

2. Gott berührt im Sakrament: „Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte“

Woran orientiert sich Karl Rahner eigentlich, wenn er Theologie treibt? Worauf bezieht er sich? Welche Daten sind es, die er berücksichtigen und gedanklich durchdringen will? Wie wir bislang gesehen haben, zeugen die ersten Aufsätze von einer frühen Beschäftigung mit der mystischen Dimension des Christseins. Ganz am Anfang steht eine Faszination, in die ihn sein Ordensvater Ignatius gelockt hat: Gott kommt dem einsamen, individuellen Menschen nahe und „berührt“ ihn, ohne dass es einer Vermittlung durch Dritte bedürfte. In der christlichen Spiritualitätsgeschichte sucht Rahner schließlich nach Denkern, die ihm bei der begrifflichen Klärung dieses Urimpulses Hilfe versprechen. Was der junge Rahner hier in den frühesten historischen Aufsätzen über die Gotteserfahrung in Unmittelbarkeit herausarbeitet, wird in seinem eigenen theologischen „System“ einen bleibenden Pol, einen „Grundpfeiler“ ausmachen, Jahrzehnte später unter dem Schlagwort des „*transzendentalen Rahner*“ gehandelt werden, und insbesondere auf diesen Werkstrang wird ein guter Teil der Rahner-Kritik abheben.

Würde Rahners Theologie neben diesen mystischen nicht noch aus weiteren – vielleicht sogar gleichursprünglichen – Quellen schöpfen, hätte sie sich relativ schnell gegen den Verdacht des religiösen Subjektivismus und Gnadenindividualismus verteidigen müssen. In den 30er- und 40er-Jahren des 20. Jahrhunderts standen das kirchliche Lehramt und die von ihr privilegierte Neoscholastik jeder Form von „*Erfahrungstheologie*“, die die neuzeitliche Wende zum Subjekt und zum Innerlichen mitvollzog, noch grundsätzlich skeptisch gegenüber, weil man befürchtete, dass eine solche Theologie den objektiven, von der Kirche vorgelegten Glaubensinhalt von der willkürlichen Erfahrung des Einzelnen abhängig macht. Schon das I. Vatikanum (1870/71) ist aus diesem Grund Theologen wie Johann Baptist Franzelin und Joseph Kleutgen gefolgt und hat die Rolle der „*experientia interna*“ für die Begründung des Glaubens aufs engste begrenzt. Zu Anfang des Jahrhunderts wurden schließlich unter dem semantischen Konstrukt „*Modernismus*“ alle Theologien verurteilt, die u.a. behaupteten, dass das Fundament des Glaubens „in der persönlichen

Erfahrung jedes Menschen“ zu finden sei¹. Wer es also wagte, von ekstatischer Liebeseinigung mit Gott zu sprechen und in seiner Theologie das Datum einer unmittelbaren Erfahrung Gottes systematisch miteinzubeziehen, konnte schnell in die Nähe eines irrationalen Mystizismus oder protestantischen Subjektivismus gestellt werden.

Rekonstruiert man nun das Zustandekommen von Rahners Frühwerk historisch, dann ist leicht festzustellen, warum der Vorwurf des Gnadenindividualismus Rahner nicht wirklich hätte treffen können. Nahezu zeitgleich tritt nämlich zum Pol der Gottesunmittelbarkeit spannungsvoll ein anderer, historisch-sakramentaler Pol hinzu, der bei Rahner nicht primär von der ignatianischen Spiritualität inspiriert ist². Dieser Pol ist jedoch fester Bestandteil katholisch-theologischer Tradition. Den Weg in Rahners Theologie nimmt er aber in ganz entscheidendem Maße über die konkrete Frömmigkeitspraxis der Kirche, auf die Rahner in seiner Theologie von Anfang an Bezug nimmt. Gerade *katholische* Spiritualität erschöpft sich nicht im persönlichen gottesunmittelbaren Gebet des einzelnen Frommen zu Gott. Sie räumt im Gegenteil den geschichtlichen, sinnlich erfahrbaren und institutionellen Vermittlungen (wie der Kirche und den Einzelsakramenten) sogar ein prinzipielles Vorrecht gegenüber unvermittelten Frömmigkeitsformen ein. Da Rahners Theologiekonzept im Ursprung rezeptiv-hermeneutisch ist, d.h. nicht dogmatische Normativität produzieren, sondern gelebten Glauben reflektieren und gestalten will, wird Rahner auch diese ekklesial vermittelten religiösen Vollzüge systembildend aufgreifen. So wie die Gehalte ignatianischer Spiritualität einen bleibenden Orientierungspunkt darstellen, so ist das normale, kollektive, kirchlich-katholische Leben durchgängig ein konstitutiver „*locus theologicus*“ Rahnerscher Theologie. Diesem nicht-mystischen Pol gilt im Folgenden unsere Aufmerksamkeit.

