Ökumenische Forschungen Zweite Abteilung

Klaus P. Fischer

DER MENSCH ALS GEHEIMNIS

Die Anthropologie Karl Rahners

Der vielleicht folgenreichste Aspekt der modernen Glaubensnot ist ein säkularisiertes Verständnis des Menschen, das ihn als innerweltlich vollständig erklärbares und autonom vollendbares Wesen hinstellen möchte und das demzufolge auf Gott, Religion und den Glauben an Jesus Christus leichten Herzens verzichten zu können glaubt.

In Rahners theologischer Anthropologie ist die Auseinandersetzung mit diesem säkularen Zeitgeist offen oder verborgen immer gegenwärtig. Klaus P. Fischer ist der Ansicht, daß Rahners Bereitschaft, als Christ und Theologe es mit diesem Zeitgeist aufzunehmen, den Ausschlag gegeben hat für die außergewöhnliche Fruchtbarkeit und Resonanz seines Lebenswerkes.

Diese von Karl Rahner geleistete Auseinandersetzung als Beitrag für den Glauben heute bis in ihre Wurzeln zu verfolgen und in verständlicher Sprache einem weiten Interessentenkreis zugänglich zu machen, ist Sinn und Ziel dieser herausragenden Untersuchung von Klaus P. Fischer, zu der Prof. Henri Bouillard, Paris, schreibt: „Ich kenne bislang kein Werk, welches das Denken Karl Rahners so gut verständlich macht, und zwar sowohl in seiner zentralen Einheit wie in seiner Vielschichtigkeit."

„Das Buch ist jedem zu empfehlen, der Karl Rahner und damit ein gutes Stück derzeitiger und noch einige Zeit bedeutsamer Theologie in der katholischen Kirche kennenlernen will."

Wissenschaftlicher Literaturanzeiger

Klaus P. Fischer, geb. 1941 in Stuttgart, 1960–1969 Studium der Klassischen Philologie und Theologie in Tübingen, Innsbruck, Frankfurt am Main und Paris. 1970 Ordination und Eintritt in das Oratorium des hl. Philipp Neri in Heidelberg. 1973 Doktorat der Theologie. Zunächst als Vikar in der Pfarrseelsorge, jetzt in der religiösen Jugendbildung (Gymnasium) und Erwachsenenbildung sowie in der kirchlichen Rundfunkarbeit tätig.

ÖKUMENISCHE FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON
HANS KÜNG UND JÜRGEN MOLTMANN
UNTER MITARBEIT VON
EBERHARD JÜNGEL UND WALTER KASPER

II.
SOTERIOLOGISCHE ABTEILUNG

BAND V: DER MENSCH ALS GEHEIMNIS

(P.)
KLAUS FISCHER

DER MENSCH ALS GEHEIMNIS

DIE ANTHROPOLOGIE KARL RAHNERS

Mit einem Brief von Karl Rahner

HERDER
FREIBURG · BASEL · WIEN

Zweite Auflage

Die Veröffentlichung erfolgte durch einen Zuschuß der
AUGUSTIN-BEA-STIFTUNG, MÜNCHEN

Imprimatur. – Freiburg im Breisgau, den 30. November 1973
Der Generalvikar: Dr. Schlund
Druck: fotokop, Darmstadt 1975
ISBN 3-451-16 826-X

KARL RAHNER
zum siebzigsten Geburtstag

„Wer von uns erschauerte nicht schon als Kind vor dem Geheimnis – vor der Berührung jener undurchdringlichen, aber nachgiebigen Wand, durch die es trotz allem hervortreten muß? Und in unserem nüchternen Alltagsleben, wo für das Geheimnisvolle kein Raum ist, mag es plötzlich aufleuchten: Ich bin da! Vergiß das nicht!"

Alexander Solschenizyn, Krebsstation

VORWORT

Karl Rahners Schriften füllen allmählich eine Bibliothek, sie sind in viele Sprachen übersetzt, und die ihnen stets vorauseilende Fama hat den Namen ihres Verfassers mittlerweile in aller Welt bekannter gemacht als sein oft recht schwieriges und verzweigtes Werk, von den es tragenden Motiven erst gar nicht zu reden. Nun, wenn einer so weit hinausgewirkt und so viele Menschen angesprochen hat, darf er sich nicht wundern, wenn er auch selbst zum Gesprächsthema wird, was wiederum dem besseren Verständnis seiner Beiträge zugute kommen kann. Inzwischen ist ja eine stattliche Anzahl von ‚kritischen Auseinandersetzungen' mit Rahner (sogar ‚Widerlegungen' sollen darunter sein) veröffentlicht worden. Dem Fleiß solcher Unternehmungen winkt jedoch häufig kein Preis: die Urheber unterschätzen die Größe ihres Gegners, und so verrät ihre Kritik wenig über den Angegriffenen, dafür um so mehr über sie selbst. Zwei rühmliche Ausnahmen, zugleich Beispiele für eine sowohl positive wie kritische Würdigung Rahners, seien hier eigens hervorgehoben: die Rahner-Porträts von H. Vorgrimler (1963) und K. Lehmann (1970).

Bislang aber fehlte noch der Versuch, eine Art Leitfaden („Initiation") für das Verständnis und die Lektüre der Schriften Rahners zu erstellen. Wie zum Beispiel ist jene formale Eigenart von Rahners Denken zu erklären: die schon öfters aufgefallene Einheitlichkeit und Geschlossenheit dieses Denkens? Gebannt von terminologischen Motiven, hat man den Grund in Rahners metaphysischem Ansatz zu finden gemeint. Damit aber hat man – um einen musikalischen Vergleich zu wagen – die Tonart mit dem Thema verwechselt. Die vorliegende Untersuchung möchte zeigen, daß die scheinbar unerschöpfliche Vielfalt der Gedanken und Anregungen Rahners aus der Grundstruktur einer ursprünglichen Erfahrung und Intuition erwachsen ist; daß dieses Ursprungsthema, das ich nur dürftig mit „Der Mensch als Geheimnis" umschrieben habe, nun *formal*, (um noch einen vergleichenden Blick auf eine musikalische Struktur zu riskieren) in der Art etwa des „principe cyclique" einer „Fantasie", zyklisch immer wiederkehrt, jedoch in vielfachen Variationen, Erweiterungen, Gestaltwandlungen, kühnen Konstruktionen und Erfindungen. Der innere Grund für diese formale Entwicklung ist der inhaltliche Reichtum des Grundthemas. Dieses aber ist kein philosophisches – was nicht heißt, daß wir die u. a. philosophische Bedeutung des Rahnerschen Denkens in Abrede stellen wollten (vgl. dazu die gründliche Untersuchung von P. Eicher). So aktuell Rahners philosophische Thematik sein mag, ihre relative Begrenztheit ist ersichtlich und läßt nach dem verborgenen Prinzip solcher Auswahl fragen.

