

außertheologisch zu „Stopfgänsen“ werden, wo jeder das hineinpackt, was ihm gefällt, und nachher tatsächlich Kommunikation kaum mehr möglich wird? Die Frage ist, ob wir denn noch eine ausreichend klare Vorstellung davon haben, was wir gerne in eine Sprache übersetzen möchten, die dann vielleicht auch nach außen hin verstehbar ist.

Ich knüpfe auch noch einmal an dem an, was uns heute medial vermittelt wird. Kommen darin die jetzt nicht mehr gestillten Sehnsüchte in neuer Form zum Ausdruck? [...] Oder ist die Wirklichkeit Gottes, das Heilsame, das Mysterium, oder das eine Sakrament, das Christus selbst ist, eben doch keine Realität mehr für die Menschen? [...]

Roman A. Siebenrock, Innsbruck

Kann die Gnade Christi heute den Menschen erreichen?

Der Beitrag Karl Rahners zu einer Theologie des Gottesdienstes

Eine vorzügliche Adresse für Fragen der Liturgie ist das Werk Karl Rahners nicht. Im Vergleich mit Romano Guardini oder gar Joseph Andreas Jungmann hat er sich nie in großem Stil zu grundlegenden Fragen der Liturgie oder der Liturgiereform geäußert. Auch von eigenen revolutionären Neuerungen in der Liturgie wird wenig berichtet. Im Gegenteil: Als Scholastiker gilt er in diesen Fragen als rigid¹, und seine frühe Ablehnung, die Messe im Fernsehen zu übertragen, ist nicht untypisch.² Zur Grundlegung der Liturgiewissenschaft in

¹ Aus dem Noviziat berichtet P. Herbert Gerl S.J., dass P. Steger bei einer Messe von den üblichen Texten abweichen wollte. Karl Rahner habe sich heftigst dagegen verwahrt und sei keinen Zollbreit von seiner Ansicht abgewichen (nach: P. IMHOF, Eintritt in die Gesellschaft Jesu 1922–1924. In: Karl Rahner. Bilder eines Lebens. Hg. P. Imhof – H. Biallowons. Freiburg – Zürich 1985, 14–17, hier 16f). Gegenüber dem Vortrag in Salzburg hat dieser Beitrag nicht nur versucht, die Fragen und Einwände der Teilnehmer einzuarbeiten, sondern bietet im Werküberblick eine thematisch orientierte Gesamtübersicht zu den einzelnen Themenbereiche, die eine Theologie des Gottesdienstes berühren. Im Bereich der Sakramententheologie und der priesterlichen Existenz kann wegen des Umfangs der Arbeiten Rahners nur eine repräsentative Auswahl vorgelegt werden. Der Aufsatz erhebt hier keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern möchte Rahners vergessene Anstöße wieder ins Bewusstsein rufen.

² Die Messe und das Fernsehen (1953). In: SuG 187–200. Später hat er auch durch die eigene Praxis seine frühe Ablehnung modifiziert. Die Werke Karl Rahners werden nach folgendem Schlüssel abgekürzt: ChdG: Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität. Freiburg – Basel – Wien 1971; GaF: Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Freiburg – Basel – Wien 1968; GdL: Gebete des Lebens. Hg. A. Raffelt. Einführung von K. Lehmann. Freiburg – Basel – Wien (1984) ³1984 (ergänzte Auflage); GKj: Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte. Hg. A. Raffelt. Freiburg – Basel – Wien 1987; GiwZ: Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren. Hg. P. Imhof – H. Biallowons. Düsseldorf 1986; QD 10: Kirche und Sakramente. Quaestiones disputatae 10. Freiburg – Basel – Wien 1960; RiG: Karl Rahner im Gespräch. Hg. P. Imhof – H. Biallowons. Bd. 1: 1964–1977. München 1982, Bd. 2: 1978–1982. München 1983; SuG: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. (Innsbruck – Wien – München 1959; ⁴1966). 5., erweiterte Auflage. Einleitung, Anmerkungen und Register von K. H. Neu-

der aktuellen Diskussion wird er kaum herangezogen werden³, zumal er diese Disziplin in der Nähe der praktischen Theologie angesiedelt hat. Ihm kommt ebenso wenig in der liturgischen Bewegung dieses Jahrhunderts eine prominente Rolle zu, auch wenn er in seiner Jugend im Quickborn Romano Guardini auf Burg Rothenfels begegnet ist. Dass es dennoch von Bedeutung ist, sich seiner Überlegungen heute zu erinnern, möchte dieser Beitrag aufzeigen.⁴ Wie unterschiedlich die Perspektiven der Wahrnehmung sein können, und wie dringlich daher eine grundsätzliche hermeneutische Überlegung wird, mag eine kleine Begebenheit illustrieren.

1. „Die revolutionäre Messe“: Eine Erinnerung von Josef Pieper

Von einem Rätselwort – zu einem Gespräch, auch einem Streitgespräch sei es nie gekommen –, berichtet Josef Pieper in seinen Erinnerungen.⁵ Aus respektvoller Distanz be-

feld. Innsbruck – Wien 1988; SW 4: Sämtliche Werke. Bd. 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Hg. A. Raffelt. Freiburg i. Br. – Solothurn/Düsseldorf 1997; SW 19: Sämtliche Werke. Bd. 19. Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearbeitet von K. H. Neufeld. Freiburg i. Br. – Solothurn/Düsseldorf 1995; I: Schriften zur Theologie. Bd. 1. Einsiedeln – Zürich – Köln 1954 (⁸1967); III: Schriften zur Theologie. Bd. 3. Zur Theologie des geistlichen Lebens. Einsiedeln – Zürich – Köln 1956 (⁷1967); V: Schriften zur Theologie. Bd. 5. Neuere Schriften. Einsiedeln – Zürich – Köln 1962 (³1968); VII: Schriften zur Theologie. Bd. 7. Zur Theologie des geistlichen Lebens. Einsiedeln – Köln 1966 (²1971); VIII: Schriften zur Theologie. Bd. 8. Einsiedeln – Zürich – Köln 1967; IX: Schriften zur Theologie. Bd. 9. Einsiedeln – Zürich – Köln 1970 (²1972); X: Schriften zur Theologie. Bd. 10. Zürich – Einsiedeln – Köln 1972; XII: Schriften zur Theologie. Bd. 12. Theologie aus Erfahrung des Geistes. Bearbeitet von K. H. Neufeld. Zürich – Einsiedeln – Köln 1975; XIII: Schriften zur Theologie. Bd. 13. Gott und Offenbarung. Bearbeitet von P. Imhof. Zürich – Einsiedeln – Köln 1978; XIV: Schriften zur Theologie. Bd. 14. In Sorge um die Kirche. Bearbeitet von P. Imhof. Zürich – Einsiedeln – Köln 1980; XVI: Schriften zur Theologie. Bd. 16. Humane Gesellschaft und Kirche von morgen. Bearbeitet von P. Imhof. Zürich – Einsiedeln – Köln 1984.

³ Siehe: G. WINKLER – R. MESSNER, Überlegungen zu den methodischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft. In: ThQ 178 (1998) 229–243.

⁴ Dazu wird es nötig, die eingefahrenen Geleise der Rezeptionsgeschichte und die landläufigen Charakterisierungen seines Werkes zu suspendieren. Als solche sehe ich die Rückführung des Werkes auf eine Rezeption idealistischer Philosophie an, die zu einer methodisch an Kant geschulter Benutzung der sogenannten transzendentalen Methode führe. Nach dieser Interpretation bestimmt die Methode den theologischen Inhalt. Unsere Auffassung geht vielmehr davon aus, dass Rahners Werk an theologischen, dogmatischen und pastoralen Problemfeldern arbeitet. Gerade die Arbeiten zum vorliegenden Thema lassen eine Vielfalt von Methoden und Arbeitsweisen erkennen, die nach einer hermeneutischen Neubesinnung im Bezug auf Rahners Werk verlangen. Der vorliegende Aufsatz erweist am Sachthema die Bedeutung einer Kombination aus werkgenetischer und systematischer Annäherungsweise, die sich zunächst den Problemhorizont des Autors zu eigen macht. Es zeigt sich hier in besonderer Weise, dass Rahners Theologie nur auf dem doppelten Hintergrund seiner jesuitisch-ignatianischen Prägung und Erziehung, sowie den Methoden, Prinzipien und Problemfeldern der (neu-)scholastischen Schultheologie verstanden werden kann. Auf diesem Hintergrund heben sich seine gnadentheologischen Grundoptionen und pastoraltheologischen Maximen nicht als das schlechthin andere ab, die diesen Hintergrund nur negieren. Vielmehr prägen sie diesen gerade deswegen entscheidend um, weil sie ihn beständig einbeziehen.

⁵ J. PIEPER, Eine Geschichte wie ein Strahl. München 1988 (VII. Karl Rahner – eine Fragment gebliebene Begegnung 151–158). Mit diesem letzten Wort, knapp 10 Jahre vor Rahners Tod, habe er ihn nach einem Krankenbesuch verabschiedet: „Dass Sie mich übrigens mehrmals besucht haben in der Münchner Universitätsklinik, habe ich immer als einen Akt der Feindesliebe aufgefaßt“ (ebd.

richtet Pieper daher von einer Begebenheit im Paderborner Leo-Konvikt nach dem Konzil. Am Morgen wäre er vom Präfekt des Hauses mit der geflüsterten Nachricht begrüßt worden, dass Rahner die Messe heute in ganz neuartiger Form zelebrieren würde. Was dann geschah, schildert Pieper so: „In Wirklichkeit schritt er zum Altar, wandte uns, wie vor Zeiten, den Rücken zu und feierte, in kaum vernehmlicher Wechselrede mit den Ministranten, eine ‚stille Messe‘. Als er sich zum Frühstück zu mir setzte, beglückwünschte ich ihn lachend: ‚Das war ja einmal ein wahrhaft postkonziliare Messe!‘ – ‚Aber haben Sie so etwas nicht auch ganz gern?‘“⁶ Das hat für Pieper folgende Bedeutung: „Dass dieser auf völlig schlichte und überzeugende Weise fromme Priester, den ich manches Mal früh morgens, sein Brevier betend, habe auf und ab wandern sehen, plötzlich mit unvermutbarer Vehemenz non-konformistisch aus dem Gewohnten ausbrechen konnte, hatte ich allerdings schon gelegentlich selbst erfahren; und es war mir, zum Beispiel von Mitgliedern der Würzburger Synode, oft genug berichtet und geschildert worden. Aber dass solcher Protest gegen das gerade erst offiziell Verfügte sich auch ins Längstvergangene zurückwenden konnte – das überraschte mich doch“⁷.

Kommt in dieser Anekdote der Widerspruchsgeist eines späten Revolutionärs oder Non-konformisten zum Ausdruck? Ich sehe in dieser Begebenheit die schlichte Tatsache, dass die jesuitische Erziehung und die liturgische Gebets- und Frömmigkeitspraxis seiner Prägezeit ihn bleibend bestimmt haben. Die stille Messe, oft vor Tag und gemäß den Gewohnheiten der ersten Jahre, gehörte ebenso zu den nie reflektierten Selbstverständlichkeiten seiner priesterlichen Ordensexistenz, wie er auch kaum Zugang zu der Gebetspraxis der Benediktiner⁸ oder zu großen liturgischen Inszenierungen fand.⁹ Das Selbstverständliche steht meistens nicht ausdrücklich im Text.¹⁰

Wenn ich hier über eine „Theologie des Gottesdienst bei Karl Rahner“ informieren darf, so scheint mir diese Begebenheit erhellend zu sein. Die theologische Reflexion gerade in dieser Thematik kann nicht getrennt werden von der täglichen Frömmigkeitspraxis und

151). Pieper berichtet von Gemeinsamkeiten und Unterschieden in der Thomasrezeption, insbesondere meldet er Vorbehalte gegen den „ganz anderen Thomas, einer christlichen Anthropozentrik an (ebd. 153).

⁶ Ebd. 153f.

⁷ Ebd. 154. Er nennt einen Brief, den er auf das Rätselwort hin geschrieben habe, in dem er ihm von zwei für ihn nicht in Übereinstimmung zu bringenden Rahner-Bildern sprach. Dabei dachte er an gemeinsame Spaziergänge zu einem Kloster am Starnberger-See und von seiner Rede zur Verleihung des Romano-Guardini-Preises. Von einer Antwort konnte er nicht berichten.

⁸ Zwar hatte er in seiner Jugend auch Beziehungen zu Beuron, und auch er bekam einen Schott geschenkt, doch das Singen war nicht sein Fach. Schon deshalb und aufgrund seiner eher rationalen Einstellung kamen für ihn Benediktiner, aber auch Kapuziner oder Franziskaner nicht in Frage (siehe: Glaube in winterlicher Zeit. Hg. P. Imhof – H. Biallowons. Düsseldorf 1986, 118). Angelus Häußling berichtet von Gesprächen mit Rahner über das Chorgebet, in denen er seine tiefe Fremdheit der monastischen Tradition gegenüber äußerte.

⁹ Karl Heinz Neufeld hat mit seinem Verweis auf die Ordensexistenz diesen Sachverhalt in einer hermeneutischen Kategorie gefasst (siehe: DERS., Ordensexistenz. In: Karl Rahner in Erinnerung. Hg. A. Raffelt. Düsseldorf 1994 [Freiburger Akademie-Schriften 8] 28–43).