Auch nach den Arbeiten zur Mystikgeschichte widmet sich Rahners erster im engeren Sinn dogmatisch-theologischer Aufsatz einem Thema, das der

¹ Als modernistischer Irrtum wird in der Enzyklika Pius' X. „*Pascendi dominici regis*“ (1907) z.B. die Auffassung verworfen, „im religiösen Gefühl sei eine gewisse Anschauung des Herzens zu erkennen; durch sie kommt der Mensch unvermittelt mit der Wirklichkeit Gottes selbst in Berührung und erlangt eine so große Überzeugung von der Existenz Gottes und von Gottes Handeln sowohl innerhalb als auch außerhalb des Menschen, daß sie jede Überzeugung, die aus wissenschaftlicher Erkenntnis gewonnen werden kann, weit übertrifft“ (DH 3484).

² Zumindest ist es uns nicht gelungen Quellen auszumachen, um diesen Pol auf Rahners Ignatius-Rezeption zurückführen zu können.

akademischen Theologie von der Praxis kirchlichen Lebens aufgegeben wird. Die Bibliographie führt unter der Nr. 7 für das Jahr 1934 einen Aufsatz mit einem heutigen Ohren antiquiert klingenden Titel: „*Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte*“³. Eine erhalten gebliebene Leseliste Rahners – überschrieben mit „Valkenburg 1929/30“⁴ – verrät, dass sich Rahner schon während seines ersten theologischen Studienjahres an der niederländischen Ordenshochschule in Valkenburg ganz gezielt zum Thema Bußsakrament informierte. In die Publikation von 1934 (Rahner hat zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dieses Artikels sein theologisches Studium bereits beendet und befindet sich nun nach einem Tertiat in St. André im Lavanttal zum Aufbaustudium Philosophie in Freiburg im Breisgau) fließen demnach die allerersten Lektürefrüchte überhaupt ein, die Rahner auf spezifisch theologischem Gebiet geerntet hat⁵. Es geht im Aufsatz um die Frage, warum der Empfang des Bußsakraments auch dann sinnvoll sein kann, wenn das Bekenntnis des Pönitenten keine Sünden enthält, die ihn „von der Gnade Gottes ausschließen“⁶ – sprich lediglich (sogenannte lässliche) Sünden zu beichten sind, die auch durch andere Heilmittel (wie Reue, Gebet, Werke der Nächstenliebe oder Eucharistieempfang) vergeben werden können. Rahner müht sich damit um die theologische Begründung einer auf dem Konzil von Trient (1545–1563) ausgesprochenen Empfehlung zur sogenannten Devotions- oder Andachtsbeichte. Mehr noch als von der lehramtlichen Empfehlung, die gegen die in den 30er-Jahren aufkommende Kritik an der Andachtsbeichte mehrmals wiederholt wurde, wird Rahners theologische Reflexion durch den festen Platz motiviert, den die häufige Beichte zu seiner Zeit im volkskirchlichen Leben noch innehatte. Eine Praxis der ganzen Kirche hat für Rahner größte Autorität. Solange eine Frömmigkeitsform lebendig ist, kann man sie nicht einfachhin durch die Feststellung desavouieren, sie sei in der Geschichte des Christentums erst relativ spät entstanden.