Kann man den Menschen de-finieren, ab-grenzen von anderem, und ihm (was er so sehr ersehnt) eine festumrissene Wesensgestalt geben? Der neuzeitliche Rationalismus hatte die aristotelische Definition des Menschen als „animal rationale" zugespitzt von der ratio allein her ausgelegt und zugleich unter ihren Autonomieanspruch gestellt: „Wahr ist alles, was ich klar und deutlich einsehe" (Descartes, Med. III, 2). Vor diesem bis heute dominierenden Autonomieanspruch der Ver-

nunft, der – auf dem Boden des sich seiner selbst vergewissernden Ich – Wahrheit und Wirklichkeit subjektiv identifiziert, mußten die Glaubenswahrheiten und die Realität der Gottesbeziehung des Menschen problematisch werden.

Rahners Ausgangspunkt ist dazu konträr. Als echter Jünger des hl. Ignatius von Loyola und seiner Mystik der Gotteserfahrung und des Gott-Findens in allen Dingen geht er von der selbst erfahrenen und erfahrbaren Realität der Selbstmitteilung Gottes aus. Dann aber kann die begriffliche Klarheit der menschlichen Vernunft nicht mehr den Maßstab für Wahrheit und Wirklichkeit abgeben. Vielmehr verlangt dann das Phänomen des Geheimnisses – des Gott-Geheimnisses – neu wahrgenommen und als wirkliches anerkannt zu werden. Und so kann Rahner – hier zutiefst angeregt von Przywara und Bremond – die Wesensbeschreibung des Menschen als „reductio in mysterium" ansetzen: mit der Frage, ob die ratio nicht umgekehrt und tiefer verstanden das „Vermögen des Geheimnisses" sei (STh IV, 59), ja ob der Mensch nicht ein wesenhaftes Verhältnis zum Geheimnis habe vom ursprünglichen Grund seines personalen Geistes her, dem Ursprung von Vernunft, Wille und Freiheit (ebd. 54). Rahner bejaht diese Frage und ‚definiert' so den Menschen als „die zu sich selbst gekommene Undefinierbarkeit" (ebd. 140).

Darum erscheint als die Vollendung des Intellekts auch nicht etwa das absolute Wissen und Begreifen u. dgl., sondern seine Selbstübersteigung („Transzendenz") – durch die „Nacht der Sinne und des Geistes" hindurch – in die freie, liebende Hingabe an das je größere Geheimnis.

Hier ist, von seinem tiefsten Wesensgrunde her, der Mensch als möglicher und tatsächlicher „Hörer des Wortes" bestimmt. Rahners theologische Anthropologie entfaltet sich nun in fortschreitender Auslegung und Ausgestaltung jener Grunderfahrung („Offensein für den je größeren Gott"): „Du hast mich ergriffen, nicht ich habe dich ‚begriffen', du hast mein Sein von seinen letzten Wurzeln und Ursprüngen her umgestaltet, du hast mich deines Seins und Lebens teilhaftig gemacht" (Worte ins Schweigen, 29).

Diese Bemerkungen mögen eine ungefähre Vorstellung von Gang und Richtung der vorliegenden Untersuchung vermitteln. In erster Fassung wurde sie von der Theol. Fakultät des Institut Catholique de Paris als Dissertation angenommen. Dank schuldet der Verfasser vor allem Prof. Dr. Henri Bouillard SJ für die verständnisvolle Begleitung und Förderung der Arbeit. Prof. DDr. Karl Lehmann war in seiner unermüdlichen Gesprächsbereitschaft, in Rat und Tat eine unschätzbare Orientierungshilfe. Wertvolle Hinweise verdanke ich auch den Professoren H. Bacht, A. Grillmeier, P. Knauer, E. Kunz und O. Semmelroth von der Theol. Hochschule SJ St. Georgen in Frankfurt am Main sowie Prof. Dr. H. de Lavalette SJ, Paris. Trotz übergroßer Beanspruchung zeigte sich auch Karl Rahner selbst bereit zu Gespräch und Hilfe. Er war auch bereit, in einem Brief, der im Anhang abgedruckt ist, zu einigen Fragen des Verfassers Stellung zu nehmen, die für das Verständnis der vorliegenden Untersuchung bedeutsam sind. Ihm sei – ein sehr bescheidener Dank! – dies Werk zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. Den Herausgebern schließlich sei Dank für die Aufnahme dieser Studie in die Reihe „Ökumenische Forschungen" – eine Anerkennung der ökumenischen Bedeutung und Breitenwirkung des theologischen Denkens von Karl Rahner.

Auch ein so umfangreiches Werk kann nicht absolut vollständig sein. Ein in der ersten Fassung enthaltenes Kapitel mit Exkursen über Rahners philosophische Beziehungen zur Geschichte von Kant bis Heidegger mußte aus technischen Gründen

gestrichen werden. Ein paar kleinere Detailfragen hofft der Verfasser noch einmal gesondert aufgreifen zu können. Das jüngst erschienene Werk von Bert van der Heijden, Karl Rahner, Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen (Einsiedeln 1973) konnte hier leider nicht mehr berücksichtigt werden.

Wenn die Mängel des Werkes seine Grundthese nicht verdunkeln können, hat es seinen Zweck erfüllt.

Heidelberg, den 31. Oktober 1973 *Der Verfasser*

VORWORT ZUR 2. AUFLAGE

Die 1. Auflage war nach etwa einem Jahr beim Verlag vergriffen. Weder der Verfasser noch der Verlag hatten mit soviel Publikumsinteresse an einem wissenschaftlich gehaltenen theologischen Werk dieses Umfangs gerechnet. Nun läßt ein guter Absatz allein – wie der Blick auf die Bestsellerlisten lehren kann – noch keinen Rückschluß auf die Qualität zu: weder auf die Qualität des Buches noch auf die des Leserpublikums. Für eingehende, kritische Besprechungen des Werkes war den Rezensenten offensichtlich die Frist zu kurz. Ob das Buch die Beachtung verdient, die ihm bisher zuteil wurde, muß daher die Zukunft erweisen. Aus diesen sowie aus drucktechnischen und finanziellen Erwägungen haben Autor und Verlag sich entschlossen, die Neuauflage im wesentlichen unverändert zu lassen. Nur einige grobe Druckfehler mußten beseitigt und das Register berichtigt werden. Der Verfasser möchte in diesem Zusammenhang den Herren Dieter Witschen, Geeste-Münster, und Heinz Ruland, Heidelberg-Paderborn, für ihre wertvolle Hilfe danken.

