, die ungeachtet aller Differenzen in den Prämissen wie den Folgerungen ihres theologischen Denkens in der Überzeugung übereinstimmen, dass die innerste Subjektivität jedes Menschen durch den ewigen Sohn des Vaters immer schon gnadenhaft erleuchtet ist. Das „übernatürliche Existential“ im Sinne der „Zugehörigkeit des Menschen zu einer übernatürlichen Ordnung“, wie Rahner im Vortrag *Zur Theologie des Todes* aus dem Jahr 1949 formuliert,²³⁷ hat in der Logoslehre der großen Väter eine seiner wesentlichen Quellen.

den. Beide, innere Gnade und inneres Wissen, kommen durch Erleuchtung und Belehrung durch den Lehrer Christus zustande. [...] Die Erkenntnis trägt schon die Züge der Gnade. [...] Alle Wahrheitserkenntnis, alles vernünftige Schließen, die Einsicht in mathematische und sonstige wissenschaftliche Wahrheiten, die Richtigkeit des Urteilens und Beurteilens, kommt durch göttliche Erleuchtung zustande, ja, die Tatsache der Selbstgewissheit, das Wissen um den eigenen Zweifel [...], geht auf das Licht zurück, welches nach dem Johannesevangelium jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.“ Lorenz hält dementsprechend fest, dass Augustinus die Begriffe Natur und Gnade nicht scharf trennen kann: „Man könnte [...] ebensogut die Natur als Gnade wie die Gnade als Natur bezeichnen“ (ebd., 113, vgl. auch 72f., 75f., 85f., 97f., 108f., 113f.). – Vor diesem Hintergrund bestätigt sich, was SUDA, Max Josef: *Selbsterkenntnis und transzendentale Theologie nach Augustins De trinitate*, in: Wiener Jahrbuch für Theologie 2 (1998), 429–441, hier 439 als „höchstwahrscheinlich“ vermutet, dass nämlich „Augustinus erste Beiträge zu einer transzentalen Theologie liefert hat“ (wofür Suda selbst allerdings keinen zufriedenstellenden Nachweis erbringt).

²³⁴ Siehe oben, S. 133.

²³⁵ Einen instruktiven, materialreichen Vergleich zwischen Augustinus und Rahner bietet NÜRNBERG, Rosemarie: *Mystagogische Theologie bei Augustinus und Karl Rahner. Voraussetzungen und Grundlagen. Ein Strukturvergleich*, in: WiWei 50 (1987), 93–125, sowie NÜRNBERG, Rosemarie: *Demut – eine Kurzformel des Glaubens. Zur mystagogischen Praxis bei Augustinus und Karl Rahner*, in: WiWei 51 (1988), 1–25.

²³⁶ Siehe oben, S. 139. – Für einen ausführlichen Strukturvergleich zwischen Origenes und Rahner vgl. BRUNS, Christoph: *Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes*, in: ThPh 87 (2012), 46–72.

²³⁷ RAHNER, Karl: *Zur Theologie des Todes* [1949], in: DERS.: *Sämtliche Werke*, Bd. 9: *Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien*. Bearbeitet von Regina Pacis Meyer. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2004, 395–417, hier 409.

Von dieser Feststellung bleibt die Tatsache unberührt, dass Rahner das „übernatürliche Existential“ anders begründet, als Origenes und Augustinus es im platonischen Horizont ihrer metaphysischen Partizipationstheorie getan haben. „Der Mensch“, so erklärt er in seinem Spätwerk *Grundkurs des Glaubens*,

„realisiert [...] seine transzendentale Subjekthaftigkeit weder ungeschichtlich in einer bloß innerlichen Erfahrung seiner gleichbleibenden Subjektivität, noch ergreift er diese transzendentale Subjektivität durch eine ungeschichtliche, an jedem Punkt der Zeit gleicherweise mögliche Reflexion und Introspektion.“²³⁸

Deshalb kann die „Transzentalität des Menschen nicht als ein Vermögen verstanden werden, das unabhängig von der Geschichte gegeben, erlebt, erfahren, reflektiert wird“.²³⁹ Diese Einsicht hat schon der junge Rahner gegen Augustins „platonische Verachtung der Sinneserkenntnis“ in Stellung gebracht,²⁴⁰ die bekanntlich in der Aufforderung gipfelt: „*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*“.²⁴¹ Rahner trägt damit zum einen der scholastischen Erkenntnistheorie und zum anderen der philosophiegeschichtlichen Tatsache Rechnung,