Wer unter dem Aufsatztitel nun allerdings nur streng sakramententheologische Ausführungen erwartet, wird vielleicht enttäuscht sein. Rahner

³ Zuerst veröffentlicht in: ZAM 9 (1934) 323–336. Rahner nimmt ihn später auf in: III, 211–226.

⁴ Rahner IV, A, 150. Die Liste nennt eine beeindruckende Reihe aktueller Werke zur Bußgeschichte z.B. von B. Poschmann und K. Adam.

⁵ Dass das Thema für Rahner wichtig bleibt, belegen seine späteren bußgeschichtlichen Arbeiten; dazu: K.H. NEUFELD, Karl Rahner zu Buße und Beichte. Ein Überblick, in: ZKTh 108 (1986) 55–61.

⁶ Gemäß dem auf dem Tridentinum verabschiedeten Dekret über das Bußsakrament ist eine sakramentale Beichte nämlich erst im Falle der „*peccata mortalia*“ (Todsünden) unbedingt erforderlich (DH 1680).

geht seine Frage viel fundamentaler an. Und so kommt bereits in dieser ersten systematischen Arbeit ein Zug zum Tragen, der Rahners gesamtes theologisches Schaffen prägen wird: Selbst das abgelegenste Thema behandelt er, indem er die vom Zentrum des Glaubens in die Peripherie ausstrahlende Verbindung aufspürt.

Zunächst gilt es, sich den Gegenstand der hier vorgelegten Überlegungen einmal sehr genau vor Augen zu halten. Rahner redet in diesem Aufsatz *nicht* über das Sakrament der Beichte als solches, nicht über die Vergebung von schweren Sünden, die ausschließlich innerhalb des Sakramentes zu tilgen sind. Er redet vielmehr über etwas, was nach offizieller Lehre sowohl *innerhalb* als auch *außerhalb* des Sakramentes geschieht: nämlich die Vergebung der lässlichen Sünden. Wie aber kann man die Praxis des regelmäßigen Beichtgangs theologisch begründen, wenn doch die Sünden, die dort bekannt werden, in einem normalen Christenleben, in dem das „Und vergib uns unsere Schuld“ immer wieder aufrichtig gebetet wird, schon längst vor dieser sakramentalen Beichte vergeben sind?⁷ Warum also – pointiert formuliert – etwas tun, wenn es sowieso schon getan ist oder wenn es auch anders geht? Was kommt im Sakrament der Andachtsbeichte noch dazu, was nicht ohnehin schon außerhalb des Sakramentes gegeben wäre?

Das hier von Rahner gewählte Thema hat eine Struktur, der man bei ihm immer wieder begegnen wird. Rahners gesamte Theologie könnte gelesen werden, als sei sie nichts anderes als ein Nachdenken darüber, wie das, was *außerhalb* von Christus oder *außerhalb* der Kirche oder des Sakramentes geschieht, im Verhältnis steht zu dem, was *im* historischen Christus, *in* der sichtbaren Kirche und *im* sinnlich wahrnehmbaren Sakrament geschieht. Der zunächst erläuterte mystische Textstrang würde dann – einmal grob gesprochen – dem Gegenstandsbereich des *Außerhalb* angehören. Die

⁷ Rahner schließt im Text (III, 214–218) zwei weitere immer wieder angeführte Rechtfertigungen und Begründungsmöglichkeiten für die häufige Andachtsbeichte von vornherein aus: Rahner zufolge können weder „Seelenführung“ noch „Gnadenvermehrung“ die häufige Andachtsbeichte zureichend theologisch begründen (auch wenn diese drei Wirkungen unzweifelbar mit der Andachtsbeichte verbunden sind und als je verschiedene Beweggründe für den einzelnen genügen mögen). Unbeschadet des pädagogischen und therapeutischen Nutzens, der gerade dem individuellen Gespräch in der Beichte zukommt, ist diese Wirkung nicht notwendigerweise an die sakramentale Beichte gebunden, sondern kann außerhalb mitunter viel professioneller erlebt werden. Dasselbe gilt für die Vermehrung der Gnade. Auch diese Funktion zeichnet die Andachtsbeichte nicht im besonderen aus. Die Eucharistie gilt als das Sakrament schlechthin, in dem das Gnadenleben Wachstum erfährt.