¹⁰ In den letzten Jahren sind einige Aussagen zu finden, in denen er diese Aspekte anspricht: „Innerhalb unseres eigentlichen, eine Symbiose von Sakral und Profan darzustellenden Lebensraumes gab es natürlich auch Umstrittenes, in Frage Gestelltes, Problematisches. Aber der Großteil dieses uns selbst gehörigen kirchlich-profanen Lebensraumes war doch eine unreflektierte Selbstverständlichkeit, aus der heraus man fraglos lebte“ (ChdG, 197).

liturgischen Selbstverständlichkeit, in der ein Autor lebt. In dieser Hinsicht muss gesagt werden, dass Rahner der Frömmigkeitspraxis seines Ordens, in die er maßgeblich in den ersten Prägejahren eingeübt worden ist, treu blieb. Protest oder Auflehnen ist nicht berichtet, im Gegenteil. Diesen Rhythmus scheint er ein Leben lang beibehalten zu haben. Es kann daher wenig überraschen, wenn Rahner auch noch in seinen letzten Jahren zur Herz-Jesu-Frömmigkeit und anderen scheinbar vergehenden Formen der Frömmigkeitspraxis Stellung bezieht.¹¹ Deshalb sind seine Hinweise zu einer Theologie des Gottesdienstes in jenem Rahmen zu belassen, in den er sie selber stellte: Als Beiträge zur dogmatischen Klärung anstehender Fragen und als Hilfe zur pastoralen Realisierung des Heilsdienstes der Kirche. Einen umfassenden Anspruch liturgiewissenschaftlicher Art erhoben sie nie. Auf die Frage im Kreis der Studentengemeinde, ob die Kirche nicht viele Symbole übernommen habe und der hohe Klerus zu Äußerlichkeiten neige, antwortet er:

„Gut, sagen Sie den Bischöfen und dem Papst, dass sie einfacher auftreten sollen; ich habe nichts dagegen. Aber man sollte seine Kritik nicht überziehen. Warum soll z. B. ein wichtiger liturgischer Vorgang, in dem ich mich durchaus als mittragendes Glied empfinde, nicht ein gewisses Gepränge haben? Müssen alle Kirchen aussehen wie armselige Spelunken? . . . Wenn jemand dafür weniger Verständnis hat, wie zum Beispiel ich, geht er eben nicht dorthin und zieht eine kleine und einfache eucharistische Feier vor. Aber warum sollte ich anderen Leuten, die solche Pracht freut und die sie als Äußerung und leibhaftigen Vollzug ihres inneren christlichen Lebens empfinden, dies verübeln und verbieten? . . . Aber ich bin nicht der ‚arbitrarius elegantiarum‘ (. . .) in der Kirche. Es muss doch nicht alles nach meinem Geschmack gehen. Wenn die Bischöfe Freude an ihrer Kleidung haben, es als schön, sakral und umgeben von einem Hauch des Ewigen und Endgültigen empfinden, dann ist das ihr gutes Recht.“¹²

2. Werkgeschichtliche Hinweise zu liturgischen Themen: Ein Überblick

Zu liturgischen Fragen hat Rahner immer wieder Stellung genommen, wenn darunter nicht nur die Fragen des amtlichen Gottesdienstes der Kirche, sondern auch die persönliche Frömmigkeitspraxis, insbesondere das Gebet, verstanden werden darf. Neben seinen Aussagen zu Praxis und Theologie des Gebets bilden Beiträge zur Ekklesiologie, zur Sakramententheologie und Pastoraltheologie den Hauptteil seiner Arbeiten, die jeweils unter einer spezifischen Fragestellung und Perspektive stehen. Rahners Werk ist in einem so hohen Maß situativ verortet, dass diese Selbstverständlichkeit vielfach übersehen wird. Auch bei seinen ausdrücklichen Beiträgen zu Fragen einer Theologie des Gottesdienstes muss dieses hermeneutische Grundprinzip leitend bleiben.¹³

2.1 Praxis und Theologie des Gebetes

Dass Karl Rahners veröffentlichtes Werk mit einer Besinnung über das Gebet anhebt, ist von prinzipieller Bedeutung. Der kleine Text ist nicht nur sprachlich und thematisch eine

¹¹ Band XVI der „Schriften zur Theologie“ nimmt viele Themen der Spiritualität wieder auf. Es scheint sich ein Kreis zu schließen, der nicht nur chronologisch, sondern auch wurzelhaft das Werk bestimmt.

¹² GiwZ 183.

¹³ Zum biographisch-situativen Kontext des Werkes kann heute schon als Standardwerk gelten: K. H. NEUFELD, Die Brüder Rahner. Freiburg – Basel – Wien 1994.

erstaunliche Ouvertüre.¹⁴ Er zeigt bereits die entscheidende Fragestellung aller seiner Arbeiten zu unserer Frage. Es ist kein theologischer Grundsatzartikel methodischer Art. Er untersucht nicht Gebete von anderen, sondern er fragt sich selber in existentieller Einbeziehung, wie das Herz sein müsse, damit Gebet gelinge, damit Gott sich wirklich seiner Seele mitteilen könne, damit diese Urrelation des Menschen sein ganzes Leben durchdringen und umformen könne. Diese individuell-persönliche Seite des Gebets in einer persönlichen Heilsgeschichte, die wirklich bei Gott selber ankommen kann, werden alle seine Beiträge zu Fragen des Gottesdienst bestimmen. Wie kann der Mensch existentiell vollziehen, was in der Liturgie real gegenwärtig wird?

Neben zahlreichen Beiträgen zu systematischen und pastoralen Fragen des Gebets¹⁵ müssen seine eigenen Gebete, Betrachtungen – vor allem zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola – und Meditationen hervorgehoben werden.¹⁶ Dass diese Theologie aus einer Gestimmtheit des Betens erwächst, wird daran deutlich, dass sich in diesen Gebetstexten seine theologische Urintention in ursprünglicher Sprache findet. „Worte ins Schweigen“ können in dieser Hinsicht als ursprüngliche Gottesrede interpretiert werden¹⁷. „Von der Not und des Segens des Gebetes“ kann als anthropologische Grundschrift rezipiert werden, weil der Mensch nur vor dem Geheimnis Gottes verstanden werden kann, und daher der Mensch sich selber nur in Beziehung auf das Geheimnis Gottes hin angemessen in Sprache bringen kann. Die anthropologische Ursprache für den Theologen Rahner ist das Gebet.

Daher gibt es von ihm zwar keine ausdrücklichen Überlegungen zum Chorgebet oder zur Struktur und Gestalt des Stundengebetes, jedoch beschäftigt er sich des öfteren mit dem Verhältnis der persönlichen Frömmigkeit zur offiziell-amtlichen Liturgiepraxis und -norm der Kirche. Besonders im Beitrag „Thesen über das Gebet ‚im Namen der Kirche‘“¹⁸ wird die Stoßrichtung deutlich. Es geht ihm um die Frage, ob das amtliche, von der Kirche aus-

¹⁴ Warum uns das Beten nützt? In: Leuchtturm 18 (1924/25) 310f (im Manuskript mit dem Titel: „Das Gebet – eine Hochschule des Herzens“ [KRA I, A, 2]); wieder abgedruckt in: Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil, Bilder, Texte. Hg. H. Vorgrimler. Freiburg i. Br. 1990, 77–80. Zur Interpretation siehe: A. ZAHLAUER, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola. Innsbruck – Wien 1996 (IThS 47) 86–96.

¹⁵ Die Veröffentlichungen werden mit einem Beitrag zur eigenen Ordenstradition eröffnet: Über die Gnade des Gebetes in der Gesellschaft Jesu. In: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen SJ 13 (1935), 399–411. In einer ersten Übersicht sind zu nennen: Sendung zum Gebet (1953). In: III, 249–261; Gebet IV. In: LThK² 4, 542–545; Das Gebet des Einzelnen und die Liturgie der Kirche (1968). In: GaF, 101–112; Thesen zum Thema „Glaube und Gebet“. In: GuL 42 (1969) 177–184; Gebet – Zwiesprache mit Gott? (1973). In: XIII, 148–158; J. B. Metz – K. Rahner, Ermutigung zum Gebet. Freiburg 1977, 41–110.

¹⁶ Bestseller sind die beiden Schriften „Worte ins Schweigen“ (seit 1938; heute in: GdL) und „Von der Not und dem Segen des Gebets“ (seit 1949). Die Gebete der Studentenmission in Freiburg sind veröffentlicht in: Gebete der Einkehr. Hugo Rahner – Karl Rahner. Salzburg 1958. Die Sammlung „GdL“ vereint die im ganzen Werk verteilten Gebetstexte Rahners (das Gebet um die Vereinigung aller Christen wurde auf dem Krankenbett kurz vor dem Tod verfasst; siehe: GdL³ 207).

¹⁷ Vgl. R. SIEBENROCK, Gezeichnet vom Geheimnis der Gnade. „Worte ins Schweigen“ als ursprüngliche Gottesrede Karl Rahners. In: Gott finden in allen Dingen. Theologie und Spiritualität. Hg. C. Kanzian. Thaur 1998 (Theologische Trends 7) 199–217.

¹⁸ Vgl.: V, 471–493. Zur situativen Interpretation dieses Textes, der ursprünglich auf Bitte von Joseph A. Jungmann für die vorbereitende Liturgiekommission des Konzils geschrieben worden ist: R. PACIK, „Last des Tages“ oder „geistliche Nahrung“? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vatikanum. Regensburg 1997 (StPaLi 12) 178–182.218–220.230–233.280–282.

drücklich anerkannte Gebet eben durch diesen offiziell-amtlichen Akt für den Heilsprozess des Einzelnen von höherem Wert sei, als das spontan-persönliche Gebet ohne „offizielle Stütze“. Die Antwort lautet: Nein! Durch die amtlich-institutionelle Ausdrücklichkeit gewinnt das Gebet keine höhere Bedeutung für das reale persönliche Gnadenleben. Daher sind auch seine eigenen Gebete nicht zum Vorlesen oder Nachreden gedacht. „Sie können nicht mehr sein als eine Anregung, dies oder jenes deutlicher zu sehen, in der eigenen Weise in sein Herz aufzunehmen und mit eigenen Worten Gott zu sagen, was man sonst vielleicht übersähe, ... Und selbst wenn man so das eigene Gebet zu denken, zu bejahen und zu formulieren sucht, weiß man immer noch nicht genau und sicher, ob auch die innerste Mitte des inwendigen Menschen mitbetet, da, wo der Geist Gottes in unaussprechlichen Rufen für seine Heiligen eintritt, wie Paulus sagt, und wo dieser Geist Gottes um das bittet, was würdig ist, gehört und erörtert zu werden“.¹⁹ Die von ihm anvisierte Fruchtbarkeit ist aber mit dem Hinweis auf das persönliche Gebet nicht gelöst, es muss mehr einbezogen werden. Daher ist die Frage der persönlichen Fruchtbarkeit nicht gegen das amtlich Vorgegebene auszuspielen.

2.2 Theologie anerkannter und bewährter Frömmigkeitsformen

Der erste systematische Artikel trägt den Titel: „Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte“.²⁰ Diese Arbeit gewährt ausgezeichnete Einblicke in die methodische und systematische Vorgehensweise Rahners in der Frühzeit. Der Theologe hat sich durch Kirche und Frömmigkeit in die Pflicht nehmen zu lassen.²¹ Die Praxis und die normativ-kirchliche Anweisung zu dieser Praxis verlangt vom Theologen, der in dieser Praxis innewohnenden Theologie nachzudenken. In diesem Aufsatz finden sich nicht nur die ersten Zusammenfassungen dessen, was nach Rahner Christentum, Gnade und Sakrament bedeuten. Auch methodisch gibt er eine erste Ahnung, wie die Verschränkung von Anthropologie und Theologie auszulegen ist. Um die Dignität dieser Frömmigkeitspraxis zu erschließen, müssen Gottesrede und echtes geistliches Leben einander bedingen: „Je echter und tiefer ein geistliches Leben ist, um so mehr und unmittelbarer wird es aus den letzten Grundtatsachen unseres Seins herauswachsen, um so ausschließlicher wird das religiöse Tun des Menschen um die wahrhaft entscheidenden Verhältnisse unseres Lebens kreisen“.²² Aus der Praxis der Andachtsbeichte bedeutet dies, dass wir Menschen Sünder sind, und dass Gott für diesen Sünder seinen Sohn dahingegeben hat. Weil sowohl die Sünde als auch das Heilsereignis des Todes Jesu geschichtliche Vorgänge sind, hat das Christentum einen unbedingten Zug zur geschichtlichen Konkretheit. In diesem Zusammenhang verstärken die Sakramente den Geschichtscharakter des Heils, der durch die Anordnung der Kirche, eben in diesen konkreten Beichtstuhl zu gehen, konkretisiert wird.

Einen besonderen Stellenwert nimmt in seinem Werk bis in die letzten Lebensjahre hinein die „Herz-Jesu-Andacht“ ein. Sowohl zur Traditionsgeschichte als auch zum theologischen und existentiellen Sinn dieser in seinem Orden einst sehr gepflegten Andacht hat er grund-

¹⁹ Zitiert nach: A. RAFFELT, Nachwort des Herausgebers. In: GdL 204–206, hier 206.

²⁰ (1934). In: III, 211–225.

²¹ Siehe: W. SCHMOLLY, Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug. Diss. Innsbruck 1998, 26–28.55.70f.

²² III, 211f.

legende Überlegungen geleistet.²³ Daneben sind Fragen der Marienfrömmigkeit, der Engel- und Heiligenverehrung, sowie zur Anbetung der Eucharistie und der Sonntagspflicht zu nennen.²⁴ Rahner aber hat nie nur „darüber“ gesprochen, sondern uns Passionsandachten, Litaneien und Gebete vor dem ausgesetzten Allerheiligsten geschenkt. Der Vollzug wird im Werk selber greifbar. Die Predigten, Ansprachen und Meditationen zum Kirchenjahr stellen heute einen stattlichen Band dar.²⁵ In diesen Beiträgen kann zwischen theologischer Reflexionssprache, Verkündigung, Vorlesungsrede und die dem ursprünglichen Glaubensvollzug gemäße Gebetssprache unterschieden werden. Es ist aber nicht möglich, diese Sprachformen voneinander zu trennen. Ein und derselbe Beitrag kann von der spekulativen Reflexionssprache bis zur betenden Betrachtung alle Gattungen in sich vereinen.

2.3 Dogmatische und pastorale Orientierung der Sakramentenpraxis

Am deutlichsten wurden seine dogmatischen und pastoralen Überlegungen zur Grundlegung und Theologie der Sakramente rezipiert, in denen sich das umfassende Repertoire seiner theologischen Möglichkeiten finden. Scholastische Unterscheidungsgabe, dogmen- und theologiegeschichtlicher Bericht mit historischer Detailarbeit, Darstellungen der Frömmigkeitsgeschichte mit Anwendung auf aktuelle Fragestellungen, spekulative Grundlegung und Realisierung des Sakraments in Gebet, Ansprache und Betrachtung. Was sich in

²³ Geheimnis des Herzens. In: GuL 20 (1947) 161–165; „Siehe dieses Herz“: Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung (1953). In: III, 379–390; Der theologische Sinn der Herz-Jesu-Verehrung (1953). In: SuG, 541–552; Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung (1954). In: III, 391–415; Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung (1955). In: SuG, 517–540; Der theologische Sinn der Verehrung des Herzens Jesu (1958). In: VII, 481–490; Herz. In: Handbuch Theologischer Grundbegriffe. Bd. 1. München 1962, 690–697; Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht im Lichte der theologischen Synthesis. In: Sesiones de Estudio del Primer Congreso internacional sobre el culto al sagrado corazón de Jesús. Barcelona 1964, 49–57; Herz-Jesu-Verehrung heute (1982). In: XVI, 305–320.