„daß das neuzeitliche Bewußtsein mit seinem radikalen Ernstnehmen der Geschichte [...] eine Transzentalität des Menschen, die schlechterdings ungeschichtlich wäre, zweifellos nicht nachvollziehen kann.“²⁴²

Seiner Transzentaltheologie zufolge erfährt der Mensch sein „übernatürliches Existential“ nur und immer dadurch, dass er in Erkenntnis und Freiheit ausgreift in den Raum der Geschichte, d.h. eine *conversio ad phantasma* vollzieht, die zugleich eine *conversio ad historiam* bedeutet. Erst in der nachträglichen Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit seines innergeschichtlich-kategorialen Erkenntnis- und Freiheitsvollzugs wird sich der Mensch des „übernatürlichen Existentials“ explizit bewusst.²⁴³ Rahner war jedoch überzeugt, dass die Transzentaltheologie ein Verfahren darstellt, „das, wenn auch weniger explizit, schon immer in der Theologie gegeben war“,²⁴⁴ so „daß man an jeder echten Theologie, etwa an der eines Origenes, eines Augustinus, eines Thomas von Aquin, transzentaltheo-

²³⁸ RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 145.

²³⁹ RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 145.

²⁴⁰ Siehe oben, S. 132. – Vgl. auch RAHNER, Karl: *Vom Hören und Sehen* [1965], in: DERS.: *Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt*. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1966, 159–165, bes. 160–162.

²⁴¹ AUGUSTINUS: *De vera religione* 39,72 (= PL 34, 154), wo es weiter heißt: „[...] et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum.“ Vgl. auch AUGUSTINUS: *De magistro* 11,38 (= PL 32), 1216.

²⁴² RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 145.

²⁴³ Vgl. RAHNER, Karl: *Überlegungen zur Methode der Theologie* [1969], in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 9. Einsiedeln: Benziger-Verlag 1970, 79–126, hier 99f., 112f.

²⁴⁴ RAHNER, Karl: *Transzentaltheologie*, in: HTTL Bd. 7 (1973), 324–329, hier 324.

logische Eigentümlichkeiten entdecken kann und nicht notwendig behaupten muß, Transzentaltheologie sei die absolut neue Entdeckung einer Sache, die es früher nicht gegeben hat“.²⁴⁵

Der inneren Einheit, in der Transzentalität und Kategorialität immer schon wechselseitig aufeinander verwiesen sind, entspricht die inkarnatorische Struktur des Christentums. So erklärte Rahner 1943:

„Das Christentum ist [...] im tiefsten nicht eine Summe von Lehren und Gesetzen [...], sondern [...] Christus und seine Gnade. Und diese göttliche Christuswirklichkeit ist nicht etwas mystisch oder metaphysisch Ungreifbares, sie braucht nicht ergriffen zu werden in einem mystischen, gnostischen, idealistischen Aufschwung des Geistes über die Welt hinaus, nicht durch ein Verlassen des Raumes unseres ‚natürlichen‘, das heißt raumzeitlich greifbaren Lebens, sondern sie kommt zu uns selbst an irdischem Ort und zu irdischer Stunde. Denn Christus ist der geschichtliche, fleischgewordene Heilswille Gottes: Gottes personaler Liebeswille trifft den Menschen nicht in der Unzulänglichkeit und Ungreifbarkeit seiner ‚Innerlichkeit‘; seit Christus ist, der Menschgewordene, ist alle Gnade Christi Gnade, die einen Leib hat, Gnade, die immer an dem geschichtlichen Ereignis hängt, daß in einem ganz bestimmten Raum-Zeit-Punkt unserer menschlichen Geschichte der Logos Mensch wurde, gekreuzigt wurde und auferstand. Von daher, nicht vom ungeschichtlichen Jenseits Gottes erreicht uns alle Gnade; sie trifft uns als Wellenring, der, von diesem Punkt ausgehend, im Medium der sichtbaren und greifbaren einen Menschheitsgeschichte bis zu uns weitergetragen wurde. Alle Gnade ist in diesem Sinne schon immer ‚sakramental‘, fleischgewordene Gnade.“²⁴⁶

Bereits im Jahr zuvor stellte Rahner im Beitrag *Priesterliche Existenz* fest:

„Das Christentum ist zunächst und grundlegend Christus selbst. Es ist also zunächst eine *Heilswirklichkeit*, die dadurch im Raum menschlicher Geschichte gegeben ist, daß der menschgewordene Sohn des Vaters kraft seiner personalen Würde und seiner Zugehörigkeit zum Geschlechte Adams Haupt und Vertreter der gesamten Menschheit wurde und als solcher den Kult der Anbetung Gottes und des absoluten, endgültigen Opfers leistete und so die Menschheit grundsätzlich erlöste. [...] Durch die Menschwerdung des Logos ist der Heilswille Gottes eine echte Wirklichkeit im Raum der menschlichen Existenz geworden. Der Mensch findet darum Gott nicht in einem Aufschwung über die Welt hinaus, sei dieser idealistisch, gnostisch, mystisch oder wie immer gedacht; er findet ihn nicht in einem Verlassen des Raumes seines ‚na-