Zu dem etwa zu gleicher Zeit entstandenen Werk B. van der Heijdens über Rahners „Grundpositionen" wird der Verfasser in absehbarer Zeit eine gesonderte Besprechung veröffentlichen.

Die allenthalben beklagte ‚Eskalation' der Kosten und Preise hat auch vor dieser Neuauflage nicht haltgemacht. Verlag und Verfasser hoffen dennoch, daß es gelungen ist, das Werk für die wirklich Interessierten erschwinglich zu halten.

Heidelberg, den 1. August 1975 *Der Verfasser*

INHALT

ZWEITER TEIL
HÖRER DES WORTES ALS GEIST IN WELT

DRITTER TEIL
DAS GEHEIMNIS ALS UR-INTUITION DER THEOLOGISCHEN ANTHROPOLOGIE

ERSTER TEIL

DER SPIRITUELLE URSPRUNG DES DENKENS VON KARL RAHNER

ERSTES KAPITEL

Der Mensch als Geheimnis in der »Erfahrung der Gnade«

§ 1. Geistliche Erfahrungen und Geistliche Übungen

Kein Gedanke, keine Erkenntnis kommt von ungefähr, etwa vom Würfeln, oder entsteht im leeren Raum. Jeder Einsicht, jeder Erkenntnis ist aber auch etwas zutiefst Unableitbares, Ursprüngliches eigen. Diese dialektische Doppelung von scheinbar einander widersprechenden Aussagen zielt auf ein schwieriges wissenschaftstheoretisches Problem, das an dieser Stelle nur genannt, nicht angegangen werden kann: das Verhältnis von Ursprünglichkeit und Geschichtlichkeit in der Erkenntnis.

Nur soviel soll hiermit angedeutet werden: wer eine thetisch formulierte Erkenntnis, die – wie in unserem Falle – ein ganzes Lebenswerk durchzieht, richtig verstehen und sachgerecht würdigen will, wird nicht daran vorbeikommen, diese Erkenntnis einerseits aus ihrer Herkunft aus einem bestimmten geistigen Traditions- und Bedingungszusammenhang zu begreifen, andererseits aber gerade ihre letzte Unableitbarkeit aus diesem Herkunftsmilieu wahrzunehmen. Diese Dialektik des Ursprungs macht eine Erkenntnis wesentlich komplex, und diese Komplexität läßt alles sogenannte Zurückführen auf Früheres als zu primitiv, das bloße, gleichsam ‚absolute' Herausstellen des ‚Gehaltes' hingegen als naiv erscheinen. Die folgenden Darlegungen möchten daher als Leitmotiv das Bemühen erkennen lassen, Rahners These, daß der Mensch wesentlich auf das Geheimnis verwiesen und dadurch zuinnerst selbst Geheimnis ist, sowohl in ihrer ursprunghaften, wie in ihrer traditionsverhafteten Eigenart zu sichten.

Die eben genannte These Rahners kann zwar über seiner ganzen philosophischen und theologischen Anthropologie als deren Titel stehen, ein Titel, der die innerste und letzte Einheit beider Anthropologien formuliert und auf den ‚Begriff' bringt. Der Grundgedanke aber, oder die zugrunde liegende Urerfahrung, welche diese philosophisch-theologische Entwicklung bei Rahner erst ermöglichte und vorantrieb, ist in der systematisch-expliziten Entfaltung dieser Konzeption nicht mehr oder nur noch mit Mühe direkt greifbar. Wo ist der rechte Ansatzpunkt für die These Rahners zu suchen, zu deren Erhellung unsere Untersuchung unterwegs ist?

Die philosophisch-theologische Zuordnung von Mensch und Geheimnis hat zwar gewiß eine eminent hermeneutische Bedeutung für die heutige Theologie und Verkündigung, und viele Stellen bei Rahner verraten, daß er sich

dieser Bedeutung durchaus bewußt ist. Das hermeneutische Anliegen streng als solches kommt jedoch als Boden für die Einsicht, daß der Mensch Geheimnis ist, insofern er mit dem Geheimnis zu tun hat, unmittelbar ebensowenig in Betracht wie etwa der Rückgriff auf jene bestimmten Lehrer (z. B. E. Przywara, M. Heidegger), denen Rahner eingestandenermaßen seine intellektuelle Wachheit für das Geheimnis als solches verdankt; von jenen Denkanstößen, die innerhalb der kirchlichen Tradition unter dem Sammelnamen „negative Theologie" umlaufen, ganz zu schweigen. Es geht nicht darum, irgendwelche nachweisbare Einflüsse in Rahners Werk oder die Tatsache zu bestreiten, daß es mehrere Einstiegsstellen in unser Thema gibt. Vielmehr steht der Ursprung, der Ur-ansatz hier zur Diskussion.

In seinem Rahner-Porträt[1] stellt K. Lehmann mit Recht die Frage, welches denn bei Rahner die theologische Grunderfahrung sei, die seine anthropologisch und transzendental gewendete Theologie überhaupt ermögliche. Lehmann sieht, daß für Rahner die *Erfahrung* der *Gnade* jene eigentliche, fundamentale Realität des Christentums ist, die seinen Ansatz trägt und zur Entfaltung drängt (ebd. 166).

Hier sind wir schon ganz nahe jenem Punkt gekommen, der uns interessiert. Lehmann beschreibt stichwortartig Rahners Aufweis einer Erfahrung der Gnade und fügt hinzu, aus Art und Inhalt dieses Aufweises werde bereits erkennbar, „wie sehr in diesem Ansatz ignatianische Spiritualität und ursprüngliche, eigene geistliche Erfahrung . . . zusammentreffen" (ebd. 168). Damit befinden wir uns im Zentrum unserer Frage.