²⁴ Von den Engeln (1935). In: GKJ, 512–515; Über Engel. In: XIII, 381–428; Die Gegenwartsbedeutung der Marianischen Kongregation. In: Unsere Herrin 2 (Wien 1951) 4–10; Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens und unsere Frömmigkeit (1954). In: III, 155–167; Marienweihe. In: Die katholische Frau 7 (Augsburg 1954) Nr. 9, 2; Die Weihe an Maria in den Marianischen Kongregationen. In: Quatrième Centenaire des Congrégations Mariales. Rom 1963, 57–82; Maria und das christliche Bild der Frau (1975). In: XIII, 353–360; Mut zur Marienverehrung (Anthropologische und glaubensmäßige Zugänge zur heilsgeschichtlichen Bedeutung Marias; 1983). In: XVI, 321–335; Können wir noch heilig werden? In: GuL 20 (1947) 81–88; Allerheiligen und Allerseelen. In: GuL 25 (1952) 321–325; Die Kirche der Heiligen. In: StZ 157 (1955) 81–91; Warum und wie können wir die Heiligen verehren (1964)? In: VII, 283–303 (Urfassung in: GuL 37 [1964] 325–240); Allerheiligen. In: Ebd. 304–309; Vom Geheimnis der Heiligkeit, der Heiligen und ihrer Verehrung. In: Die Heiligen in ihrer Zeit. Hg. P. Manns. Bd. 1. Mainz 1966, 9–26; Gemeinschaft der Heiligen. In: Ich glaube. Hg. W. Sandfuchs. Würzburg 1975, 129–138; Chancen neuer Marien- und Heiligenverehrung. In: Entschluss 34 (Wien 1979) Nr. 5, 16–17. Die Gemeinschaft der Heiligen und die Heiligenverehrung. In: Die Heiligen heute ehren: Eine theologisch-pastorale Handreichung. Hg. W. Beinert. Freiburg 1983, 233–242; Eucharistie und Leiden. In: III, 191–202; Über die Besuchung des Allerheiligsten (1959). In: SuG, 201–235; Sonntag, der Tag des Herrn. In: VII, 199–203; Eucharistie und alltägliches Leben. In: Ebd. 204–220; Eucharistiefeier und Sonntagspflicht (1971). In: ChdG, 248–251; Eucharistiefeier der Kirche und Sonntagspflicht der Christen. In: Fragen der Kirche heute. Hg. A. Exeler. Würzburg 1971, 35–37; Das Sonntagsgebot in der Industriegesellschaft (1979). In: XIV, 238–247; Eucharistische Anbetung. In: Schriften XVI, 300–304.

²⁵ GKJ (zuerst als: Kleines Kirchenjahr. München 1954).

der Werkrezeption als fatal erweist, wird auf diesem Gebiet zur entsetzlichen Verstümmelung: die willkürliche Ausklammerung bestimmter Sprachgattungen.

Thematisch können zunächst Arbeiten zur Bestimmung der Sakramente als ekklesiologische Grundvollzüge ins Auge gefasst werden, die in der Schrift „Kirche und Sakramente“ ihren prägnanten Ausdruck fand.²⁶ Abhandlungen und Betrachtungen zu den einzelnen Sakramenten dürfen, von seinen grundlegenden Überlegungen zur allgemeinen Sakramententheologie nicht getrennt werden.²⁷ Theologisch-systematisch hat er sich mit zwei Sakramenten in besonderer Weise näher beschäftigt. Durch den Zyklus der klassischen Traktateneinteilung in Innsbruck war ihm das Bußsakrament zugewiesen worden. Nur hier meint er auch im üblichen Sinne einen theologisch-wissenschaftlichen Beitrag geleistet zu haben. Ein Teil seines Codex ist veröffentlicht, zu zahlreichen Einzelfragen in diesem Umfeld nimmt er Stellung. Mit einem gewissen Stolz vermerkt er später, dass seine mit Poschmann geteilte These der „reconciliatur cum ecclesia“ von den Konzilsvätern rezipiert worden sei.²⁸ Für unsere Fragestellung ist die Beobachtung wichtig, dass das Sakrament in diesem Falle von der Disposition des Poenitenten mitkonstituiert wird. Rahner bedauert es, dass nur im Bußsakrament die Einheit von Geben und Empfangen reflektiert wird.²⁹ Seine Überlegungen zielen darauf ab, dass Kirche in ihrer heilsbedeutsamen Sendung nur in dieser Wechselseitigkeit vollzogen wird. An prominenter Stelle muss aber die Eucharistie genannt werden.³⁰ Nicht nur theologische Grundfragen werden behandelt, sondern in ganz umfassender Weise Einzelfragen aus und für die Praxis bearbeitet, die, wie es am Beispiel der Konzelebration und des Eucharistieverständnisses zu zeigen wäre, schon Gemeingut geworden sind.³¹ In enger Verbindung zum Sakrament des Altars sind seine Ausführungen zur

²⁶ Zunächst 1955, dann: QD 10; zur pastoraltheologischen Verortung siehe: SW 19, 148–180.198–254.

²⁷ Die Betrachtungen zu den einzelnen Sakramenten sind gesammelt in: Die siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche. München 1974 (in der Neuausgabe fehlt die Betrachtung zu einer Profess: Über die Sakramente der Kirche. Meditationen. Hg. K. Lehmann. Freiburg – Basel – Wien 1985); Glaube und Sakrament. In: XVI, 387–297; Fragen der Sakramententheologie. In: Ebd. 398–405; Taufe und Taufenerneuerung. In: Ebd. 406–417.

²⁸ Von Karl Heinz Neufeld SJ bearbeitet sind die historischen Arbeiten zum Bußsakrament teilweise gesammelt in: XI. In der Festschrift für Kardinal Ottaviani publiziert er den Beitrag: „... reconciliatur cum Ecclesia“. In: *Populus Dei. Studi in onore del Card. Alfredo Ottaviani*. Bd. I. Israel. Bd. II. *Ecclesia. Communio* 10/11. Roma 1969, 1087–1113; auch in: VIII, 447–471 (Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche; hier verweist er auf: *Lumen Gentium* 11; *Presbyterorum ordinis* 5); Zur Situation des Bußsakramentes vgl. XVI, 418–437.

²⁹ SW 19, 163.

³⁰ Dieter Koch (Die Feier des Todes. – Eine Studie zur Stellung und zur Bedeutung der Eucharistie in der Theologie Karl Rahners. Tübingen 1990 [Diss. theol.]) zeigt auf, wie stark die Eucharistie das Denken und Werk Rahners prägt. Dabei kommt er zum Ergebnis, dass bei Rahner die Nachfolge des Kreuzes und damit das eucharistische Opfer als Erinnerung an den Tod Jesu Christi vor der Taufe und der Kontinuität der Taufgnade rangiere (ebd. 250–270).

³¹ Als Aufsatz: Die vielen Messen und das eine Opfer (1949; 1951); Dogmatische Bemerkungen über die Frage der Konzelebration (1955); Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi (1955). Diese Beiträge finden sich überarbeitet von Angelus Häußling in: Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit. QD 31. Freiburg – Basel – Wien 1966. In diesem Zusammenhang sind die Vorwürfe von Pius XII. zu sehen, die er am 2.11.1954 erhoben hat (siehe: AAS 46 [1954] 313–317). Zum Verständnis dieser Begebenheit siehe: K. H. NEUFELD, Lehramtliche Mißverständnisse. Zu Schwierigkeiten Karl Rahners in Rom. In: ZKTh 111 (1989) 420–430.

priesterlichen Existenz zu lesen, die einen erstaunlichen Umfang aufweisen.³² Für die vorliegende Fragestellung sind diese Beiträge von grundlegender Bedeutung. In ihnen wird der theologische Rahmen entfaltet, in dem die verschiedenen Ausführungen und pastoralen Vorschläge, Kritiken und Einwürfe zu stehen kommen. Auch Fragen der Liturgie bekommen von diesen Koordinaten her ihren Stellenwert.

In einem Zwischenschritt soll aber zunächst die Weite seiner Beiträge geordnet werden. Zeugnisse ursprünglichen Mitvollzugs des liturgisch-sakramentalen Geschehens sind nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Ziel seiner Überlegungen. Ausgangspunkt sind die kirchlichen Vollzüge, die methodisch als phänomenologische Ebene angesehen werden können. Diese Vollzüge, damit kommen wir zur zweiten Ebene, werden in einem doppelten Licht untersucht. Rahners Theologie hat immer zwei Augen: pastorale Gegenwart und kirchlich-normative Überlieferung. Einerseits ist es die verbindliche dogmatisch-lehramtliche Vorgabe, wie sie in der Schultheologie als Eckdaten theologischer Reflexion tradiert worden sind. Andererseits sind es die pastoralen Anforderungen, die nach seiner Einschätzung von einer epochalen Kehre gekennzeichnet werden. Diese Herausforderung verlangt eine ursprüngliche Integration im Licht der Schrift, die er nicht primär historisch-kritisch, sondern pastoral-existentiell befragt. Das Ziel seiner Überlegungen stellt wieder eine Ermöglichung des existentiellen Vollzugs des in der Liturgie zugesagten Heilsgeschehens dar. Alle methodischen und philosophisch-hermeneutischen Überlegungen sind in diesem Rahmen zu sehen. Sie werden je nach Brauchbarkeit und Dienstbarkeit angewendet und lassen sich daher nicht auf eine reduzieren. Dass Rahners Vorschläge aber nicht einfach spontan und willkürlich sind, zeigt sich an seinen theologisch-thematischen Grundoptionen.

2.4 *Das theologische Koordinatensystem: Der universale Heilswille Gottes für die ganze Welt berührt uns in seiner eschatologischen Endgültigkeit in Christus und der Kirche.*

Werden die theologischen Implikationen der genannten Beiträge systematisch geordnet, so stellt sich heraus, dass eine im Sakramentsbegriff reflektierte Ekklesiologie und Christologie die maßgebliche Struktur bilden. Die eschatologische Präsenz der Heilstat Gottes in Christus und Kirche bedingen sich wechselseitig.³³ Welt und Geschichte sind durch den

³² Priesterliche Existenz (1942). In: III, 285–312; Priester und Dichter (1956). In: Schriften III, 349–378. Eine Reihe verstreut veröffentlichter Texte sind gesammelt in: Knechte Christi. Meditationen zum Priestertum. Freiburg 1965; Einübung priesterlicher Existenz. Freiburg 1970; Dogmatische Grundlagen des priesterlichen Selbstverständnisses. In: Mitten in dieser Welt. 82. Deutscher Katholikentag in Essen 1968. Paderborn 1968, 96–115; Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums (1969). In: IX, 366–372; Theologische Reflexionen zum Priesterbild von heute und morgen (1969). In: IX, 373–394. Wie sehr sich bei Rahner dogmatische Reflexion mit pastoraler Verantwortung verbindet, die von einem zutiefst existentiellen Engagement getragen ist, zeigt ein Interview mit stark autobiographischer Selbstäußerung: „Ich bin Priester und Theologe, und damit hat’s sich“ (1982). In: Karl Rahner im Gespräch. Bd. 2. Hg. P. Imhof – H. Biallowons. München 1983, 266–269. Auf die Frage, welche Laudatio ihm die liebste wäre, antwortet er: „Ich bin Priester und Theologe, und damit hat sich’s, nicht wahr? Das sind die wirklichen Bezeichnungen, die etwas sagen“ (ebd. 267).

³³ Die theologischen Grundoptionen können hier nicht ausführlich am Textmaterial entfaltet werden. Sie stützen sich im wesentlichen auf die Werkentwicklung bis 1954 (siehe hierzu: Schmolly [Anm. 21]). Für eine systematische Rekonstruktion ist dabei der Gnadentraktat grundlegend (De Gratia Christi. Oenipontane 1937/38, ³1951; ⁵1959). Zusammengefasst wird die erste systematische

universalen Heilswillen Gottes, der uns in Christus und der Kirche berührt, nicht nur auf ein übernatürliches Ziel hingeeordnet, in Christus ist dieses Ziel bereits innergeschichtlich eingestiftet und grundsätzlich siegreich realisiert. Das erste Ziel des Heilswillen Gottes ist aber die Menschheit als ganze. In diese konsekrierte Menschheit hinein ist als Heilmittel und als Heilsfrucht die Kirche gestiftet. In all ihrem Tun hat die Kirche diesem universalen und wirkmächtigen Heilswillen zu dienen. Sie ist Grundsakrament.³⁴ Auch als gefallene Schöpfung bleibt die gesamte Welt und jeder Einzelne unter dem verpflichtenden Anruf Gottes, der sich seiner Welt im Menschen zur unmittelbaren Lebensteilhabe mitteilt. Die Objektivität der Treue Gottes zu seinem Heilswillen ist jedem möglichen Freiheitsvollzug des Menschen vor-gegeben. Das Wesen der Kirche als Sakrament, „als der eschatologisch endgültigen und unwiderruflichen Präsenz der Gnade Gottes in der Welt“³⁵, führt nicht nur zur „Objektivität der Wirksamkeit der Sakramente“, sondern auch zur Aufgabe der Kirche, deren Fruchtbarkeit in hoher Verantwortung je neu in der Geschichte zu gestalten. Nur von einem strengen Sakramentsbegriff her sind Rahners Beiträge zur Liturgie her einzuordnen. Nur von dieser radikalen Vermittlung von Gnadengabe Gottes und Kirche werden seine „kirchenkritischen“ Beiträge verständlich. Die innere Konvergenz von Schöpfungs- und Heilsplan führt zu einem geschichtlichen Handeln Gottes, in dem er in der Geschichte auf dramatische Weise Ablehnung und Annahme seiner Selbstzusage durch den freien Menschen „beantwortet“. Damit ist grundsätzlich alle Wirklichkeit unter ein theologisches Apriori gestellt: „Christus und seine Offenbarung bringen trotz ihrer Neuheit das Übernatürliche, zeitlich gesehen, nicht erst in die Welt, wenn auch alles Übernatürliche von ihm abhängt“.³⁶

Phase in der Einleitung zum Aufsatz „Theos im Neuen Testament“, die in der ursprünglichen Fassung fehlt (früher: Schriften zur Theologie. Bd. I. Einsiedeln 1954, 91–167, hier 91–103; heute in: SW 4, 346–403, hier 346–359).