ekstatische Gottesliebe zeichnet sich ja gerade durch ihre sakramentale und ekklesiale Unvermitteltheit aus. Ähnlich jene Sündenvergebung, die nicht nur durch das Sakrament, sondern auch durch die außersakramentale Reue geschieht. Auch wenn es im Text über die häufige Andachtsbeichte in erster Linie um die Bedeutung des sakramentalen Pols geht, lassen sich bei sensibler Lektüre durchaus Spuren des Pols der Gottesmittelbarkeit finden. Beispielsweise dort, wo Rahner über die allgemeinen Voraussetzungen zum Empfang des Sakramentes spricht:

„Alle Sakramente setzen nun zwar im Erwachsenen ein subjektives, personales Eingehen auf die Gnade und ein Mitvollziehen voraus. Dieses persönliche Tun des Menschen stößt schon von sich, weil getragen von der Gnade, in die Bezirke Gottes vor, ist in sich schon göttliches Leben oder hat mindestens schon eine positive Hinordnung auf dieses übernatürliche Leben. Schon als solches übernatürliches Tun und Geschehen ist das Gnadensleben in erster Linie Gottes freie, schöpferische Tat, sein Werk, Tat seiner Liebe, mehr als die unsere. Insofern ist schon jedes übernatürliche Werk einmalig, unableitbar, ‚historisch‘, nicht nur Einzelfall einer eindeutigen Regel. Aber in den Sakramenten verschärft sich dieser Charakter des Geschichtlichen noch“ (III, 218).

Dem Zitat ist zu entnehmen, dass Rahner bereits dieses außersakramentale, das Sakrament vorbereitende, innere, persönliche Leben *übernatürlich* (d.h. „getragen von der Gnade“) auffasst. Rahner übernimmt zwar die strikte Trennung von Natur und Gnade aus den neuscholastischen Handbüchern, sagt aber gleichzeitig, dass der Mensch Gottes Gnade erfährt schon bevor er die Gnade Gottes im Sakrament empfängt. Wenn der Mensch im Sakrament Gott begegnet, ist das keine Erstbegegnung. Er ist bereits von Gott berührt worden. Die vorbereitende Hinordnung auf die übernatürliche sakramentale Gnade klassifiziert er schon als Übernatur. Und Übernatur heißt für Rahner zunächst nichts anderes, als dass etwas „Gottes Tat“ am Menschen ist und nicht Tun des Menschen selbst. Das außersakramentale Leben des Menschen geht bereits auf Gottes Initiative zurück. Und weil es ein konkretes, einzelnes, historisches Werk ist – nämlich Gottes Werk –, ist es nicht ohnehin mit der menschlichen Natur gegeben, sondern der Natur dazugegeben, oder besser: *übernatürlich* heißt, dass etwas von Gott her an der Natur des Menschen geschieht⁸.

⁸ An dieser Stelle tut sich die Frage auf, was genau Rahner unter dieser außersakramentalen Gnade versteht; wem, auf welche Weise und an welchem Ort diese Gnade mitgeteilt wird. Es ist anzunehmen, dass sich die hier vorgenommene Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade ganz selbstverständlich auf das Leben von Menschen bezieht, für die der Empfang des Bußsakramentes überhaupt nur in Frage kommt. Und das sind ausschließlich getaufte Christen. Innere Gnadenerfahrung beruht in diesem Entwicklungsstadium Rahnerscher Theologie auf dem