Ich möchte hier mit aller Behutsamkeit die Aufmerksamkeit darauf zu lenken suchen, daß und wie die Entdeckung, daß der Mensch wesenhaft Geheimnis ist, weil ins Geheimnis verwiesen ist, in ihren frühesten Spuren bei Rahner auf jenes Grunderlebnis zurückweist, das Erfahrung der Gnade bzw. Erfahrung Gottes heißt, und das für Rahner offensichtlich im Rahmen und mit der Methode ignatianischer Spiritualität, insbesondere der Exerzitien, allererst zugänglich und wohl auch artikulierbar wurde.

Ich spreche mit Bedacht von ‚Spuren' in Rahners Schriften. Niemand kann erwarten, daß die existentielle Erfahrung, die hier angezielt wird, irgendwo im Sinne einer breiten Darstellung und ausführlichen Analyse greifbar sei. Kommt doch alles darauf an, verständlich zu machen, daß wir hier jener Erfahrung begegnen, die das ‚Wovonher' und ‚Woraufhin' Rahner'schen Denkens ausmacht, eines Denkens, das in ständigem Vorgriff und Hinweis auf diese Erfahrung sich selber, soweit als möglich, einholen, begrifflich objektivieren und endlich doch als sich ins Geheimnis entzogen bekennen muß.

[1] In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert (Freiburg-Basel-Wien 1970) 143–181.

Die weiterführende Fragestellung unserer Untersuchung zwingt uns also, noch einen Schritt weiter als Lehmann in seinem Porträt zu gehen: nicht nur der theologische Möglichkeitsgrund transzendentalen Denkens soll aufgehellt, sondern das Urerlebnis des Geheimnisses, das der Mensch ist und als das er sich erfaßt, soll in Rahners eigener spiritueller Erfahrung zum Vorschein gebracht werden.

Von diesem Unternehmen aus, das, wie gesagt, sich nur auf literarische ‚Spuren' stützen kann, wird hoffentlich auch etwas Licht auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Rahner fallen, nämlich auf die, alles in allem, recht untergeordnete Bedeutung der Philosophie für Rahners Denken (trotz des für manchen Leser oft gegenteiligen Anscheins), so daß „eine isolierte ‚philosophische' Behandlung K. Rahners . . . (. .) die Hauptintention fast völlig (verfehlt)" (Lehmann, a. a. O. 163)[2].

§ 2. *Theologie als Übersetzung mystischer Erfahrung*

K. Rahner zitiert einmal zustimmend ein Wort Nadals über Ignatius, ein Wort, das in eigentümlicher Weise für ihn, Rahner selbst und seine Lebensarbeit, gelten kann, und auf die ich es hier anwenden möchte: Rahners Theologie „ist eigentlich der Versuch des Mystikers, seine Erfahrung für andere zu übersetzen und sie an seiner Gnade teilnehmen zu lassen"[3].

Eine solche Aussage beinhaltet nun aber, genau besehen, die Überzeugung, daß die mystische Gnaden- bzw. Gotteserfahrung nicht ein Reservat einzelner, bevorzugter Menschen, sondern irgendwie, mindestens ansatzweise, Allgemeingut ist oder werden kann (Übersetzbarkeit dieser Erfahrung, Teilnahme an der Gnade). In der Tat betont Rahner bei jeder passenden Gelegenheit, daß die Gotteserfahrung als solche „nicht das Privileg einzelner ‚Mystiker', sondern in jedem Menschen gegeben" sei (STh IX, 164, 165). Die Beobachtung, daß es sich in dieser Bemerkung um mindestens eine der elementaren Grundüberzeugungen Rahners handelt, scheint mir von außerordentlichem Gewicht für das Verständnis seines Denkens zu sein: eine Grundüber-

[2] So läßt sich – um hier schon vorzugreifen – etwa der ignatianische Begriff und die Haltung der ‚Indifferenz' ohne Mühe als Hintergrund, mehr noch, als ‚Sitz im Leben' von Rahners Geistmetaphysik erkennen. Man vergleiche dazu z. B. „Einübung priesterlicher Existenz" (a. a. O.) 41 f., 44, 46! Das muß der rein philosophischen Behandlung und Kritik Rahners durch Autoren wie E. Simons, P. Eicher u. a. entgegengehalten werden.

[3] Zur Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: Das Dynamische in der Kirche, QD 5, 135. Bereits früher erschienen in: *F. Wulf*, Ignatius von Loyola (Würzburg 1956).

zeugung, von der er als von einer selber erfahrenen ausgeht, die er in immer neuen Anläufen zu beschreiben und in seinem Hörer oder Leser wachzurufen sucht[4]. Natürlich möchte Rahner die gnadenhafte Gotteserfahrung des durchschnittlichen Gläubigen nicht mit jener der großen und exemplarischen Mystiker der Kirchengeschichte vergleichen. Doch ist es wohl die Überzeugung, daß die großen Mystiker nicht nur für sich, sondern für alle Gläubigen eine Bedeutung haben müssen (was ja auch die Überzeugung der großen Mystiker selbst war und ist!), die Rahner zu zwingen scheint, anzunehmen oder anzuerkennen, daß es „Stufen" in der Erfahrung der Gnade gibt, „deren unterste auch uns zugänglich sind" (STh III, 105; vgl. QD 5, S. 131, 145).

Wie später noch deutlicher werden wird, ist vor allem Rahners geistliches Schrifttum, ist seine spirituelle Deutung der subjektiven und objektiven Erlebniswelt des heutigen Menschen nicht wenig von der Lektüre der Mystiker angeregt – außer vom hl. Ignatius beispielsweise auch vom hl. Johannes vom Kreuz, der hl. Theresia von Avila u. a. –, deren Werke er zweifelsohne gelesen hat, wie das die Jesuitennovizen heute noch tun, und auf die er bei Gelegenheit, wenn auch weniger direkt als indirekt, anspielt. So sagt etwa Johannes vom Kreuz von der (passiven) Nacht der Sinne, daß sie, im Unterschied zur Nacht des Geistes, von vielen Menschen erlebt werde und so eine recht gewöhnliche Erfahrung gottgewirkter Art sei (vgl. Dunkle Nacht I, 8. Kap.). Was so der spanische Mystiker den „Anfängern" zuschreibt, stimmt genau zusammen mit der „untersten" mystischen Stufe, deren Erfahrung nach Rahner auch dem gewöhnlichen Gläubigen zugänglich ist. In einer kleinen Laudatio auf die hl. Theresia von Avila, die er unlängst verfaßt hat, legt Rahner großes Gewicht auf die Feststellung, daß eine „Mystagogie in die persönliche Gotteserfahrung ... heute dringender als je" sei; und er nennt die „Klassiker der spanischen Mystik" „fast unersetzliche Lehrmeister" für die Entwicklung einer solchen aktuellen Lehre und Mystagogie (vgl. den Sammelband ‚Chancen des Glaubens', Freiburg 1971, 143). Rahner geht es dabei ausdrücklich um die „Ansätze und Spuren" jener von den Klassikern der Mystik beschriebenen Gotteserfahrung, die wir mit ihrer Hilfe leichter „in uns" entdecken könnten (S. 144). – Der Einfluß der mystischen Tradition erhält sich bei Rahner übrigens unbeschadet der Tatsache, daß man gemeinhin der ‚mystischen Vermählung' der Innerlichkeitsmystiker die spezifisch ignatianische ‚Mystik der Vereinigung' als suchende Mystik der Dienstbereitschaft gegenüberstellt. Damit soll angedeutet sein, daß dieser wesentliche Zug ignatianischer Mystik auch in Rahners Denken durchaus zu seinem Recht kommt – wie sich später noch ergeben wird.