³⁴ Es ist bei Rahner kein durchgängig einheitlicher Sprachgebrauch festzustellen. Erst in der zweiten Auflage des „Handbuchs der Pastoraltheologie“ liegt dieser fest. Der Begriff „Ursakrament“ bleibt für Christus reserviert. „Grundsakrament“ in unaufhebbarer Einheit mit Christus wird die Kirche genannt (siehe: SW 19, 63–66; vgl. hierzu: K. H. NEUFELD, Editionsbericht. In: Ebd. XXV–XXXV, hier XXXI).

³⁵ SW 19, 162. Die universale Gnadenzusage Gottes an die Welt verdichtet sich in der Kirche und in ihrem sakramentalen Vollzug. Zwei Kernaussagen: „Die Kirche ist nun die Fortsetzung, das Gegenwärtigbleiben dieser eschatologischen Präsenz des siegreichen und endgültig in die Welt eingestifteten Gnadenwillens Gottes in Christus“ (QD 10, 17). „Insofern ist die Kirche als geschichtliches Zeigen der siegreichen Gnade nur dann im höchsten Akt des Vollzugs des eigenen Wesens da, wenn sich die Gnade als in diesem Sinn siegreiche begibt, und zwar so, dass sie geschichtlich erscheint und zugleich sich wirklich als Heil des einzelnen ereignet. Das aber geschieht in den Sakramenten“ (ebd. 69). Darauf folgt: „Somit bedeutet opus operatum die eindeutige, bleibend, von Gott unwiderruflich gemachte und als solche erkennbare, geschichtlich greifbare Zusage der Gnade an den einzelnen Menschen durch den Gott des neuen und eschatologischen Bundes“ (ebd. 30). Wie fremd auch den Schülern die ursprüngliche Vermittlung von Christologie und Ekklesiologie in bleibender Differenz ist, zeigt Herbert Vorgrimler: „Die evangelische Sorge ist absolut ernst zu nehmen, daß die fundamentale Differenz zwischen Gott und der Kirche nicht verwischt, daß Gottes absolute Souveränität nicht durch einen neuen kirchlich-sakramentalen Triumphalismus verdunkelt wird. Gott und Kirche werden bei Rahner manchmal in gefährliche Nähe zueinander gebracht“ (Sakramententheologie. Düsseldorf ²1990 [Leitfaden Theologie 17] 54). Es wird sich zeigen, dass Rahner das gesamte kirchliche Tun unter das Gericht Gottes stellt. Daher bedeutet Nähe und Gegenwart Gottes in der Kirche nicht Triumphalismus, sondern Ernst.

³⁶ SW 4, 348.

Die geschichtliche Offenbarung ist von vornherein auf die innere Finalität oder Entelechie der Welt in Christus angelegt. Schöpfungshandeln und Inkarnation des Wortes Gottes sind keine unabhängige Bestimmungen, sondern liegen in der einen Dynamik der Selbstmitteilung Gottes in Liebe und Wahrheit. Rahners Transzendentaltheologie thematisiert diese aller Wirklichkeit und dem menschlichen Handeln vorgegebene Tun Gottes als Bedingung der Möglichkeit aller Vollzüge, sowohl in ihrem Wovonher als auch in ihrem Woraufhin. Dass Heilsvorgang und Wort unterschieden werden können, und quoad nos in unterschiedlicher Weise die eine Realität der Heilsgeschichte stiften, darf nicht übersehen lassen, dass alle Heilstaten Gottes eine innere Teleologie auf Christus hin besitzen. „Die zentrale und gerade darum von allen früheren unterschiedene, endgültige Heilstat Gottes ist Inkarnation, Kreuz und Auferstehung als eine innere Einheit, in denen Gott endgültig und radikal sich der Welt mitgeteilt hat, in denen er wirklich gekommen ist“³⁷. Diese eschatologische Endgültigkeit ist der Kirche und ihren Selbstvollzügen, den Sakramenten, eingestiftet. Grundvollzüge werden sie deshalb genannt, weil in ihnen die Sendung der Kirche im Heilsplan Gottes in der Welt und auf die Lebensgeschichte des Einzelnen hin vermittelt wird. Mag der Begriff des Sakraments als Selbstvollzug der Kirche vor allem in der ökumenischen Debatte Kontroversen auslösen, so sollte nicht übersehen werden, dass hiermit die Gesamtkirche ganz in den Heildienst Christi an der Welt hineingenommen ist, die selbst ihr Scheitern und ihre Niederlage nüchtern und gelassen anzunehmen hat, und in allem Gott an seinem Geschöpf in Freiheit handeln lassen muss.

Den Sakramenten eignet deswegen eine objektive Zusage Gottes. Als exhibitives Wort³⁸ setzen sie die angesagte Wirklichkeit selber in der Zusage an den Menschen präsent. Grundvollzüge sind die Sakramente aber sowohl als gespendete wie auch als empfangene. In der gemeinsamen Intention, im Geben und Empfangen bilden sie den Selbstvollzug der Kirche. Die objektiv-wirksame Selbstzusage der Gnade Gottes im Sakrament bedeutet nicht, dass die Gnade auch kirchlich verwaltet werden könnte. Erstens ist der Heilswille Gottes und die Zusage seiner Gnade allem kirchlichen Tun immer schon voraus. Kirche setzt die Gnade nicht in einer gnadenlosen Welt präsent. Andererseits stehen auch die Kirche und die Glaubenden vor dem Geheimnis Gottes und seinem souveränen Handeln in der Welt, die es unmöglich werden lässt, zwischen der eschatologischen Gültigkeit des bleibenden Wesens der Kirche und des je aktuellen Selbstvollzugs einen adäquaten Ausgleich zu bestimmen. Die Heiligung der Kirche durch ihren Herrn nimmt sie vom Gericht nicht aus. Daher muss zwischen Fruchtbarkeit und Gültigkeit unterschieden werden:

„Der letzte theologische Grund dieser Unterschiedenheit zwischen Gültigkeit und Fruchtbarkeit ist einerseits der Umstand, daß bei Mündigen Gnade als faktisch heiligende sich nur im Modus der Freiheit den Menschen erreichen kann, und andererseits der Umstand, daß diese Freiheit selbst einer letzten Beurteilung vor dem Anbruch des Gerichtes Gottes, das allein alles offenbart, entzogen bleiben muß und der einzelne Mensch auch nicht durch ein sakramentales Geschehen sich eindeutig die indefektable Heiligkeit der Kirche als seine eigene sich zusprechen darf, sondern der in Furcht und Zittern pilgernde Menschen bleiben muß, der alles dem Gericht Gottes überläßt“³⁹.

Die Präsenz Gottes und Christi in der Kirche führt daher nach Rahner nicht zum Triumphalismus, sondern zur höheren Verantwortung vor dem Gericht Gottes, die sich in radikaler Selbst- und Kirchenkritik heute schon dadurch in die Pflicht genommen sieht, als ihr die

³⁷ Ebd. 353.

³⁸ Siehe: E. JÜNGEL – K. RAHNER: Was ist ein Sakrament? Freiburg 1971 (in: X, 377–391).

³⁹ QD 10, 88.

Aufgabe zukommt, die Fruchtbarkeit der Gnadengabe Gottes individuell und gesellschaftlich zu ermöglichen.

2.4 Weitere liturgisch bedeutsame Einzelfragen

Den ältesten Beitrag Rahners zur liturgischen Debatte findet sich im Kontext des sogenannten „Wiener Memorandums“⁴⁰. Nicht nur hier müssen die Ausführungen zur Mysterientheologie von Odo Casel immer als Teamarbeit gewertet werden, auch die Replik lässt sich nicht eindeutig als Text Rahners im engeren Sinne auslegen.⁴¹ Die Antwort bringt die Hochschätzung für die Arbeit von Maria Laach zum Ausdruck, weil die Autoren mit seinen Grundanliegen nicht nur einverstanden sind, sondern diese ausdrücklich mittragen.⁴² Die Kritik richtet sich zunächst gegen die Bevorzugung der Väter in Ablehnung des „Scholastischen“ und der aristotelisch-scholastischen Metaphysik. Die Unausweichlichkeit der Metaphysik⁴³ und die Normativität der verpflichtenden Lehre der Kirche, die eine entscheidende nachpatristische Sprach- und Themenerweiterung erlebt hat, sprechen gegen solche Einschränkungen. Aber auch die scholastischen Vertiefungen zu Themen, die Casel ein Herzensanliegen sind, verlangen eine Weitung des Horizonts. Die deutlichste Kritik wird aber dort geäußert, wo Casel Koepgen positiv zitiert, und mit der Abwertung des nachpatristischen Denkens zu einer Abwertung des rationalen, logischen, begrifflichen Denkens zu gelangen scheint.⁴⁴ Für Rahner wird es nicht nur unmöglich sein, eine Epoche der Theologie vollständig abzuwerten, auch bleibt er stets ein Vertreter einer rationalen Theologie, die sich von Praxis und intellektuellen Herausforderungen in Anspruch nehmen lässt.

Im kleinen theologischen Wörterbuch, das trotz der Doppelautorenschaft für unser Anliegen von einiger Bedeutung ist, wird zwischen Kult und Liturgie⁴⁵ unterschieden. Stark von der Enzyklika „*Mediator Dei*“ (1947) von Pius XII. geprägt, meint Liturgie hier den ganzen amtlichen Gottesdienst der Kirche als des mystischen Leibes Christi. In ihm ereignet sich in Anamnese und dramatischer Symbolik Gottes Heilstat an uns. Im Unterschied hierzu stellt

⁴⁰ Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943). In: SW 4, Hörer des Wortes, 497–556. Hierzu siehe: A. RAFFELT, Editionsbericht. In: Ebd. XIII–XXXVIII, hier XXV–XXX.

⁴¹ Zu den Ausstellungen Odo Casels zum Wiener Memorandum über „Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum“. In: Ebd. 557–574. Der Text wird Karl Rahner zugeschrieben von: T. MAAS-EWERD, Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ: Disput über das Wiener Memorandum „Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum“. In: ALW 28 (1986) 193–234, hier 210–230. Als ungesichert sieht ihn an: A. RAFFELT (s. Anm. 40) XXXf.

⁴² Die Kritik ist unter Freunden, „weil wir uns darum mit den letzten Absichten der Laacher Theologie verbunden wissen“ (SW 4, 558).

⁴³ „... man arbeitet auch dann ebenso mit einer Metaphysik, nur ist sie unreflex und darum unkontrolliert und umso gefährlicher“ (SW 4, 559).

⁴⁴ Ebd. 571. Es ist hier nicht die Frage zu beantworten, ob die Gegenkritik Casel hinreichend verstanden hat. Zur Auseinandersetzung mit Georg Koepgen siehe: Gnosis des Christentums. In: SW 4, 324–336.

⁴⁵ K. RAHNER – H. VORGRIMLER, Kleines theologisches Wörterbuch. Freiburg i. Br. ¹¹1978, 248 (Kult). 263f (Liturgie; in wesentlichen Aussagen übernommen in: SW 19, 149–151). Beide Artikel sind in der 11. Auflage in ihren pastoralen Ausführungen verändert. Diese Auflage wurde durch Beiträge von Kuno Füssel erweitert. Die Überarbeitung im einzelnen können noch nicht einer bestimmten Person zugeschrieben werden.

der Kult als Anbetung, Lob, Danksagung und Bitte die Antwort des Menschen und des Gottesvolkes dar. Er ist in seinen Grundgestalten wesentlich Anamnese und Bekenntnis der eschatologischen Hoffnung. Da die Selbstvollzüge der Kirche nicht nur im Kult bestehen, sondern in der Praxis der Liebe wurzeln, gilt die Kultkritik der Propheten auch der Kirche selbst.⁴⁶ „Alle Sakramente mögen einen kultischen Aspekt haben: sie sind aber doch primär Taten Gottes am Menschen, nicht aber kultische Handlungen des Menschen auf Gott hin“⁴⁷.

Noch kaum ausgeschöpft dürfte auch sein grundlegender Artikel zur Theologie des Symbols sein, dessen Bedeutung für sein Gesamtwerk kaum überschätzt werden kann. Zu erwähnen sind auch Beiträge zu Hören und Sehen, einer Theologie des Bildes, sowie kleinere Splitter zum Kirchenbau und Kirchenmusik.⁴⁸

3. Liturgie der Welt als Erscheinung der göttlichen Liturgie der Heilsgeschichte

In einem einzigen, kleineren Beitrag aus der letzten Schaffensperiode hat sich Karl Rahner ausdrücklich zu unserem Thema geäußert.⁴⁹ Die Verknüpfung von werkgeschichtlicher und systematischer Interpretation bewährt sich auch an diesem Aufsatz, dessen Rahmen der Gnadentheologie bestimmt wird.⁵⁰ Das Verhältnis Gottes zur Welt und zur Geschichte ist für eine Theologie des Gottesdienstes entscheidend. Wird die Gnade von außen in eine sonst profane, das heißt gnadenlose Welt hineinvermittelt, oder ist die Wirklichkeit im vornherein umfasst und durchdrungen von der Gnade der göttlichen Selbstmitteilung? Die letzte Option, die Rahners Werk prägt, darf nicht als mechanischer Zwang verstanden werden, sondern ist als doppelte Freiheitsgeschichte des Menschen und Gottes zu lesen. Weltgeschichte ist zutiefst Gottesgeschichte. Damit werden die verschiedenen Aspekte der ersten Option nicht einfach verworfen. Vor allem für das Verständnis der Wirksamkeit der Sakramente sind deren Wirkursächlichkeitsanalysen von Bedeutung.

Weil Rahner das Handeln Gottes an der Welt, das aller Wirklichkeit vor-gegeben bleibt, mit dem Begriff „Liturgie der Welt“ ausdrückt, kann er sagen: „die Liturgie der Kirche ist die zeichenhafte Darstellung der Liturgie der Welt“⁵¹. Deswegen heißt es programmatisch:

⁴⁶ Ebd. 11.A., 248.

⁴⁷ SW 19, 149.

⁴⁸ Zur Theologie der religiösen Bedeutung des Bildes (1983). In: XVI, 348–363; Vom Sehen und Hören. Fragment einer Betrachtung (1965). In: GdEl, 159–165; Kirche bauen. In: Festschrift zur Weihe der Kirche Heilige Familie in Kirchhellen-Grafenwald am 14.11.1971. Kirchhellen-Grafenwald 1971, 9–17; Wort und Musik im Raum der Kirche. In: Der große Entschluß 17 (Wien 1961) 34–36.