Doch zurück zur uns leitenden Frage: Worin besteht nun der Sinn des konkreten, von außen an den Menschen herankommenden historischen Sakramentes, wenn der Mensch bereits vorher (z.B. als er seine Sünden bereute) mit Gottes Gnade in Kontakt kam? Rahner deutet seine Antwort im letzten Satz des oben zitierten Abschnittes an: „In den Sakramenten verschärft sich dieser Charakter des Geschichtlichen noch.“ Gemeint ist die Geschichtlichkeit des Gnadenlebens, insofern das Gnadenleben „Tat Gottes“ ist (und nur in zweiter Linie, insofern der Mensch historisch mit seiner Freiheit auf diese „Tat Gottes“ antwortet). Was bedeutet nun Rahners Aussage, dass sich der grundsätzliche Charakter der (von Gott begründeten) Geschichtlichkeit des Gnadenlebens im Sakrament noch *verschärfen* würde?

Zunächst ist damit unterstrichen, dass auch das Sakrament – das in Kontinuität steht mit der historischen Offenbarung in Jesus von Nazareth und mit der konkreten Kirche – historisch, das heißt „Tat Gottes“ am Menschen ist. Es ist „Tat Gottes“ so wie auch die außersakramentale Hinordnung oder Vorbereitung auf das Sakrament schon „Tat Gottes“ war. Das systematische Verbindungsglied zwischen den beiden Formen der Gnadenmitteilung bildet demnach Rahners Auffassung vom unverfügbaren, vom „freien Gott“, der nicht notwendig, sondern aus ungeschuldeter Liebe dem Menschen die übernatürliche Gnade mitteilt. Rahner parallelisiert hier den Pol des unmittelbaren „*attingere*“ und den Pol der von außen begegnenden Geschichte (Offenbarung, Kirche, Sakramente) zwar nicht ausdrücklich, aber seine Rede von der geschichtlichen Erscheinung dessen, was im „*übernatürlichen Leben der erlösten Menschheit*“⁹ schon zuteil wurde, spricht dafür, dass er schon in diesem ersten theologischen

Sakrament der Taufe. Innere Gnade ist also wesentlich Taufgnade. Analog dazu darf unter der „erlösten Menschheit“ hier noch nicht eine konsekrierte universale Menschheit verstanden werden, sondern nur die Kirche der getauften Christen. Erst später wird Rahner seine Gnadentheologie in die universale Kategorie des ganzen Menschengeschlechtes übersetzen. S. dazu auch den Abschnitt 3.1 („*Freunde Gottes: Die Tauf- und Offenbarungstheologie hinter ‚Hörer des Wortes‘*“) des Beitrages „*Glauben gibt zu denken. ‚Geist in Welt‘ und ‚Hörer des Wortes‘*“ von R.A. SIEBENROCK sowie 1.3 des Beitrages „*Der Heilswille Gottes berührt uns in Christus Jesus und der Kirche: Die erste Gnadenvorlesung*“ von P. RULANDS und W. SCHMOLLY.

⁹ „Das übernatürliche Leben der erlösten Menschheit wird sichtbar in der geschichtlichen Einmaligkeit, im Hier und Jetzt der irdischen Kirche, wie es auch in der Offenbarung geschichtlich in die Menschheit eintrat. So erscheint das übernatürliche Leben, das an sich wenigstens ganz jenseits des *Menschlich-Geschichtlichen* zu liegen scheint, getragen vom Sichtbaren, Menschlichen, eingesenkt in die irdische Stunde, abhängig vom weltlichen Ding“ (III, 219).

Aufsatz die beiden Pole als zwei Momente eines einzigen übernatürlichen, von Gott getragenen Gnadengeschehens begreift.

Wie aber denkt Rahner eine Vermittlung dieser beiden Pole auf der Ebene des Menschen? Tatsächlich gibt es Hinweise im Text, die dafür sprechen, dass Wirkungen in zweifacher Richtung ausgehen: Einmal von der Geschichte (d.h. vom Sakrament) zum Menschen (1) und einmal vom Menschen zur Geschichte (2).