Was also Rahner beschreiben und entfalten will, ist die „unterste Stufe" der Gotteserfahrung der großen Mystiker, eine Erfahrung, die nach Rahner irgendwie allen Menschen, nicht nur den gläubigen (s. o.), zugänglich ist,

[4] Vgl. neben dem zit. Text aus STh IX noch die Beiträge „Über die Erfahrung der Gnade", in: GuL 27 (1954) 460–462 = STh III, 105–109; „Zur Logik ..." a. a. O.; „Alltägliche Dinge" (Einsiedeln 1964) u. a. Vgl. dazu die von Rahner erwähnte Überzeugung des Origines, daß jede Gotteserkenntnis „mehr oder weniger mystisch" sei: RAM 13 (1932) 134.

und die Rahner beschreiben kann, weil er sie ursprünglich selber gemacht hat. Darauf scheint Rahner anzuspielen, wenn er – in jener schon genannten Laudatio auf die hl. Theresia von Avila – seine Überzeugung äußert, „daß es in jedem Menschen ... so etwas wie ein ... Grunderlebnis einer Verwiesenheit auf Gott gibt, das für den Menschen ... konstitutiv ist, verdrängt, aber nicht zerstört werden kann, das ‚mystisch' ist oder ... seinen Gipfel in dem hat, was die Alten die eingegossene Beschauung nannten" (a. a. O. 143). Bezeichnend ist dabei auch Rahners Bemerkung, daß eine zeitgemäße, fruchtbare Lektüre der klassischen Mystiker für den Theologen die Aufgabe beinhalten müsse, deren mystische Erfahrungen „in eine heutige Existentialontologie und heutige theologische Anthropologie" zu übersetzen (ebd.). Hier scheint schon etwas auf von der eigentümlichen ‚Ancilla'-Funktion, von der Dienstfunktion, und zwar der *Mystik* gegenüber, die Rahner der Philosophie zuweist; ich hoffe, im Lauf dieser Darlegung zeigen zu können, daß schon der frühe Rahner diese Einstellung zur Philosophie besaß. Es geht dabei um nicht mehr und nicht weniger als um die mystische Wurzel von Rahners philosophischem Eros.

Für den Augenblick von größerem Interesse ist für uns die Betonung, die Rahner auf das – von ihm als für den Menschen „konstitutiv" empfundene – „Grunderlebnis einer Verwiesenheit auf Gott" legt. Die Frage liegt nahe: Welcher Art sind die Anfänge, wo befinden sich die Wurzeln des „Grunderlebnisses", das Rahner hier anspricht? In welchem Rahmen oder Zusammenhang hat er es zum erstenmal und für ihn entscheidend zu artikulieren vermocht?

Die Antwort wird trotz einer Mehrzahl von Einflüssen lauten: entscheidend in den Exerzitien des hl. Ignatius!

Bevor jedoch diese Antwort eingehend erwogen werden kann, muß, damit sie überhaupt Verständnis erwarten kann, vorab in hermeneutischen Überlegungen geklärt werden, wie Rahner selbst die ignatianischen Exerzitien interpretiert, beziehungsweise, welcher Interpretationsrichtung er sich anschließt. Diese Überlegungen schließen eine wenigstens skizzenhafte Aufhellung von geistigem Hintergrund, Milieu, Schule usw., das heißt von den Faktoren, die für Rahners geistiges Werden bestimmend wurden, ein. Daß hierbei nicht nur Nebensächlichkeiten aufgetischt werden, müßte aus der sachlichen Entwicklung sich von selbst ergeben. Daß derlei Sondierungen nicht überflüssig sind, ergibt sich schon aus dem häufig anzutreffenden, aber unscharfen Eindruck vieler Leser Rahners, daß dieser eine fertig entwickelte Philosophie an die ignatianischen Exerzitien, wie an die Theologie überhaupt, herantrage und diese mit deren Begriffsinstrumentar interpretiere,

zwar tiefsinnig interpretiere, aber im Grunde eben doch ‚vergewaltige'. Dieser Verdacht, der durch sein häufiges Auftreten nicht zutreffender wird, beruht auf einer optischen Täuschung.

§ 3. ‚Gott in Welt': Mystische Evidenz und Welt-Erfahrung

Die Eigenart von Rahners Denken zwingt uns, vorher noch aus methodischen Gründen etwas formal und inhaltlich Grundsätzliches zum Verhältnis Rahners zu Ignatius, zumal zu den Exerzitien, zu bemerken. Dies Grundsätzliche erscheint mir tief bedeutsam für die Selbsteinschätzung Rahners, sowie für Absicht und Inhalt seiner Exerzitien-Interpretation.

Ich möchte zunächst den mehr formalen Gesichtspunkt behandeln.