⁴⁹ Zur Theologie des Gottesdienstes (1979). In: XIV, 227–237.

⁵⁰ Es ist daher nicht nachzuvollziehen, dass die erkenntnismetaphysischen Ausführungen von „Geist in Welt“, dessen theologischer Ort nicht näher bestimmt wird, für die Beiträge zur Liturgie Voraussetzungen seien (so bei: M. SKELLY, The Liturgy of the World and the Liturgy of the Church. Karl Rahner's Idea of Worship. In: Worship 63 [1989] 112–132; DERS., The liturgy of the World. Karl Rahner's theology of worship. Collegeville 1991).

⁵¹ XIV, 232f. Es wäre eine Untersuchung wert, ob und wie diese Vorstellung von den griechischen Kirchenvätern, insbesondere von der kosmischen Liturgie Maximus Confessors beeinflusst sei. Rahner kennt die frühen Arbeiten von Balthasars (Rez.: H. U. v. BALTHASAR, „Die Gnostischen Centurien“ des Maximus Confessor [1941]; DERS., Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner [1941]. In: ZKTh 66 [1942] 153–155. Auf eine tiefe Verwandtschaft in der Christologie hat aufmerksam gemacht: H. STICKELBERGER, Freisetzende Einheit. Über ein christologisches Grundaxiom bei Maximus Confessor und Karl Rahner. In: Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Con-

„Es geschieht darum in solchem Gottesdienst nicht etwas, was sonst in der Welt nicht geschieht oder bleibend geschehen ist, sondern es wird ausdrücklich gefeiert, ausgesagt und angenommen, was in der Welt immer und überall geschieht oder für immer und überall geschehen ist. Dieser kirchliche Gottesdienst ist nicht darum wichtig und bedeutungsvoll, weil in ihm geschieht, was sonst nicht geschähe, sondern weil in ihm präsent und ausdrücklich gegeben ist, was die Welt wichtig macht, da sie überall gesegnet ist durch die Gnade, durch Glaube, Hoffnung und Liebe und in ihr sich das Kreuz Christi ereignet hat, das Höhepunkt ihrer begnadeten Geschichte und Höhepunkt der geschichtlichen Ausdrücklichkeit dieser Gnadengeschichte ist.“⁵²

Daher muss jemand etwas von dieser Geschichte zuvor erfahren haben, um angemessen und nicht in einem bloßen Ritualismus, wie die Opferhandlung eines vedischen Priesters, zu verweilen. Daher ist eine Mystik des Alltags die notwendige Voraussetzung für ein Verständnis des kirchlichen Gottesdienstes, in dem ausgedrückt und angenommen wird, was sich immer und überall im alltäglichen Vollzug des Lebens ereignet. Der kirchliche Gottesdienst ist nicht „göttliche Liturgie in der Welt, . . . sondern . . . die göttliche Liturgie der Welt, als Erscheinung der göttlichen Liturgie, die mit der Heilsgeschichte identisch ist“.⁵³ Um seine Perspektiven abschließend zu systematisieren und zu werten, scheint es hilfreich, sich an die klassische Unterscheidung in der Sakramentenlehre zu erinnern, die zwischen gültig, wirksam und fruchtbar unterschieden hat. Unter der Voraussetzung der Gültigkeit, und in der nachdrücklichen, ja vehementen Betonung der Wirksamkeit der kirchlichen Sakramente, hat Karl Rahner seine Bemühen ganz auf die Fruchtbarkeit, das heißt die existentielle Annahme und Verwirklichung im eigenen Leben, konzentriert.⁵⁴

3.1 *Das Formalobjekt der Beiträge Rahners zur Fragestellung: die fundamental-theologisch-dogmatische Perspektive in existentiell-soteriologischer Absicht*

Die Perspektive, mit der Rahner liturgische Fragestellungen behandelt, kann als existentiell-soteriologisch im Rahmen der Gnadentheologie beschrieben werden. Eine Theologie des Gottesdienstes muss im Rahmen einer Gnadentheologie entwickelt werden, die zunächst nach dem allem kirchlichen Tun vorausgehenden Handeln Gottes in der menschlichen Geschichte fragt, und daher grundsätzlich eine Vorstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt auszuarbeiten hat. In diesem Rahmen wird für ihn zur maßgeblichen Frage, wo und in welchen Kontexten der Mensch der Gnade als göttlicher Selbstmitteilung so begegnet, dass sich in dieser Begegnung Heil ereignet. Dieser existentiell-soteriologische Aspekt ist so dominierend, dass er ästhetische, symbolische, ekklesiologisch-gesellschaftliche und rituelle Aspekte nennt, aber nicht wirklich ausdrücklich behandelt. Deswegen lautet die Maxi-

fesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980. Hg. F. Heinzer – C. Schönborn. Freiburg/Schweiz 1982, 375–384.

⁵² Ebd. 234.

⁵³ Ebd. 237.

⁵⁴ Zur hier verwendeten Begrifflichkeit ist zu sagen: Die Wirksamkeit bezieht sich auf die Gnaden-zusage im Sakrament an den Einzelnen, das objektiv gegeben ist, und von sich her, nicht durch die Qualität des Spenders, nicht in Frage steht. Damit wird ausgedrückt, dass Gott selber die Gnade gibt, und der eigentliche Spender des Sakraments Christus ist. Die Gültigkeit bezieht sich auf die formale Regelung durch die Kirche, die die Frage der kirchlichen Intention umfasst. Die Fruchtbarkeit hängt vom entsprechenden Freiheitsvollzug, auch dem inneren Vollzug des Empfängers ab. Dieses Moment verlangt einerseits eine zeitgemäße Gestaltung und Ermöglichung des Heilshandelns der Kirche, wie sie Rahner in seinen pastoraltheologischen Schriften und prophetischen Zwischenrufen eingebracht hat. Andererseits aber auch den existentiellen Mitvollzug des Einzelnen.

me, „dass alles liturgisch ‚objektive‘ Tun erst sein Ziel erreicht, wo es in individueller, personaler Frömmigkeit ankommt (also in ‚Kontemplation‘, die hier nicht platonisch, sondern biblisch-pneumatisch zu verstehen ist, in personaler Kommunikation und Liebe, in der Tat des Lebens, die selber die ‚objektivste‘ Verherrlichung Gottes sind)“⁵⁵. Diese Ebene aber bezeichnet gerade das Ziel des Exerzitienprozesses, wie Rahner ihn versteht.⁵⁶

3.2 *Der Vorrang der ungeschaffenen Gnade und die sekundäre Notwendigkeit der zeichenhaften Vermittlung: Die Tat Gottes in Jesus Christus geht im Heiligen Geist allen unseren Handlungen voraus.*

Im eben genannten Aufsatz entwickelt er zwei idealtypische Vorstellungsmodelle. Das erste geht von einem punktförmig in der Geschichte sich ereignenden gnädigen Handeln Gottes in einer zunächst profan konstituierten Welt aus. Gnade wird am Modell der „aktuellen Gnade“ entwickelt, die Sakramente können als gnadenvermittelnde Kausalität deutlich herausgestellt werden. Dieses Modell arbeitet stark mit einer „von außen“ kommenden Vorstellung, die am Beispiel der Kindertaufe besonders deutlich wird. Dieses Modell kann die Ungeschuldetheit und unberechenbare Geschichtlichkeit der Gnade, sowie die Gnadenursächlichkeit der Sakramente überzeugend herausarbeiten. Die Optionen des zweiten Modells, das Rahners Theologie in Kurzform enthält, wurden bereits dargelegt und die Konsequenzen für eine Theologie des Gottesdienstes entfaltet. Daraus ergibt sich, wie gezeigt, die mystagogische Aufgabe als Vorbereitung für den Gottesdienst. Wie aber zeigt sich nun die Fruchtbarkeit der gottesdienstlichen Handlungen im menschlichen Leben?

3.3 *Das Kriterium: Theologie des Martyriums, Eucharistie im Leben, oder das Bild von Radium und Pechblende*

Dem aufmerksamen Leser entgeht bei vielen, typischen Theologumena Rahners nicht, besonders und herausragend bei der Rede vom „anonymen Christen“, dass sein Werk tief von einer hintergründigen Orientierung an einer Theologie des Martyriums geprägt ist. Im Martyrium, „das unübertreffliche Ereignis des Christseins und auch der höchste Selbstvollzug der Kirche“⁵⁷ ist, kommt die Grundbestimmung des christlichen Lebens, als „Verlängerung und Auslegung des Lebens Christi“⁵⁸ am eindrucklichsten zum Ausdruck. Diese Grundbestimmung wird bei Rahner übertragen auf den existentiellen Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe.

⁵⁵ SW 19, 202.

⁵⁶ „Im Normalfall wird z. B. eine gemeinsame Liturgie – so sehr sie ihren eigenen Sinn und ihre Bedeutung und Unaufgebarkeit hat – jene letzte Radikalität der Gottesbegegnung unmittelbar in sich selbst nicht erreichen können, auf die Ignatius hinzielt. Ich gebe gerne Ausnahmen zu, aber wenn man ehrlich und vernünftig ist, wird man sehen müssen, dass ein Benediktiner, der im Chor darauf achten muß, den Choral richtig zu singen, und der an eine bestimmte Wortfolge gebunden ist, jene letzte radikale, nackte, alle Vermittlungen noch einmal übersteigende Unmittelbarkeit zu Gott nicht haben kann, auf die Ignatius hinzielt. Damit will ich nicht sagen, dass eine solche gemeinsame Liturgie nichts Sinnvolles oder Richtiges wäre oder nicht unerlässlich sei. Sie kann Vorbereitung und Ausklang für eine mystische Erfahrung Gottes sein, die als solche aber gewöhnlich in der Liturgie nicht vollzogen werden kann, auf die aber umgekehrt Ignatius in seinen Exerzitien hinzielt“ (RiG II, 40).

⁵⁷ GaF, 105.

⁵⁸ „Nostra vita supernaturalis est prolongatio et explicatio vitae Christi“ (De Gratia Christi. Innsbruck [Ts.] 1959, 21).

Daher können diese Vollzüge zum radikalen Kriterium allen kirchlichen Tuns werden, wie er am Schluss seiner Festrede zum Abschluss des Konzils formulierte:

„Endlich – und das ist vielleicht das Letzte und Wichtigste: alles Kirchliche, also alles Institutionelle, Rechtliche, Sakramentale, alles Wort, aller Betrieb in der Kirche und also auch alle Reform von all diesem Kirchlichen ist im letzten Verstand und in der letzten Absicht, so es sich nur selber richtig begreift und sich nicht selbst vergötzt, reiner *Dienst*, bloße Hilfestellung, für etwas ganz anderes, etwas ganz Einfaches und so gerade unbegreiflich Schweres und Seliges zumal: für Glaube, Hoffnung und Liebe in den Herzen aller Menschen. Es ist hier, um ein recht profanes Beispiel zu beschwören, wie bei der Gewinnung von Radium. Man muß eine Tonne Pechblende schürfen, um 0,14 Gramm Radium zu gewinnen, und doch lohnt es sich. Alles kirchliche Tun als solches in Regieren, Reden, Theologisieren, Reformieren, in Unterricht und in Selbstbehauptung inmitten der heutigen Gesellschaft ist mit all dem riesigen Apparat, Aufwand und Betrieb, die dabei unvermeidlich sind, nur so etwas wie die Förderung von ungeheuren Mengen Pechblende, *damit* in *unseren* Herzen – und da letztlich allein – ein klein wenig Radium von Glaube, Hoffnung und Liebe gewonnen werde. . . . Alle subtile Theologie, alles Dogma, alles Kirchenrecht, alle Anpassung und alles Nein der Kirche, alle Institution, alles Amt und alle seine Vollmacht, alle heilige Liturgie und alle mutige Mission haben nur das einzige Ziel: Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott und den Menschen. Alle anderen Pläne und Taten der Kirche aber würden absurd und pervers, wollten sie sich dieser Aufgabe entziehen und allein sich selbst suchen. Auch ein Konzil sucht das Herz, das glaubend, hoffend und liebend sich loslässt und sich dem Geheimnis Gottes übergibt. Sonst wäre es ein greuliches Theater und eine Selbstvergötzung des Menschen oder der Kirche. Auch über einem Konzil müssen die Worte stehen: Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe . . . diese drei, das Größte aber ist die Liebe . . . Wenn die Kirche in den nächsten Jahrzehnten besser regiert, schöner liturgisch handeln würde, wenn tiefsinnigere Theologie, klareres Recht, größerer gesellschaftlicher Einfluss erwachsen würde, aber eben nicht mehr Glaube, Hoffnung und Liebe, dann wäre doch alles umsonst. Man würde Halden von Pechblenden auftürmen – und doch kein Radium gewinnen. Es liegt aber an uns, an *jedem* von uns, an *jedem* in der Alltäglichkeit des Lebens und in der letzten einsamen Entscheidung des Gewissens, *diesen* Sinn des Konzils aus Gottes Gnade allein in der königlichen Freiheit der Kinder Gottes zu tun“.⁵⁹

4. Ein Resümee

Bis in die Theologie des Gottesdienstes hinein ist die jesuitisch-ignatianische Prägung Rahners zu merken. Zunächst kann festgestellt werden, dass Rahner der spirituellen Frömmigkeitserziehung seiner Prägejahre in der liturgischen Praxis treu bleibt. Der Jesuitenorden kennt ja kein gemeinsames Chorgebet als verpflichtendes Element seiner Gemeinschaft.⁶⁰ Und in der Beurteilung des Beitrags Rahners muss die Frage erwogen werden, wie die Exerzitien des Ignatius, deren Prägung für Rahner in der jüngsten Forschung bis ins Detail nachgewiesen worden ist⁶¹, von der Liturgiewissenschaft eingeschätzt werden.

Pieper hat die Begebenheit den wilden 60er Jahren zugeschrieben. Liturgisch war Rahner aber nie ein „Wilder“. Vielmehr ist auch bei ihm schon unmittelbar nach dem Konzil eine harte Kritik an den liturgischen „Experimenten“ festzustellen:

„Die Zeit ihres Triumphes in der Kirche ist für die Liturgie zugleich die Zeit ihrer radikalen Infra-gestellung geworden. Ja, man kann da und dort in der Kirche den Eindruck haben, als werde die amtlich sanktionierte Befreiung der Liturgie zu größerer Lebendigkeit und innerer Neugestaltung

⁵⁹ Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Herkulesaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965. Freiburg – Basel – Wien 1966, 23.24.25.