Zu (1): Wenn im historischen Sakrament sichtbar erscheint, was sich im außersakramentalen übernatürlichen Leben in Verborgtheit und vielleicht sogar nur im Unbewussten ereignet, dann kommt der Geschichte zunächst einmal eine Explikationsfunktion zu. Gott will dem Menschen in den Dimensionen des Irdischen sein übernatürliches Leben deuten, es erklären, es ins Bewusstsein rufen¹⁰. Nur auf dem Weg dieser Berührung durch Christus, Kirche und Einzelsakrament wird sich der Mensch der ganzen Tiefe seines (übernatürlichen) Lebens bewusst.

Allerdings erschöpft sich die Bedeutung des Sakramentalen nicht auf der gnoseologischen Ebene. Schon in diesem Aufsatz erwähnt Rahner neben der Zeichenfunktion zumindest indirekt das „*opus operatum*“: Nur in der von Gott eingesetzten Geschichte kann sich der Mensch der Gnade des unverfügbaren Gottes wirklich sicher sein¹¹.

Zu (2): Der sakramentalen Gnade kommt gegenüber der inneren Gnade insofern ein Mehrwert zu, als sie im Unterschied zur Gnade des unmittelbaren „*atingere*“ sichtbar geworden ist. Angesichts der Offenbarung in Jesus Christus wird deutlich, dass die „Tat Gottes“ (die Gnade Gottes) erst ihr Ziel erreicht, wenn sie nicht nur im Bereich der „göttlichen Geschichtlichkeit“ bleibt, sondern auch in die Dimension der „menschlichen Geschichte“ eingeht. Mit dem Geschichtseintritt Gottes in der Inkarnation wurde der geschichtliche Charakter aller Gnade offenbar und ein „*Grundgesetz des Christentums*“ (III, 224) grundgelegt. Diese teleologische Ausrichtung der Gnade wird mit der Rede von der „*Gratia Christi*“ ausgesagt. Und diesen historischen Zuwachs hat Rahner im Blick, wenn er von der „*Verschärfung der Geschichtlichkeit*“ im Sakrament spricht. Weil nach christlicher Theologie jede Gnade auf geschichtliche Objektivation hin finalisiert ist, kommt auch die innere Gnade erst dann bei sich selbst an,

¹⁰ Wie die Dogmatische Konstitution des I. Vatikanums „*Dei filius*“ (1870) leitet Rahner die Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung von der Übernatürlichkeit des Gnadenlebens ab, vgl. DH 3005. Das übernatürliche Leben kann nicht mit einem natürlichen Wort erklärt werden, dazu braucht es das übernatürliche Wort Gottes.

¹¹ III, 222f. In K. RAHNER, Kirche und Sakramente (QD 10), Freiburg i. Br. 1960, 22–30, wird dieser Aspekt dann ausgebaut.

wenn sie sich frei ausdrückt in historischen Formen. In den Sakramenten hat Gott dem Menschen spezifische historische Ausdrucksformen bereitgestellt. Indem der Mensch diese Formen ergreift, drückt er einerseits aus, was an ihm bereits geschehen ist, andererseits wird er aber auch durch die Berührung mit dieser von Gott qualifizierten Geschichte tiefer in den von Gott getragenen „*übernatürlichen Lebensstrom*“ hineingezogen.

Rahners theologische Begründung des Sakramentalen gipfelt schließlich in dem Gedanken, dass dort die dominierende Rolle Gottes im übernatürlichen Gnadengeschehen viel deutlicher in Erscheinung trete als das bei der nichtsakramentalen Gnadenerfahrung der Fall sei. Im Empfangen und Erleiden des von außen kommenden Sakramentes wird „*offenbarer*“ (III, 221), dass primär Gott der Handelnde ist. Bezogen auf die Vergebung der lässlichen Sünden kommt der Devotionsbeichte also insofern gegenüber der außersakramentalen Sündenvergebung ein qualitativer Mehrwert zu, als sie zusätzlich ein sichtbares Bekenntnis enthält, dass nicht die Reue des Menschen, sondern allein die „*Tat Gottes*“ der Grund der Vergebung ist.