²⁴⁵ RAHNER: *Überlegungen zur Methode der Theologie* [1969], 97. Andernorts formuliert Rahner etwas zurückhaltender: „Sodann wird natürlich gar nicht behauptet, diese transzental-anthropologische Methode habe bisher überhaupt in der Theologie gefehlt. Davon kann keine Rede sein. Es kann hier nun nicht im Einzelnen und an Beispielen nachgewiesen werden, daß diese transzendentale Methode, auch wenn sie vielleicht noch nicht ganz zu sich selbst gekommen ist und sich noch nicht explizit in formaler Grundsätzlichkeit begriffen hat, doch – mindestens einmal seit Thomas – überall in der Theologie (wenn auch in verschiedener Intensität) am Werk ist“ (RAHNER: *Theologie und Anthropologie* [1967], 56).

²⁴⁶ RAHNER, Karl: *Der Pfarrer* [1943], in: DERS.: *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, 3. Auflage. Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1961, 259–270, hier 261f.

türlichen‘ (d.h. immer schon vorgefundenen) Daseins, sondern nur in einer Hinwendung zu Jesus Christus, also zu einer Wirklichkeit seiner eigenen Da-seinssphäre und Geschichte, zu Jesus, in dem Gott selbst zum Menschen gekommen ist.“²⁴⁷

Auch Rahners Christologie, seine Ekklesiologie und Sakramentenlehre, in denen er die kategoriale Vermittlung der Selbstmitteilung Gottes zur Sprache bringt, sind von seiner Begegnung mit den Kirchenvätern wesentlich beeinflusst. Schon die eben zitierte Rede von Christus als dem „Haupt und Vertreter der gesamten Menschheit“ lässt die patristische Rekapitulations-theorie²⁴⁸ anklingen, an die Rahner schon 1937/38 in seiner Innsbrucker Vorlesung *De Gratia Christi* anknüpfte.²⁴⁹ Als der zweite, der neue Adam ist Jesus Christus, „die immer strömende Quelle des Wassers der Gnade“, wie Rahner im Geist der Kirchenväter schon 1934 formulierte. In seiner Herz-Jesu-Theologie bringt er den Gedanken der Väter neu zur Sprache, dass Jesu menschliches Herz das Realsymbol für die offenbar gewordene Liebe des Logos ist, der seinerseits von Ewigkeit zu Ewigkeit das Realsymbol, die Selbst-Aussprache, des Vaters ist. In Jesu Leben als ganzem verleiblicht sich die Gnade Gottes in der Welt, ist dem Menschen das Ur-Sakrament gegeben, in dem die Kirche als Wurzel-Sakrament für immer ihren Grund hat.

In der Schule der Kirchenväter, allen voran des Origenes und Augustinus, hat Karl Rahner, so können wir zusammenfassend festhalten, wesentliche Anregungen für sein lebenslanges Bemühen empfangen, den modernen Menschen ein Lehrer der Gnade zu sein. Dies aufzuzeigen war unser Anliegen. Dass sein Denken darüber hinaus von vielerlei anderen Einflüssen geprägt wurde, ist vielfältig erforscht. Wenn wir deshalb abschließend die Frage aufwerfen, unter welchen Voraussetzungen sich der junge Rahner den Kirchenvätern zuwandte, so stoßen wir auf die frühe spirituelle Prägung, die ihm als Jesuiten in der Begegnung mit den Exerzitien des heiligen Ignatius zuteil geworden ist, der seinerseits „ein sensibler Hörer des göttlichen Wortes“ war, „eines inneren Wortes, das nicht so sehr durch das materiale Wort der Bibel beglaubigt ist als vielmehr durch die Erfahrung der Tröstung und des Friedens am eigenen Leib.“²⁵⁰ In seiner allerersten Publikation aus dem Jahr 1924 bringt Rahner die geistliche Summe seines Noviziats wie folgt zur Sprache:

²⁴⁷ RAHNER: *Priesterliche Existenz* [1942], 158f. (Herv. im Orig.).

²⁴⁸ Vgl. dazu SCHEFFCZYK, Leo: *Anakephalaiosis*, in: LThK³ 1 (1993), 572f.