⁶⁰ Indirekt führt Rahner dieses Argument an: „Es gibt solche, die über die gemeinsame Eucharistiefeier hinaus so gut wie keine gemeinsamen liturgischen Gebetszeiten haben, in denen (empirisch betrachtet) sogar fast ‚individualistisch‘ jeder für sich allein betet“ (GaF, 112).

⁶¹ Vgl. ZAHLAUER (s. Anm. 14).

schon jetzt benutzt zu einer Entsakralisierung bis an den Rand eines Selbstmordes der Liturgie, zur Gestaltung einer Liturgie, die nur noch eine säkularisierte Zwischenmenschlichkeit in Erscheinung bringt, bis man die Überflüssigkeit einer solchen zusätzlichen Erscheinung auch noch begriffen hat.⁶²

Diese Gefahr besteht nicht in sich, sondern ist Ausdruck einer grundsätzlicheren Gefahr, „der Gefahr des Verlustes einer personalen Beziehung zu Gott im Gebet überhaupt“⁶³. Dieser Gefahr kann aber durch offiziell-amtliche Höherwertung der Liturgie nicht nur nicht beigegeben werden, ja, Rahner stellt sich die Frage, ob durch eine scheinbare Abwertung des privaten Gebetes, dieser Gefahr nicht vielmehr Vorschub geleistet werde: „Die eigentliche Bedrohung des persönlichen, ‚privaten‘ Betens kommt natürlich nicht von der Liturgie, auch wenn eine indiskrete und letztlich untheologische Empfehlung des liturgischen Gebetes eine zusätzliche Gefahr für das private Gebet bedeutet. Die eigentliche Gefahr ist dem liturgischen und dem privaten Gebet gemeinsam: der scheinbare oder wirkliche Schwund religiöser Erfahrung, des Mutes des Glaubens, dass man betend das abgründige Geheimnis unseres Daseins anrufen könne und darin nicht bloß eine Projektion des Menschen selbst und seiner Bedürfnisse geschehe“⁶⁴. Hier stellt sich aber die Frage, ob Rahner nicht in der Ausbildungstradition seiner Generation das gemeinschaftliche Element, und damit auch der liturgische Vollzug, in seiner Reflexion unterschätzt hat. Müsste die Mystagogie nicht auf die sakramentale Feier hin entwickelt werden? Festgehalten werden kann, dass in den verschiedenen Sammlungen Gottes- und Gnadenerfahrungen ausdrücklich liturgische Vollzüge und Praktik, so weit ich sehe, nicht erwähnt werden.⁶⁵

Beruht seine Betonung des existentiellen Nachvollzuges nicht bereits auf einer selbstverständlichen Praxis, deren Bedeutung wieder in einer Zeit ausdrücklicher werden muss, die solche Übungen nicht mehr pflegt? Kann aber eine solche Praxis vom Einzelnen allein getragen werden, oder bedarf es nicht einer gemeinschaftlichen Praxis, die sich gegenseitig stärkt und trägt? Wäre es nicht möglich, auch auf dem Hintergrund der Erkenntnistheorie Rahners, die Liturgie als gemeinschaftlich vollzogene „*conversio ad phantasma vitae Christi*“ zu verstehen? Damit wäre die primäre Bedeutung der Realisierung der zugesprochenen und angebotenen Gnade, die aufgrund der Schicksalsgemeinschaft aller Menschen bereits am Wirken ist, „*quoad nos*“ eingeholt.

Es müsste auch gefragt werden, ob nicht einige Aspekte des liturgischen Vollzuges bei Rahner weniger Aufmerksamkeit hervorrufen, die von sich aus nach einer gemeinschaftlichen Form rufen: Dank, Feier und Lobpreis. Denn in diesen Antworten des Menschen, die dem existentiellen Nachvollzug entspringen, trägt der Einzelne seine persönliche Heilsgeschichte wieder in die Gemeinschaft der Glaubenden hinein. Das Offenbarungsgeschehen kann daher von einer doppelten Bewegung her gesehen werden. Der Selbstmitteilung Gottes in der Welt entspricht nicht nur die Selbsttranszendenz der Welt in Gott, sondern die geschichtliche Äußerung der realisierten Gnade in existentiellem Vollzug als Hingabe an den Nächsten und in der Feier als geschichtlicher Vorwegnahme der eschatologischen Vollendung inmitten unserer Todeslandschaften. Die göttliche Liturgie der Welt ruft die Liturgie der Erlösten und Befreiten hervor. Die Liturgie der Kirche ist das exhibitiv Zeichen der

⁶² GaF, 101.

⁶³ Ebd. 102. Dieser Entsakralisierung ist mit einer Verstärkung der amtlich-institutionellen Seite nicht beizukommen. Hier muss eine persönliche Mystagogie ansetzen, die dazu verhelfen soll, sein Leben in der Gegenwart Gottes leben zu lernen.

⁶⁴ Ebd. 112.

⁶⁵ Dazu siehe: SIEBENROCK (Anm. 17).

eschatologischen Vollendung der Welt in der Geschichte selbst, das anfänglich gemeinschaftliche Realität gewinnen soll.

Diese Hinweise, die die Grenzen seines Werkes andeuten, müssen genannt werden, damit persönliche Prägung, Grenze und Bedeutung seiner Impulse angemessen gewürdigt werden können. Ausbildung, Profession als theologischer Lehrer und persönliche Neigung spielen zusammen, so dass sein Werk von der Anstrengung des Begriffs intellektuell redlich Rechenschaft des Glaubens sein will. Deswegen ist es überraschend, nicht selbstverständlich in welch hohem Maße er geschichtlich-situative Kontexte in seine Überlegungen einbezogen hat. In jenem Sinne können seine Beiträge zur Liturgie als ‚fundamentaltheologisch‘ angesehen werden, wie er dieses Attribut im Kontext der Missionspredigt definiert hatte: als Predigt der Bekehrung zum Glauben, als glaubenserweckende Predigt.⁶⁶ Der Liturgiewissenschaft aber weist er die Aufgabe zu, die Fruchtbarkeit des Gnadenvollzugs der Kirche zu bedenken und zu erneuern. Sie muss die zu schaffende Liturgie zu ihrem Gegenstand machen.⁶⁷ Wenn die Liturgiewissenschaft aus ihrem neuen Selbstverständnis diese Aufgabe nicht mehr zu leisten vermag, wo wird sie dann im Kontext neuer medialer Weltinszenierung und alternativer Liturgien, die wie ein Netz unseren Alltag durchziehen, angepackt?

Diskussion, Teil 2

Meßner, Innsbruck:

[...] Man müsste vermutlich bei Rahner – das schaut bei Casel vielleicht anders aus – das Verhältnis von Liturgie und Sakrament genauer ansehen, weil offenbar bei Rahner [...] mit Liturgie etwas anderes als mit Sakrament gemeint ist.

Ich würde vorschlagen, wir diskutieren nicht nur das Impulsreferat von Dr. Siebenrock, sondern beide bisher gehaltenen Referate zusammen, damit wir auch die Sache mit Odo Casel noch in andere Richtungen und vielleicht noch zentraler diskutieren als im ersten Teil.

Schilson, Mainz:

Wenn ich richtig sehe, treffen sich Rahner und Guardini – als doch zwei ganz unterschiedliche Denktypen – in einer Grundstimmung sehr stark: Die unverwechselbar einzelne Entscheidung und Beziehung des Menschen, die Einsamkeit des Menschen am Ende der Neuzeit in der unmittelbaren Verantwortung gegenüber Gott. [...] Das zweite für mich sehr Überraschende ist identisch mit dem, was Guardini sagt: Der Christ ist derjenige, der geschichtlich noch einmal Christus lebt. Das heißt also, die Christusgeschichte ist nicht zu Ende mit der Auferweckung, sondern sie geht im Grunde genommen weiter in der Multiplikatorenrolle des einzelnen Christen, der seine Nachfolge gestaltet [...]. Was bei Casel besonders stark betont wird, ist die konkrete Handlungsgestalt des liturgischen Feierns, das

⁶⁶ SW 19, 152.

⁶⁷ SW 19, 514.

kommt hier beim späteren Guardini nicht mehr so deutlich heraus, auch bei Rahner offenbar nicht. [. . .]

Da wäre jetzt die nächste weiterführende Frage: [. . .] Bestimmen diese Erwartungen oder Einschätzungen die Gegenwart und beschreiben sie sie genau?

Haunerland, Linz:

Ich hätte noch eine Verständnisfrage zu dem, was Sie uns über Rahner gesagt haben. Rahner nimmt aus seinen Überlegungen die Sakramente und die Eucharistie ausdrücklich heraus. Das, was Sie beschrieben haben, kann man ja sicherlich nicht darauf reduzieren, dass Rahner einfach praktisch als „cultus debitus“ die Liturgie versteht, sondern er hat ja einen sehr heilshaften Gottesdienstbegriff. Worüber redet er denn dann eigentlich, wenn Sakrament und Eucharistie herausgenommen sind? Welche Gottesdienste stehen ihm dann eigentlich noch vor Augen? Nebenbei: Der „Katechismus der Katholischen Kirche“ macht es fast umgekehrt: Liturgie wird fast gänzlich sakramental verstanden.

Siebenrock:

[. . .] Die fundamentaltheologische Grundfrage für Rahner heißt nicht: „Was ist Gottesdienst?“, sondern: „Wo geschieht heilswirkende Begegnung mit Gott?“ [. . .] Eine andere Frage, die dahinter steht, ist folgende: Kann man sozusagen direkt zur Eucharistie, oder braucht es nicht vorher Mystagogie und Einweisung, die erst allmählich zur Eucharistie hinführen, wie es die Väter hatten? [. . .]

Als Rahner 1959 in der Festschrift für seinen Bruder von einer Unbehaustheit des Glaubens in dieser Zeit schreibt, [. . .] war das so etwas wie die „Initiation“ für die 60er Jahre. Damals entwickelt er eine Art „Mystagogieprogramm“, indem er praktisch sagt: Wo ein Mensch in radikaler Weise glaubt, hofft und liebt, hat er Teilhabe am Mysterium Christi. Ob neben oder in der Liturgie, das ist dann zwar nicht zweitrangig, aber eine sekundäre Notwendigkeit, würde ich sagen. Rahner sagt sogar, dass die Kultkritik der alten Propheten auch für die Kirche gelte [. . .].

Plank, Würzburg:

Mir scheint, dass hier eine Trennung von Sakramententheologie einerseits, die zugehörig zur Dogmatik betrachtet wird, und Liturgik auf der anderen Seite vorliegt, eine Trennung, die in der Scholastik schon so grundgelegt ist, die sich aber einfach nicht mehr aufrecht erhalten lässt. Ich denke, dass die Hauptquelle für eine Theologie der Sakramente die genuine Überlieferung des christlichen Gottesdienstes selbst sein müsste. Das ist bei den Scholastikern und bei den Neuscholastikern sowieso zum großen Teil offenkundig nicht der Fall, und es scheint mir auch bei Rahner nachzuwirken [. . .]. Das ist es auch, was ich als Orthodoxer sehr wenig verstehen kann. Für uns gehört der Gottesdienst der vorhandenen Überlieferung an, die letztlich im Neuen Testament wurzelt. [. . .] Das soll nicht heißen, dass alles bis in die Einzelheiten hinein immer so gewesen ist und immer so bleiben muss, das ist völliger Unsinn. [. . .]

Schilson, Mainz:

[. . .] Es muss offenbar von dieser inneren Glaubenshaltung, die Sie existenziell-soteriologisch nennen, irgendwie eine Verleiblichung geben. Diese Verleiblichung hat –

wenn ich das bei Rahner richtig sehe – unterschiedliche Intensitätsgrade. Sie kann im Grunde genommen in der Begegnung mit dem anderen und der liebenden Hingabe an den anderen sich ereignen und explizieren, ohne definitiv „christlich“ genannt zu werden [. . .]. Das wäre im Grunde genommen der ganze Bereich dessen, was mit dem „anonymen Christentum“ abgedeckt ist. Die Verleiblichung kennt aber dann auch Höchstfälle, die dogmatisch definiert sind [. . .]. Jetzt ist nur die Frage, welche Qualität hier vorliegt: Ist das ein Ereignis, wo irgend etwas geschieht, oder wird da nur etwas bewusst, was ohnehin schon da ist? [. . .] Im Kontext des Rahnerschen Symboldenkens ist das, was ich selbst noch mal in die Leiblichkeit (Deutlichkeit) übersetze, nicht einfach additiv [. . .], d. h. was sich nicht verleiblicht, ist nicht. [. . .]

Meßner, Innsbruck:

Mich hat es ein wenig verwundert, dass dieser berühmte Ausdruck der „Liturgie der Welt“ bei Karl Rahner etwas mit Maximus Confessor zu tun hätte. [. . .] Bei Maximus Confessor, wenn ich das richtig verstanden habe, ist die „Liturgie der Welt“ nicht einfach das, was in der faktisch vorfindlichen Welt täglich geschieht, sondern es ist die eschatologische Wahrheit der Welt, und die wird symbolisch antizipiert in der Eucharistie [. . .]. Die dargebrachten Gaben stehen symbolisch für den ganzen Kosmos und in der Kommunion geschieht dann die eschatologische Communion in symbolischer Vorwegnahme. [. . .] Bei Karl Rahner hätte ich eher den gegenteiligen Eindruck gehabt: Bei ihm meint doch die „Liturgie der Welt“ dass das ohnedies im Alltag immer geschieht und im Gottesdienst im engeren Sinn dann immer nur sekundär sozusagen zum Bewusstsein oder zur Darstellung gebracht wird. [. . .]

Siebenrock, Innsbruck:

Zum „anonymen Christentum“ – d. h. was ich existentiell-soteriologisch realisiert habe – gehört immer eine sog. „Greifbarkeit“ („Kirchlichkeit“) [. . .]. Es gibt keinen Vollzug ohne gestufte Form von Kirchlichkeit.