„Jede Beicht ist in ihrer Hinwendung zum Geschichtlich-Sichtbaren ein Protest gegen allen versteckten Rationalismus einer humanitären Geistfrömmigkeit, ist ein Bekenntnis, daß Gottes Tat schließlich allein unsere Sünden tilgt, daß Er, der freie Gott der Gnade, sich schließlich nur finden läßt in seiner geschichtlichen Offenbarung, in seiner sichtbaren Kirche, seinen sichtbaren Sakramenten“ (III, 222).

In diesen Zeilen wird deutlich, wie sehr sich der Denker der unmittelbaren Gnadenerfahrung seit frühester Zeit von einer modernistisch-immanentistischen „*Geistfrömmigkeit*“ abgrenzt, für die Gott der abstrakt-ungeschichtliche, überall anwesende Geist der Welt ist, den der Mensch von sich aus erreichen und mit dem er sich in innerlicher Mystik verbinden kann. In einem solchen Gnadenerverständnis sind Kirche und Geschichte nur sekundär integrierbar. Gnadenerfahrung würde sich aus der Natur des Menschen selbst ergeben, Gnade nicht auf Gottes Initiative zurückgehen. Dagegen ist der Ausgangspunkt von Rahners Theologie der Gnade durch die Rede vom „*freien Gott*“ streng *theologisch* bestimmt, denn das gesamte Gnadenerleben des Menschen „*ist in erster Linie Gottes freie, schöpferische Tat, sein Werk, Tat seiner Liebe, mehr als die unsere*“ (III, 218). Übernatürliche Gnade ist eben nicht schon mit der Natur des Menschen mitgegeben¹², sondern ist Gottes „*Setzung, ist göttlich unbegreifliche ‚Willkür‘, das heißt: Wahl seiner Freiheit*“ (III, 218)¹³.

¹² „Solcher Ruf ertönt also nicht einfach schon dadurch, daß ein Mensch ist, ist nicht einfach das ewige, alle verpflichtende, allen gleich einleuchtende Gesetz des Wahren und Guten“ (III, 219).

¹³ Dieses Insistieren auf die Natur-Gnade-Differenz übernimmt Rahner aus der neu-

Damit hat Rahner die Kirchlichkeit allen Gnadenlebens begründet. Wenn jeder inneren Gnadenerfahrung eine Teleologie auf jene Geschichte innewohnt, in der Gott den Menschen geschichtlich anredet, dann ist alle Unmittelbarkeit eben finalisiert auf jene von Gott selbst eingesetzte geschichtliche Vermittlung, die wiederum eine sichere (weil von Gott eingesetzte und nicht aus der Natur des Menschen deduzierte) Vermittlung (ein „Ruf“) ins Unmittelbare ist. Erst dort kommt die innere Gnadenerfahrung bei sich selbst an, d.h. erst in dieser greifbaren Sichtbarkeit wird sie dem Menschen bewusst, dort findet sie ihre Deutung und ihre Eindeutigkeit. Geschichtliche Offenbarung, sichtbare Kirche und die einzelnen Sakramente (von Rahner als „sichtbare Lebensäußerungen der sichtbaren Kirche“ [III, 223] bezeichnet¹⁴) üben allesamt in gleicher Form diese Vermittlungsfunktion aus:

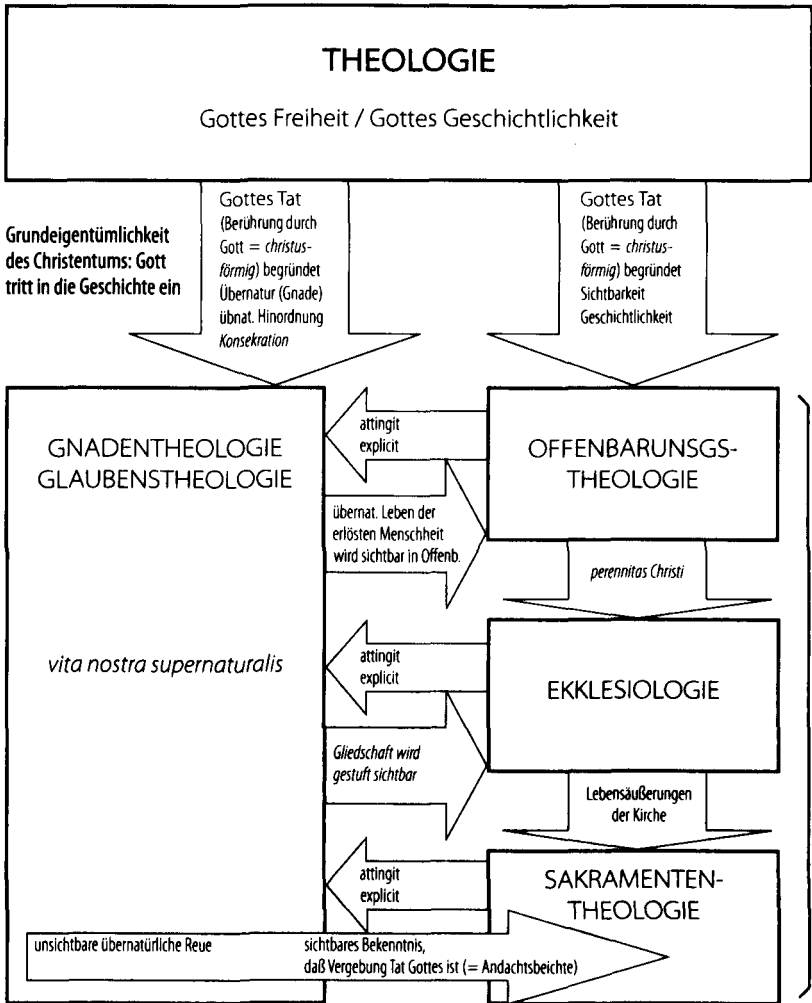
„In derselben Weise und aus demselben Grund, aus dem die Offenbarung geschichtlich gekommen ist, ist auch die erlöste Menschheit, das Reich Gottes, die Kirche, sichtbar und geschichtlich. Und wie die Kirche selbst sichtbar ist, so sind es auch ihre Lebensäußerungen, ihre lebendigen Kräfte, mit denen sie als Leib Christi die einzelnen Menschen von sich aus in Christi Kraft erfaßt und immer tiefer in ihren Lebenskreis hineinzieht“ (III, 220).

In der nachstehenden Skizze (s. Seite 45) werden die im Aufsatz „*Vom Sinn der häufigen Andachtsbeicht*“ anzutreffenden Einzelelemente in eine (graphische) Synthese gebracht, die zugleich so etwas wie eine Elementarstruktur Rahnerscher Theologie überhaupt abbilden will. Alle kursiv gedruckten Stichworte sind 1934 zwar schon potentiell angelegt, aber im besprochenen Aufsatz nicht ausdrücklich thematisiert. Sie deuten bereits auf das hin, was im Folgenden ausgeführt wird.

GW

scholastischen Schultheologie, die für ein letztes Verständnis auch dieser Ausführungen eigentlich wieder präsent gemacht werden müsste. Vgl. dazu den Abschnitt 1.6 („*Die Ungeschuldetheit und Übernatürlichkeit der Gnade*“) in dem Beitrag „*Der Heilswille Gottes berührt uns in Christus Jesus und der Kirche: Die erste Gnadenvorlesung*“ von P. RULANDS und W. SCHMOLLY.

¹⁴ In einem zwei Jahre später entstandenen Text mit dem Titel „*Eucharistie und Leiden*“ (III, 191–202) wird der Zusammenhang von Offenbarung – Kirche – Einzelsakrament durch inhaltliche Füllung und konkrete Anwendung des zutage getretenen Grundgefüges am Beispiel der Eucharistie noch plastischer.



Skizze: Von Gott berührt