Karl Rahner bringt am Anfang seines bekannten spekulativen Beitrags zur Interpretation der Geistlichen Übungen eine weittragende Unterscheidung, die auch für ihn selbst höchst bezeichnend ist. Er rechnet dort Ignatius' Exerzitienbüchlein zu jener frommen Literatur, die „ursprünglicher, weiser und erfahrener" sei als die hohe reflektierende Theologie, insofern als in dieser Literatur kirchlicher Glaube, Wort Gottes und Wirken des Hl. Geistes ursprünglicher zum Durchbruch kämen als in theologischen Abhandlungen. Diese Art Literatur enthalte eine „ursprüngliche, schöpferische, exemplarische Aneignung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus", was bedeute, daß sie so in gewissem Sinn neben Schrift und Lehramt als „Quelle" der Theologie trete. In welchem Sinn? „In dem Sinn, daß alles, was konkreter und aus den abstrakten Prinzipien der Theologie allein nicht adäquat ableitbarer *Vollzug* des Christentums ist, der Theologie etwas zu sagen hat."[5] Insofern, wie sich erweisen wird, bei Rahner das Geheimnis des Menschen seine Offenheit auf die geschichtliche Erfahrung Gottes ist, kann man hier, im zuletzt zitierten Satz, die Einbruchsstelle des Geheimnisses als schon genannt erkennen. Scheinbar hält Rahner hier nur eine Lobrede ‚pro domo' auf Ignatius und seine Geistlichen Übungen. In Wirklichkeit zeigt sich darin auch der Versuch, die Tatsache zu rechtfertigen, daß er selber in auffälliger Weise für die Letztevidenzen seiner Stellungnahmen auf geistliche Erfahrungen, besonders im Zusammenhang mit den Exerzitien, Bezug nimmt, daß er m. a. W. in der *transzendentalen* Komponente seines Denkens seinen Schwerpunkt hat. In ähnlichem Zusammenhang bezeichnet Rahner noch deutlicher seine Herkunft aus der Schule ignatianischer Mystik. Die Beschreibung des „eisigen Feuers

[5] QD 5, 75–77 (Hervorh. von mir); vgl. *L. Bakker*, a. a. O. 306. Diese Bemerkung Rahners trifft natürlich z. B. die Bibelexegese ebensogut wie die Dogmatik.

der Indifferenz" der Lebenshaltung des hl. Ignatius als reine Suche nach Gott und Seinem Willen verleitet Rahner bei der Charakterisierung „ignatianischer Frömmigkeit" zu der Feststellung: „Ignatius ist der Mann transzendentaler Frömmigkeit, nicht so sehr der kategorialen" (vgl. Sendung und Gnade, 522).

Damit sind wir aber eigentlich bereits zur inhaltlichen Seite unserer grundsätzlichen Vorüberlegung hinübergewechselt. Hierüber reflektiert Rahner am greifbarsten in seinem Werk „Einübung priesterlicher Existenz" (a. a. O.), das, obwohl erst 1970 erschienen, aus dem Jahr 1961 stammt. Dieses Werk fängt mit dem folgenden bezeichnenden Satz an: „Ignatius von Loyola lebte in einer Zeit, in der Gott, im Grunde genommen, doch eine Selbstverständlichkeit war" (S. 15). Die Welt aber oder das Milieu, worin wir heute zu leben hätten, sei demgegenüber durch eine „erfahrene oder mindestens vermeintliche Gottesferne" (ebd.) charakterisiert, eine Wirklichkeit, die nicht so sehr außer uns anzutreffen sei, als vielmehr in uns selber wohne. Mit dieser Gottesferne, so erläutert Rahner, sei die heutige Glaubensnot, die Not, Gott zu ‚realisieren', gemeint. Daher gehöre heutzutage das Bemühen, „erst das Grundlegende des Verhältnisses zu Gott primär und ursprünglich zu realisieren" (S. 16), noch *vor* das ignatianische ‚Fundament' der Geistlichen Übungen (nr. 23), gewissermaßen als Grundlegung des Fundaments, als Fundament des Fundaments. In Funktion davon könnten erst das Schöpfungsziel des Menschen und der Dinge sowie die sittlich-religiösen Folgerungen daraus erörtert werden.

Auch andernorts, nämlich in der schon erwähnten Lobrede auf die hl. Theresia von Avila, äußert Rahner die Überzeugung, die klassische Mystik könne „im heutigen Verstehenshorizont" nur dann fruchtbar werden, wenn ihre ‚Übersetzer' die „Anfechtung durch den Atheismus" einbezögen (a. a. O. 143–144).

Und doch wird wiederum bezeichnenderweise, in einem eigentümlichen dialektischen oder vielmehr hermeneutischen Zirkel, die Existenz Gottes vorausgesetzt (vgl. S. 15 der ‚Einübung . . .'). Insofern bleibt das ignatianische ‚Fundament' doch erhalten. Rahner setzt, nach seinen eigenen Worten, voraus, „daß wir gleichsam so von hinten und vom Grund des Seins her . . . von Gott getragen und umfaßt" sind (ebd. 18).

Geschwunden ist die Geborgenheit des Menschen in Gott, die Selbstverständlichkeit seines Verhältnisses zu ihm, wie sie im ‚Fundament' des Ignatius aufleuchtet. Das hängt mit dem modernen neuzeitlichen Natur- und Weltverhältnis des Menschen zusammen, das Rahner für seine Zwecke ebenfalls, wenn auch nur summarisch, beschrieben hat. Ein charakteristischer Text, der für das Geheimnis des Menschen zugleich dessen ursprünglichen ‚Sitz im Le-

ben' und Erleben Rahners ahnen läßt: nämlich den ‚verborgenen Gott', da ja Gott selbst für Rahner „das wahre Geheimnis des Menschen" ist (vgl. ‚Chancen des Glaubens', a. a. O. 146), dieser Text, der hier für viele gleichartige stehen möge, findet sich in der für unsern Zusammenhang grundlegenden und programmatischen Schrift „Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie" (STh IV, 51–99). Da heißt es:

„Der Mensch von heute erlebt eine dichte, gewissermaßen gegen Gott abgedichtete Welt, eine unübersehbar große und vielfältige Welt voller Undurchdringlichkeit und massiver Eigengesetzlichkeit ... Die Welt wird ungöttlicher und gerade so auch wieder unwichtiger" (51).

Diese Aussage klingt erstaunlich undifferenziert insofern, als sie den Unterschied im Bezug der Welt zum Numinosen und im Bezug zum christlichen Schöpfergott einfach zu verwischen scheint. Aus einem solcherart als „gottfern" erlebten und gedeuteten Weltverhältnis kann sich als innere Folge nur noch ergeben, daß der noch verbleibende Gottesbezug des Menschen im ‚Subjekt', in der ‚Innerlichkeit' usw., als gleichsam letztem ‚vestigium Dei', lokalisiert wird. Das scheint für Rahners Philosophie[6] nicht weniger wie für seine Spiritualität zu gelten.