[. . .] Rahner hat sich immer an scholastischen Distinktionen orientiert, weil er eine theologische Tradition nicht einfach hinter sich lassen kann. Er sagt etwa zur Wirkung der Sakramente: Es ist doch auch in der scholastischen Theologie nicht so, als ob ein wirklich vollzogenes Sakrament auch gleich kausativ wäre. [. . .] Das ist kein Automatismus, und es ist kein, im schlechten Sinne, magisches Ritual [. . .]. Insofern, sagt er, muss ein Mensch schon mit einer richtigen Disposition zum Sakrament hinzutreten, damit es fruchtbar wird. [. . .]

Lies, Innsbruck:

Muss man bei Rahner nicht tatsächlich eine schärfere Zäsur zwischen dem Begriff der Liturgie und dem der Sakramente machen? Denn das ist sicher: Was die Sakramententheologie angeht, galt für ihn das Prinzip: „significando causant“. Meine Frage wäre dazu: Kann man sagen, bei den sieben Sakramenten gilt „significando causant“, aber bei der Liturgie eines Wortgottesdienstes gilt das nicht, oder gilt es dort analog doch? Ist Liturgie sakramental oder ist das einfach ein Etikett, wo die sieben Sakramente eben dazugehören und andere Dinge (kirchliches kultisches Handeln) auch noch?

Das zweite, das man bei Rahner sehen muss, ist der Unterschied in seiner doch immer noch scholastischen Theologie, den wir heute leider nicht mehr machen, dass nämlich ein Sakrament wirksam ist und fruchtbar. Also die Disposition gehört zur Fruchtbarkeit, und

das Angebot Gottes ist ein aktives, ein immer wirksames, es wird nicht aufgenommen, wenn ich nicht disponiert bin. [. . .]

Häußling, Maria-Laach:

[. . .] Was in der Alten Kirche die Taufe war, das ist im Spätmittelalter in Exerzitien umgesetzt worden. In einer Zeit, in der die Taufe im Bewusstsein der Christen kaum mehr eine Rolle spielte, weil es ja nur die Kindertaufe (die Unmündigentaufe) gab, [. . .] hat man in den Exerzitien eine Methodik gefunden, die das umgesetzt hat, was in der Alten Kirche in der Taufvorbereitung geschah. [. . .] Ich finde es tragisch, dass es offenbar nie gelungen ist, die Exerzitien – als eine der wichtigsten Bewegungen und Phänomene der neuen Kirchengeschichte – sakramental auf die Taufe zu beziehen, auf das Sakrament, das für die Alte Kirche das wichtigste war. [. . .]

Slenczka, Erlangen – Riga:

Wenn hier immer wieder das Stichwort der „anthropologischen Wende“ auftaucht, so hat es sich ja erwiesen, dass das für Rahner nur bedingt oder überhaupt nicht stimmt, denn diese transzendental-anthropologische Dimension meint ja etwas völlig anderes. [. . .] Das andere, was man sehen muss – und das ist vielleicht auch ganz interessant im Vergleich zu solchen Ansätzen, wie sie uns bei Rahner und auch bei Odo Casel sowie bei Hans Urs von Balthasar begegnen –: Schleiermacher ist der Theologe der Inkarnation. „Das Wort ward Fleisch“ ist für ihn der Grundtext oder das Motto der ganzen Glaubenslehre; und das ist ein Prozess, in dem die Kirche bestimmt wird trinitarisch durch das Eingehen Gottes in Jesus Christus, durch die Fortwirkung in der Geschichte durch den Geist. [. . .] Es gibt darstellendes, es gibt erweiterndes und es gibt ein wirksames Handeln. Es sind also drei solche Momente, und der Gottesdienst gehört zum darstellenden Handeln [. . .] als einer Manifestation des Geistes im Gottesdienst der Gemeinde, das ist der springende Punkt. [. . .]

Pacik:

Zur Unterscheidung von Liturgie und Sakramenten: Auch Jungmann hatte Schwierigkeiten mit dem Liturgiebegriff. Nach ihm ist Liturgie Gottesdienst der Kirche als der vom Priester geleiteten Versammlung der Gläubigen (und zwar der konkret gehaltene Gottesdienst, nicht, wie im Codex Iuris Canonici 1917, can. 1256, bloß der verordnete). Er definiert Liturgie also in erster Linie latreutisch. Die Sakramente bringt er noch irgendwie unter, indem er sagt, wegen der Feierlichkeit der sie umgebenden Riten gehörten auch sie zur Liturgie [. . .]. Natürlich leugnet Jungmann die heilshafte Seite des Gottesdienstes nicht. Doch ist sie für ihn bereits im Wort „Kirche“ enthalten und muss darum in der Definition nicht eigens erwähnt werden.

Siebenrock, Innsbruck:

Zum Begriff „Liturgie der Welt“ bei Rahner: Das Tun Gottes in Jesus Christus durchzieht die Welt und ist bis heute bedeutsam, das ist sozusagen die Grundstruktur, und diese Heilsgeschichte – ob man das Liturgie nennen soll, das weiß ich nicht – hat für Rahner ihren Höhepunkt im Kreuz des Sohnes. In diese Liturgie hineingezogen sind die Menschen in ihrem Leben, in ihren Hoffnungen, ihrem Sterben [. . .]. Das ist zunächst einmal die Liturgie und das, was „Liturgie der Welt“ genannt werden kann. Sie ist natürlich nicht mehr

„kosmische Liturgie“, insofern natürlich sehr wohl die Welt für Rahner auch eine Welt der Menschen geworden ist. Insofern ist die Welt nicht das vorgelegte Gefüge, in das der Mensch hineingeordnet ist, sondern sie ist der Ort, den der Mensch gestaltet [. . .].

Zum Begriff der „anthropologischen Wende“ bei Rahner: Ich halte dies für höchst irreführend, weil meiner Ansicht nach Rahner seine wesentlichen Begriffe in der Gnadentheologie über theozentrische Definitionen gewinnt [. . .].

Interessanterweise hat Rahner in seinen mystagogischen Texten nie zugleich von Liturgie gesprochen. [. . .] Er hat offensichtlich einen amtlichen Gottesdienst als normativ im Hintergrund gehabt, der keine Initiationen hat. [. . .] Ich habe den Eindruck, Liturgie heißt für ihn: amtlich, offiziell vom kirchlichen Lehramt sozusagen vorgelegt. Und demgegenüber ist das Gebet des Einzelnen, das persönliche Gebet, die Betrachtung, die Meditation, aber auch das Gebet in Gruppen, das Gebet, das „von unten“ kommt. [. . .]

Ob Casel moderner ist, weiß ich nicht, für mich ist das auch keine Kategorie. Jedenfalls meine ich, Rahner ist insofern sehr unmodern, als er natürlich etwas tut, was auch bei der Systematik heute nicht sehr beliebt ist, nämlich die Anstrengung des Begriffs. [. . .]

Schilson, Mainz:

Also Anstrengung des Begriffes, concedo, aber ich würde doch noch distinguieren. Ich würde sagen, es gibt auch eine Begrifflichkeit oder ein Begreifen der Wirklichkeit, das sich anderen Kategorien zuwendet. Sie haben das ja bezeichnenderweise gesagt, dass nämlich die ästhetischen, soziologischen und dergleichen Kategorien fehlen. Das scheint mir aber für das Selbstverständnis und den Vollzugsgehalt von Liturgie sehr wichtig zu sein. Das heißt, in dem Augenblick wo man darauf weniger Wert legt, kommt man zu einem solchen, relativ globalen Liturgiebegriff, wie Sie es jetzt bei Rahner gezeigt haben. [. . .] Wenn man natürlich alles, was in der Liturgie geschieht, grundsätzlich auf die Intentionalität der Gottesbeziehung hin orientiert, dann würde ich dem zustimmen. Wenn man aber die Anbetung Gottes als Grundkategorie versteht, dann frage ich mich, wo sich dann beispielsweise solche Elemente wie die Klage und vieles andere mehr einordnen lassen. Aber mir wäre wichtig, dass man auch diese anderen Kategorien einbezieht, die ich genannt habe: Die Gemeinschaft, die Art des Ausdruckshandelns und des darstellenden Handelns – was eine spezifisch inszenatorische, ästhetische Kategorie ist –, und da ist eben auch ein Nachholbedarf. [. . .]

Wir müssten uns sicher fragen, warum es heute so „kultet“, warum Menschen in Fülle Ausdrucksgestalten rituellen Handelns finden, das mit Kultcharakter versehen ist, ohne dass sie das von der Kirche einfach übernehmen. Sie leben offenbar archetypische – und als solche vorgegebene – naturhaft sich darstellende, menschliche Verhaltensweisen, um etwas mehr auszudrücken, als der Augenblick selbst hergibt. Das alles macht mich sehr nachdenklich, weil die Kirche offenbar genau da ihre Schwierigkeiten hat, und ich mich frage, was wir da vielleicht nicht richtig machen.

Lies, Innsbruck:

Ich möchte davor warnen, Rahner einen bestimmten Liturgiebegriff zu unterschieben, wenn auch seine Theologie Anknüpfungspunkte für einen Liturgiebegriff bietet [. . .].

Meiner Auffassung nach spielt für Rahners Liturgieverständnis auch die Ignatianische Spiritualität eine wichtige Rolle: Das Ignatianische Grundprinzip der Exerzitien heißt: „Gott finden in allen Dingen“. Dabei sind zwei Perspektiven oder Ebenen zu beachten:

Einerseits der trinitarische Gott, der sich müht, sich finden zu lassen. Und andererseits: der „Deus semper maior“, der Gott, der sich finden lässt, ist immer der des Kreuzes, der größten Liebe. Die Antwort des Menschen darauf ist Staunen [. . .], und insofern wir suchen, finden, etwas begehen und dann auch staunen, gibt es tatsächlich Anknüpfungspunkte für einen Liturgiebegriff. Auch hinter der Sakramentsauffassung lässt sich der Einfluss der ignatianischen Spiritualität ausmachen: Für Ignatius war die Frage wichtig, ob es wirklich Gott ist, den man da findet, ob man wirklich diesen in der Bibel offenbarten Gott sucht? Und genau hier hilft die Kirche mit ihren Sakramenten. So werden zum Beispiel die Gelübde in der Gesellschaft Jesu vor dem Allerheiligsten abgelegt: Dieser ganz subjektive Akt – nicht im subjektivistischen Sinn, sondern dieser ganz existenzielle, die Person zusammenfassende Akt der Hingabe an Christus: Tu solus dominus – das wird objektiviert durch das Darreichen und Zeigen der Eucharistie, also unmittelbar vor der Kommunion. Das ist dann definitiv, und das braucht Ignatius für seine Spiritualität, und mir scheint, auch Rahner. Er braucht so etwas wie einen objektiven Kult, eine Norm, eine Verbürgung, wie er einmal gesagt hat: Die Mutter weiß, wo sie ihren Kindern Sicherheit gibt.

Haunerland, Linz:

Wenn ich das jetzt richtig verstanden habe, vermute ich fast, dass Rahner bei den Spuren einer Liturgietheologie, wie wir sie hier jetzt gesucht, gefunden oder gezeigt bekommen haben, vermutlich am ehesten noch an das Officium Divinum denkt und nicht an die sakramentale Liturgie, während Casel vermutlich doch sehr stark von der Eucharistie her, also von einer liturgischen Mitte her, denkt. Von daher scheint es wichtig zu sein, dass wir uns darauf verständigen, wovon wir ausgehen, welche Bandbreite wir eigentlich in den Blick nehmen, wenn wir die Frage erörtern wollen, inwiefern Gottesdienst ein Heilsereignis ist, oder was Gottesdienst eigentlich ist. [. . .] Ich denke, man muss einmal definieren, was wir meinen, damit wir dann für bestimmte Feiern etwas ausdrücklich sagen können, was wir für andere Dinge nicht sagen können. Oder wir müssen sagen: Es gibt einige Orte, in denen verdichtet sich etwas, was es zwar an anderen Orten auch gibt, dort aber existiert es eben ausdrücklich und verdichtet.

Häußling, Maria-Laach:

Bei der Schwierigkeit, Liturgie zu definieren, kann ich gleich auf ein konkretes Beispiel hinweisen: Es gibt eine Gottesdienstform, die uralte Tradition hat und in der Gegenwart wieder lebendig wird, nämlich das Abendlob angesichts des Lichtes, das Luzernarium. Das ist an sich eine urtümlich-menschliche Handlung. Der Tag geht zu Ende und mit dem Tag die Lebensfrist – für einen im Wachen und Schweigen Geübten, mit der Tiefe existierenden Menschen, und das soll der Mensch an sich überhaupt sein. Er freut sich, dass die Gabe des Lichtes ihm zur Verfügung steht, kraft seiner menschlichen Innovation, die er im Licht kreieren kann [. . .]. Das kann auch ein Mensch mitfeiern, der gar nicht Christ ist, der nicht einmal an einen persönlichen Gott glaubt, der nur etwas Höheres, etwas Umgreifendes, oder wie man es nennen will, verehrt, sich ihm beugt. Das hat nun Abstufungen bis dahin, dass wir hören, das dieses Licht Christus ist [. . .].

Die Kirche hat sich leider angewöhnt, vieles christologisch zu zentrieren. Vor lauter Zentrierung auf Jesus, den Christus – der sicher das Höchste ist, und dessentwegen wir Christen sind, und wir uns versammelt haben – ist es fast ganz verdrängt worden, dass die Vesper die Feier der Schöpfung ist [. . .] und der Sonntag als erste Memoria die Schöpfung hat. Sollen

wir nun das Abendlob Kult nennen? Wer Abendlob feiert, Licht feiert, der feiert Geburtstag, das ist auch eine urarchaische Menschenhandlung: Es ist gut, dass es diese Existenz gibt, wir gratulieren einem anderen, ist das Liturgie? Wer Ostern feiert, tut genau dasselbe, er begeht den Geburtstag des Christus. Dass man das nicht definieren kann, so dass es erschöpfend ist, das ist doch offenkundig, und wir müssen dem Konzil dankbar sein, dass es keine Definition von Liturgie vorgelegt hat. Das wäre viel zu gefährlich und würde uns festlegen und dem Heiligen Geist Sperren auferlegen, der uns ja noch eine Liturgie bringen kann, die wir heute oft gar nicht haben.