²⁴⁹ Vgl. RAHNER: *De Gratia Christi* ['1938], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5/1, 297–305. Siehe auch Anm. 166.

²⁵⁰ TELLECHEA, Ignacio: *Ignatius von Loyola. „Allein und zu Fuß“. Eine Biographie*. Aus dem Spanischen von Georg Eickhoff. Zürich: Benziger-Verlag 1991, 395 (Herv. im Orig.). Vgl. auch LIES, Lothar: *Ignatius von Loyola und Origenes*, in: SIEVERNICH, Michael/SWITEK, Günter (Hgg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 1990, 183–203, bes. 186–193.

„Wir müssen beten! Dann sind wir fern vom kleinen Alltag, der uns klein und eng macht. Dann nahen wir uns Gott und werden fähig ,ad attingendum Creatorem ac Dominum nostrum, unseren Schöpfer und Herrn zu berühren.“²⁵¹ Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott (Jak 4,8). Wo er aber sich seinem Geschöpf mitteilt²⁵² und es umfaßt zu seiner Liebe und zu seinem Lobe, da läßt er die Seele erkennen, wie nichtig, wie leer und schwach sie ist, erfüllt von den Nichtigkeiten ihres eigenen Daseins, voll Furcht vor dem Schmerz und Leid des Kreuzes, voll kleinlichen Stolzes und enger Selbstsucht... Dann zu seiner Zeit, wenn es ihm gefällt, macht er die Seele licht, erleuchtet, daß sie versteht das Wollen Gottes und seine Wege, daß sie nach einem Herzen verlangt, das gläubig ist, voll starker Hoffnung, voll der Liebe, die nimmer aufhört, nach einem Herzen, das weit ist und selbstlos und rein. Dann füllt der Herr ‚seine‘ Seele mit Gnadenkraft,²⁵³ daß sie im Werk erfülle, was sie im Gebet verlangt und gelobt hat.“²⁵⁴

Aus der spirituellen Erfahrung des Beters speist sich das Interesse des Lehrten an der Logostheologie und der Gnadenlehre der Väter.²⁵⁵

²⁵¹ IGNATIUS VON LOYOLA: *Exercitia Spiritualia* 20 (= MHSI 100. Rom: 1969, 162): „ad quaerendum, attingendumque Creatorem et Dominum suum“ (Vulgataatext), dazu ZAHLAUER: *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola*, 87f.

²⁵² Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA: *Exercitia Spiritualia* 15 (= MHSI 100. Rom: 1969, 154): „Creator et Dominus noster animae sibi votae seese communicet“ (Vulgataatext). Rahner zitiert diesen Passus über die Selbstmitteilung Gottes hier allerdings nach dem spanischen Autograph der Exerzitien, wo es heißt: „que el mismo Criador y Señor se comunique a la su anima devota“ (ebd., Herv. von Ch.B.), dazu ZAHLAUER: *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola*, 88–96.

²⁵³ Siehe Anm. 252.

²⁵⁴ RAHNER, Karl: *Warum uns das Beten not tut [1924/25]*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Frühe spirituelle Texte und Studien. Grundlagen im Orden*. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2014, 3f.

²⁵⁵ Vgl. RAHNER: *Gnade als Mitte menschlicher Existenz [1974]*, 81.

Zusammenfassung

In der Frühphase seines theologischen Schaffens hat sich Karl Rahner intensiv mit der Theologie und Spiritualität der Kirchenväter befasst. Die vorliegende Studie unternimmt erstmals einen umfassenden diachronen Durchgang durch sein patristisches Schrifttum und fragt nach den Spuren, die das Studium der Kirchenväter in seinem eigenen Denken hinterlassen hat. Das Ergebnis lautet: Das Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“, das im Zentrum von Rahners Theologie steht, hat in der Logoslehre der Väter eine ihrer wesentlichen Quellen. Auch auf Rahners Christologie, seine Ecclesiologie und Sakramentenlehre sind von seiner Begegnung mit den Kirchenvätern wesentliche Impulse ausgegangen.

Abstract

In the early period of his theological work, Karl Rahner intensively dealt with the theology and spirituality of the Church Fathers. This essay is the first to present a comprehensive, diachronic survey concerning the patristic writings of Karl Rahner and questions how his patristic studies have influenced his own thought. It concludes that the Theologumenon of the “supernatural existential”, which is at the centre of Rahner’s theology, has significant origins in the Church Fathers’ doctrine of Logos. Furthermore, the Church Fathers have significantly influenced Rahner’s Christology, his Ecclesiology and his Doctrine of Sacraments.