Ein Vergleich Rahners mit seinem Ordensbruder Teilhard de Chardin, beide also geistige Erben des hl. Ignatius, dürfte wohl erweisen, daß Teilhards Weltbejahung, sein „Glaube an die Welt" ursprünglicher und unmittelbarer ansetzt: christlich beim Schöpfergott, menschlich betrachtet bei der intimen Vertrautheit des Naturforschers mit seiner Welt. So kann sich auch die ignatianische Mystik des Gott-Findens in allen Dingen bei Teilhard unmittelbarer, gleichsam ungebrochener und weniger distanziert auswirken[7]. Von Teilhard aus gesehen erscheint Rahner eher als Erbe jener Tradition, die gleichsam erschrickt vor der Konsequenz aus Inkarnation und Kreuzestod Christi, nämlich der einer grundsätzlichen Weltbejahung. Diese Tradition findet erst vom Kreuztod Christi her die Kraft, die Dinge der Welt und ihre Entwicklung zu bejahen. So finden wir in Rahners Exerzitienbetrachtungen das folgende Bekenntnis:

„Das Finden Gottes in allen Dingen gelingt nur, die Transparenz der Dinge auf Gott erfährt nur der, welcher diesem Gott dort begegnet ist, wo er in das Dichteste, das am meisten von Gott gleichsam Abgesperrte, in das Finsterste und Undurchlässigste dieser Welt hinuntergestiegen ist: am Kreuz Jesu Christi" (a. a. O. 271).

---

[6] Vgl. die entsprechende Feststellung E. Przywaras gegenüber J. Maréchal, in: Kant heute (München-Berlin 1930) 59–75.

[7] Vgl. dazu z. B. *A. Haas*, Welt in Christus – Christus in Welt. Darstellung und Deutung der geistlichen Lehre bei Teilhard de Chardin, in: GuL 37 (1964), mehrere Folgen.

Die innere Nähe dieser Formulierung zu der früheren über das Welterleben ist offensichtlich. Daß die Standpunktsverschiedenheit der beiden Denker Grundlagenfragen des Christentums anrührt, ist ebenso ersichtlich wie heute jedermann bekannt. Immerhin bleibt die Frage an Rahner, ob die totale ‚Entnuminisierung' der Natur-Welt wirklich direkte Folge des christlichen Glaubens ist. Der mehr skeptische, bisweilen schwermütig wirkende Vorbehalt auf seiten Rahners gegenüber Teilhards Weltoptimismus dürfte jedoch von einer besonderen inneren Nähe zum Kreuz Christi rühren. Was im übrigen nicht ausschließt – worauf hier aber nicht näher eingegangen werden kann –, daß Rahner später, teilweise wohl mehr oder weniger direkt von Teilhard beeinflußt, wichtige Teile der Teilhardschen ‚Weltanschauung' spekulativ durchdacht und begründet hat.

Um auf die mehr ‚subjektive' Frömmigkeit Rahners zurückzukommen: Die erfahrenen menschlichen Realitäten mitsamt ihrer Glaubensnot werden von ihm – im Sinne des echt ignatianischen ‚magis' – durchstiegen und transparent gemacht von einer tiefen (Kreuzes-)Mystik her. Ausgangspunkt dafür bildet die in den Exerzitien gemachte Grunderfahrung des Menschen von seinem unmittelbaren Angerührt- und Bewegtsein von Gott vor und in den Zeiten der Wahl, sowie ein besonders nachhaltiges Erlebnis der darauf ausgerichteten ‚Indifferenz': als aktiver Disposition und noch mehr als passiven Disponiertwerdens. Das heißt, der Mensch erfährt die Indifferenz als Tat Gottes an ihm, worin er selbst auf Ihn hin bereitet wird, und was er als Passion, als Tod bis hin zu einem Mitsterben mit Christus, erlebt (vgl. Sendung und Gnade, 527). So wird die Indifferenz zu jener Grunderfahrung, die den Menschen sich selbst als ‚Hörer des Wortes' erkennen läßt. Dieses Erlebnis der ‚passiven Läuterung' des Exerzitanden und Anfängers in mystischer oder Gotteserfahrung wird von Rahner nun aus theologischen Gründen verallgemeinert. Schon in relativ frühen Betrachtungen, wie „Meine Nacht kennt keine Finsternis", „Von der Not und dem Segen des Gebetes" u. a., ist bei Rahner eine starke Tendenz festzustellen, die neuzeitliche Glaubensnot als globale ‚Nacht der Sinne und des Geistes' – etwa im Sinne des hl. Ignatius in Manresa oder Johannes vom Kreuz – zu deuten und so aufzufangen. Schon der einzelne Mensch wird als potentieller Mystiker gesehen und in den Raum persönlicher Gotteserfahrung hineingestellt. Das „Grunderlebnis einer Verwiesenheit auf Gott", von dem Rahner spricht, ist ohne die ignatianische Erfahrung des unmittelbaren Verkehrs des Schöpfers mit dem Menschen nicht zu verstehen (vgl. Ex. spir. nr. 15 u. a.). Die Nächte der Sinne und des Geistes als Schicksal des Einzelmenschen können nach Rahner aber ebenso gut Schicksal von Völkern, ja grundsätzlich „aller" Menschen werden (vgl. GuL 21 [1948] 2). Für Rahner erscheint daher die Glaubensnot der Menschen

heute von vornherein unterströmt, aufgefangen und getragen von einer mystisch zu nennenden Evidenz der Gottes*nähe*, des nahe-kommenden Gottes. Die ‚Gottesferne' wird folglich als eine nur „scheinbare" angesehen und als „Schweigen Gottes", als „sein unsagbares Geheimnis" ausgelegt (vgl. Einübung . . ., 16). Wenn so der nahekommende Gott vom Menschen als vermeintlich ‚ferner', geheimnisvoll entzogener erlebt wird, wird er ineins damit als das Geheimnis des Menschen selbst, d. h. seines Lebens und Glaubens erlebt, weil ihm „von innen her durch Gott gepredigt" (Sendung und Gnade, 119; vgl. 102). Von daher kann sich ergeben, daß die „tödliche Leere" menschlicher Existenz heute „nur die Weite einer Innigkeit Gottes ist, daß das Schweigen erfüllt ist von einem Wort ohne Worte, von dem, der über allen Namen und alles in allem ist" (GuL a. a. O. 3 f.).