Ehrensperger, Niederuzwil:

Ich nehme den Gedanken nochmals auf, dass das Gebet des Einzelnen dem offiziellen, gemeindeamtlichen, öffentlichen Gottesdienst vorgeordnet sei. Hier gibt es eine verblüffende Parallele zur Zürcher Reformation bei Zwingli, wonach die Andacht des Einzelnen jeder Form von Gottesdienst vorgeordnet ist. Der Andachtsbegriff bei Zwingli, der bisher noch nicht genügend herausgearbeitet wurde, hat auch etwas zu tun mit dem „Pflichtzeichen“, also mit etwas, das ich nicht selber suche, das nicht meinem Bedürfnis anheimgestellt ist, sondern das einfach getan werden muss. So wie das Chorgebet getan wird, ob ich jetzt in Stimmung bin oder nicht, es wird getan: „Gott loben, das ist unser Amt“. Dieses Verständnis ist für Zwingli enorm wichtig, gerade in Bezug auf das Gebet des Einzelnen.

Nun gibt es daneben den öffentlichen Gottesdienst, der zwar in der Reformation nicht mehr kirchenamtlich verwaltet, sondern durch die weltliche Behörde kontrolliert wird, also durch den Zürcher Rat [. . .]. Dieser öffentliche sonntägliche Gottesdienst, der als Predigtgottesdienst einen Weg beschreitet – auch das in Zürich –, und der als Zurüstung vom Gebet des Einzelnen hin zum öffentlichen Gottesdienst verstanden wird, findet in der Schule, in der Öffentlichkeit, in der Politik, ja in der Familie zu Hause statt.

Was ist eigentlich Liturgie? Zwingli würde darauf sagen: Liturgie ist das, was geschieht, wenn du zu Hause dein Christsein lebst, wenn du in der Politik weißt, worauf es ankommt, wenn es darum geht, deinen Gott in der Welt zu vertreten usw.

Wir haben auf der einen Seite als Weg zu diesem öffentlichen Gottesdienstcharakter also den Predigtgottesdienst, oder dann den viermaligen Abendmahlsgottesdienst, und wir haben dazu das Exerzitium, und das ist bei Zwingli die Prophezei, die tägliche Auslegung der Bibel: Am Morgen das Neue, am Abend das Alte Testament – auch als eine Pflichtübung. Zwingli hat auch die Taufe als eine Pflichtübung, als eine Zurüstung verstanden, und man kann zusammenfassend sagen, dass der gesamte liturgische Gottesdienst in diesem eigentlich angestammten Sinn, im Grunde genommen den Charakter einer Zurüstung hat. [. . .] Also dieser Wegcharakter des liturgischen Vorgangs scheint mir in der Zürcher Reformation sehr deutlich zu sein, und vielleicht könnte man hier eine gewisse Parallele sehen zu dem, was Rahner bewegt in diesem Spannungsfeld zwischen dem Gebet des Einzelnen und dem, was er „amtliche Liturgie“ nennt.

Häußling, Maria-Laach:

Karl Rahner fragte mich einmal: „Kann man im Chor eigentlich beten?“ Ich war über die Frage so verblüfft, dass ich sagen musste: „Wenn man es nicht kann, warum gehen wir dann hin?“

[. . .] Rahner hätte sicher zugestimmt, dass die Kirche verkündigen muss, und dass dies auch geregelt wird; dass der Pfarrer am Sonntag zu predigen hat, weil die Kirche ohne Ver-

kündigung nicht existiert. [. . .] Aber dass Rahner – auch bei seiner Sensibilität für die Kirche – nicht fähig war, dem Zeugnisdienst der Kirche im Gebet zuzustimmen, hat mich immer sehr gewundert. Wieso war ein so frommer Mann, wie ich keinen zweiten traf, [. . .] trotzdem offenbar nicht fähig, zu sagen, dass die Kirche ein Zeugnis des Betens haben muss? [. . .] Ist das nicht eine Form des innerkirchlichen „Atheismus“?

Bieritz, Rostock:

Ich möchte noch einmal überspitzt formulieren, was mich an dieser Vorordnung des Gebetes des Einzelnen gegenüber dem Gebet der Kirche bei Rahner stört. Das mag ja in systematischer Hinsicht richtig sein, in genetischer Hinsicht ist es heute falsch. Ich erlebe bei den Studierenden, die wir ja auch spirituell zu bilden haben, dass der Weg umgekehrt verläuft: Die Studierenden kommen zu uns oft ohne jeden spirituellen Hintergrund, ohne jede Gebetserfahrung, ohne jede Praxis des persönlichen Betens. Aber ich erlebe, wie es gelingt, dass das gemeinsame Gebet dann auch zum privaten, persönlichen Gebet führt. Das ist eine ganz wichtige Erfahrung, ich denke, es ist auch systematisch-theologisch relevant.

Siebenrock, Innsbruck:

Ich glaube, Rahner ist falsch verstanden worden. Er meint nur, ob das amtliche Gebet wirklich so viel wichtiger sei [. . .]. Er hat ja bekanntlich selbst auch genug Gebete veröffentlicht, und er fragt sich nur, warum das immer amtlich notwendig ist. [. . .]

Hinsichtlich einer Gebetshinführung würde er vermutlich sofort sagen, dass dies natürlich in Gruppen wichtig ist, die Frage wäre nur, ob es immer amtlich geregelt sein muss [. . .].

Bieritz, Rostock:

Ich meinte nicht die Gebetserziehung in Gruppen, sondern die – zunächst vielleicht sogar ganz und gar unverständene – Teilhabe am überlieferten Gottesdienst der Kirche, die merkwürdigerweise dann in Bereiche ausstrahlt, in denen sich so etwas wie eine persönliche Spiritualität zu bilden vermag.

Harnoncourt, Graz:

Ich habe den Eindruck, dass in dieser Frage – Wertigkeit von persönlichem Gebet und Liturgie – auch ein bisschen aneinander vorbeigeredet wird. Wenn wir sagen, Liturgie ist Handeln der Kirche oder Heilshandeln Gottes, steht ja ein anderes tragendes Subjekt vor uns als in der Frage: Individuelles Gebet, gemeinschaftliches Gebet, Gebet einer Gruppe oder offizielles Gebet der Kirche. Persönliche Erfahrungen lassen sich wahrscheinlich überhaupt nicht generalisieren. [. . .] Ich denke, hier spielen zum Teil ganz andere Kategorien eine Rolle, und zwar hat das etwas mit Wahrhaftigkeit und Authentizität zu tun, und dann müsste man es auch auf dem Hintergrund der These sehen: *Gerechtigkeit will ich, nicht Opfer*, also auf dem Hintergrund dessen, was Kultkritik genannt worden ist. Auch wenn wir sagen, es geschieht in der Welt nichts Wichtigeres, als dass das Heilsereignis durch das Tun der Kirche uns gleichzeitig gemacht wird, stehen wir trotzdem unter dem Gericht. Gott kann unsere Gebete nicht hören, wenn nicht das Zeugnis Jesu und seine Inkarnation auch im Alltag – den Hungerleidenden gegenüber – passiert.

In diese Thematik gehörte meines Erachtens auch die Guardinische Gegenüberstellung von objektivem und subjektivem Gebet, mit der ich persönlich allerdings nie etwas anfan-

gen konnte. [. . .] Ich kann eher etwas anfangen mit der Unterscheidung zwischen dem Gebet der Kirche und dem individuellen, persönlichen Gebet. Ob ein Tischgebet Hausliturgie oder Privatfrömmigkeit ist, [. . .] diese Unterscheidung war mir nie besonders wichtig. Ich kann keine Antworten geben, aber wir sollten wissen, wovon wir reden, wenn wir Fragen stellen.

Pacik, Innsbruck:

Rahners berühmter Aufsatz „Thesen über das Gebet ‘im Namen der Kirche’“ (1961) ist aus einem bestimmten Anlass entstanden: Bei der Vorbereitung des Liturgie-Schemas für das II. Vaticanum diskutierte man auch die Frage, ob nur derjenige im Namen der Kirche betet (d. h. das Stundengebet vollzieht), den die kirchliche Autorität dazu eigens beauftragt. Jungmann hat dies bestritten, ebenso einige Italiener. Jungmann veranlasste dann Rahner dazu, ein Gutachten für die Vorbereitende Liturgiekommission zu schreiben (es wurde später als Artikel veröffentlicht). [. . .] Rahner geht es also in diesem Kontext nur darum: Braucht es eine „deputatio“ oder nicht? Er löst diese Frage, vielleicht etwas individualistisch, mit dem Argument, eine solche Deputation durch die kirchliche Autorität füge dem Wert des Gebetes vor Gott überhaupt nichts hinzu [. . .].

Auf der Maur, Wien:

Ich möchte noch einmal zu dieser Frage individuelles Gebet und gemeinschaftliches, liturgisches Gebet kommen. Mir fällt auf, dass wir dauernd von „Vorordnung“ reden. Ist das individuelle Gebet dem anderen vorgeordnet oder nicht? Zugegeben, auf der praktischen Ebene wird man wahrscheinlich einiges dazu sagen können, aber im Grunde genommen ginge es doch darum, von einer Zuordnung zu sprechen. Ich glaube, wir haben – zumindest in der westlichen theologiegeschichtlichen Entwicklung seit dem Mittelalter – einen starken Individualismus festzustellen. Wir haben etwas verloren, was bei Paulus selbstverständlich ist, nämlich der Grundgedanke von der Kirche als dem Leib Christi. [. . .] In der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils ist eigentlich etwas ganz Hervorragendes passiert: Sie sieht Kirche als Corpus Christi Mysticum, als Volk Gottes. Ich habe den Eindruck, man hat das einfach so „geschluckt“ und lässt es jetzt wieder langsam unter den Tisch fallen.

Zweitens: Wenn wir im Westen, also in der westlichen Theologie, von „Kirche“ reden, dann denken wir an die „veramtete“ Kirche, ob das nun die hierarchische Kirche ist, oder der Rat in Zürich, aber auf jeden Fall geht es immer um das Amt und die Verwaltung. Sicher gehört das alles dazu, aber ich habe doch den Eindruck, dass im Verlauf der Entwicklung, jetzt auch gerade in neuester Zeit – mindestens in der römischen Kirche – diese „Veramtung“ zunimmt [. . .] Die Liturgie ist dann immer dieser Akt, den der Einzelne vollzieht, weil er von der amtlichen Kirche einen Auftrag hat, das ist typisch Codex Iuris Canonici von 1917, dieser Liturgiebegriff ist zwar gefallen, aber er kommt durch die Hintertüre wieder herein. Ich glaube, wir müssen noch viel stärker das tragende Fundament sehen, eben in der Leib-Christi-Theologie des Paulus.

Meßner, Innsbruck:

Mir geht es genau um die gleiche Sache. Ich frage mich, ob die Gegenüberstellung oder Entgegensetzung, jedenfalls deutliche Distinguierung von objektivem oder subjektivem Gebet nicht völlig künstlich ist. [. . .] Ebenso frage ich mich, [. . .] ob da nicht eine radikal fragwürdige Gottesdienstpraxis dahintersteht. Wie kommt etwa Guardini überhaupt auf die

Idee, das persönliche Gebet und den persönlichen Vollzug von der Liturgie zu unterscheiden bzw. ihr entgegenzusetzen oder gar danach zu fragen: Was ist das erste, was ist das zweite, was ist vorgeordnet, was ist nachgeordnet? Es ist wohl der gravierendste gottesdienstliche Defekt in den westlichen Kirchen – ich glaube, das gilt für die römisch-katholische Kirche in gleicher Weise wie für die evangelischen Kirchen –, dass im Grunde genommen irgendwann, aus sicher noch genauer zu bestimmenden Gründen, der Gottesdienst sozusagen zu einer Serie von Texten geworden ist, die zu absolvieren sind, und es ist dann erst viel später im Codex Iuris Canonici von 1917 auch praktisch zur Definition von Liturgie geworden: Die vom Heiligen Stuhl genau geordneten Texte, die in den offiziellen liturgischen Büchern stehen, sind Liturgie und sonst nichts. Wenn man aber genauer hinschaut auf die Realität des liturgischen Gebetes, wie es an sich vom Gottesdienst, von der liturgischen Tradition her gegeben wäre, so ist es eigentlich überhaupt nicht denkbar ohne ständiges Miteinander und Ineinander von persönlichem Gebet des Einzelnen und dem Gebet der Kirche. [. . .]

Plank, Würzburg:

Ich muss Ihnen ganz offen sagen, dass es für mich völlig unverständlich ist, wie man das private Gebet des Einzelnen, das sicher unverzichtbar ist und in jedem christlichen Leben eine große Rolle spielen muss, dem Gebet der in der Kirche versammelten Gemeinde qualitativ vorziehen kann. [. . .] Die Kirche ist ihrem Wesen nach Versammlung, Gemeinschaft. Und Prof. Auf der Maur sagte ja auch, dass der Begriff des Leibes Christi zentral ist. [. . .] Wir sind aber nur gemeinsam dieser ekklesiale Leib; das sind wir nicht als Einzelne, sondern das sind wir nur, insofern wir uns konkret miteinander versammeln, und dafür ist uns die Verheißung gegeben, dass der Herr selbst in unserer Mitte sein wird, und dass er dann als der Hohepriester mit uns und für uns und in uns betet. [. . .]

Schmidt-Lauber, Wien:

Ich meine, dass das Verhältnis von persönlich-privatem und amtlich-liturgischem Gebet überhaupt nicht definiert werden kann ohne die Kategorie des Dialogischen, die ja im II. Vaticanum eine zentrale Rolle spielt. Das private und das amtliche Gebet kann kein Gegensatz sein, sondern muss immer – wie im Dialog – ein Ineinander sein, wobei der Anfang, vom Menschen her gesehen, immer von Gott gegeben sein wird.

Haunerland, Linz:

[. . .] Mir wäre doch noch einmal wichtig, dass wir klar sehen: Es gibt Formen gottesdienstlicher Versammlung, hinter denen stehe nicht nur ich als Einzelner oder steht nicht nur eine bestimmte spirituelle Gruppe und nicht nur eine bestimmte zeitbedingte Frömmigkeitsform, sondern offensichtlich etwas, das also zumindest über einen größeren Zeitraum und eine größere Breite von Kirche hinweg intersubjektiv offensichtlich den meisten irgendwo als verbindlich zu sein vorschwebt. [. . .] Ich denke, das muss man in einer theologischen Annäherung an das, was Gottesdienst ist, auch festhalten, ohne dass man gleich wieder zu einer so formalen Definition kommt, die nur das als Liturgie gelten lässt, was aus approbierten Büchern kommt und im Auftrag der Kirche geschieht. Aber dieses ekklesial Vermittelte darf trotzdem nicht ganz wegfallen und nicht bloß darauf beruhen, dass da zwei, drei, die getauft sind, sich im Namen Jesu versammeln. [. . .]