Natürlich kommt in Rahners Ansatz bei der mystischen Erfahrung, die zugleich die letzte Evidenz seiner Gedankengänge überhaupt auszumachen scheint – was immerhin auch erklären würde, warum es ‚geistliche' Schriften Rahners (scheinbar) ‚neben' rein ‚wissenschaftlichen' gibt –, gleichzeitig seine tiefste Orginalität wie auch, jedenfalls methodisch gesehen, seine innere Grenze zum Vorschein. Doch bevor man sich allzusehr auf die ‚Grenze' fixiert, sollte man vielleicht auch die Überlegung wagen, ob in Rahners Ansatz und Einsatz nicht auch eine epochal bedeutsame Leistung vorliegen könnte, nämlich der großangelegte Versuch, wissenschaftliche Theologie und Spiritualität wieder zu der ihnen ursprünglich gemäßen Einheit zu verknoten, wie sie H. U. von Balthasar fordert: als Überwindung der falschen Alternativen „‚mystisch' statt eschatologisch, introvertiert statt weltoffen, anthropozentrisch statt soteriologisch"[8]. Dieser Einigungsversuch liegt Rahner ja vom hl. Ignatius her nahe, und Balthasar wertet die neueren Bemühungen, das Uranliegen der Exerzitien: „Wie entspreche ich dem Gnadenruf Gottes?" in einer ‚Theologie der Exerzitien' und einer von den Exerzitien herkommenden Theologie zu artikulieren, positiv als einen „wirklichen Versuch" in dieser Richtung. Dabei nennt er neben E. Przywara und G. Fessard ausdrücklich K. Rahner und seine Exerzitienbetrachtungen (a. a. O. 33–34).

Vielleicht ließe sich von daher auch eine Antwort auf die von empiristischer Seite kommenden Einwände und Vorbehalte gegen Rahners ‚Mystik' formulieren. Rahners Rede vom „absoluten, unverfügbaren, namenlosen Geheimnis" wird von dieser Seite her als unkonkret, unbezüglich, weltfremd und darum als „inhaltslos" abgelehnt; die scheinbar fehlende Verifizierbarkeit mache aus Rahners Aussagen rein subjektive Gefühlswerte. Der unterstellte

[8] Vgl. seinen Aufsatz „Die Einheit von Theologie und Spiritualität", in: Einfaltungen (München 1969) 15–42, bes. 26–35 u. 39 ff. Vgl. dazu „Die drei Gesichter der Theologie" (ebd., 56 ff.).

Mangel an Verifizierbarkeit in Verbindung mit dem Anspruch, „absolute Wahrheit" ins Wort zu bringen, versehe diese Aussagen überdies mit einer ausgesprochen „einschüchternden" Wirkung[9]. Hier, so wird gesagt, sei eine echte „Grenze" in Rahners Aussagen festzustellen: Rahner überschreite „nie die Grenze seiner Sprachspiele zu einer bewußten und kontrollierbaren Kommunikation hin". Seine einer „Beschwörungsformel" gleichende Rede vom Geheimnis werde dadurch zu einem „Instrument unbeschränkter Manipulation". Der Vorwurf wird gar noch präzisiert:

> Rahners Sprache „vereinnahmt den Mitdenkenden in einen ‚Dialog' der Unmittelbarkeit, wie er seinesgleichen nur noch in jener (gegenreformatorischen) Mystik findet, die, zutiefst individualistisch und doch autoritär gegen die erdrückende Orthodoxie einer mächtigen und legalistischen Religion revoltiert . . . Deswegen läßt Rahner Gott als sein ‚innerstes Innen' herrschen und die Autorität als ‚Gewissen'; er will die ‚Seelenburg' des Eskorial wiederaufrichten".[10]

Soweit diese Kritiker Rahners nicht mit derselben autoritären Gebärde, die sie Rahner unterstellen, eine Aussprache ablehnen, hat K. Rahner selbst auf sie geantwortet: daß er sich nicht als jemand fühle, der Gott begriffen habe, sondern als einer, der von Gott ergriffen wurde; und daß die Rede vom Geheimnis auf gar nichts anderes abziele als auf jene – urignatianische – Haltung des Menschen, der sich bedingungslos und ‚indifferent' Gott zur Verfügung stellen will, auch und gerade auf innerweltliche Verantwortung hin[11]. Und was die eigentümlich mystischen Akzente bei Rahner betrifft, so gibt gerade H. U. von Balthasar dem in konkreter Aktion engagierten Christen zu bedenken, „daß Christi Aktion ihn tiefer engagiert als sonst irgendwen, daß Gott ihn ernster beim Wort nimmt, daß die Passion als Tragen der Weltsünde und Abfahrt zur Hölle der Gottverlassenheit die göttliche Weise ist, das an ihm wahr zu machen, was er immer gewollt und gesucht hat: daß des Vaters Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden" (a. a. O. 40).

Rahner reagiert allerdings in seiner Antwort äußerst empfindlich, ja persönlich betroffen auf die genannte Kritik (s. o.), ein anderer Beweis dafür, daß diese an seine persönlichen Fundamente rührt, an seine persönliche Erfahrung von Gott und Beziehung zu Gott.

Natürlich kann eine letztlich von Ignatius herkommende Mystik, und so auch diejenige Rahners, keine Mystik des reinen Geistes sein. Vielmehr ist sie ursprünglich Mystik der Inkarnation und des Gott-Suchens in allen Dingen. Sie drängt zur Überwindung der reinen Innerlichkeit, und so ist sie auch

[9] So *G. Kilian* in: Darmstädter Gespräch 1966 (Darmstadt 1967) 168–173.
[10] *O. Rubiček*, Karl Rahner. 5 Anmerkungen zu seiner Theologie, in: Kritischer Katholizismus 2 (1968) Nr. 6.
[11] In: Darmstädter Gespräch 1966, 173–176.

bei Rahner grundlegend Mystik eines ‚Geistes in Welt', über die neuzeitliche Subjekt-Objekt-Spaltung und mehr noch über den vermeintlichen Gegensatz zwischen Geisttranszendenz und Geschichte hinausdrängend und deren Überwindung betreibend[12]. Rahners mystischer Ausgangspunkt, die von den Geistlichen Übungen angeregte persönliche Gotteserfahrung, die Gott als das wahre und letzte Geheimnis des Menschen offenbart, bedingt freilich, um das hier noch einmal festzuhalten, den bekannten Schwerpunkt (mehr ist es wohl nicht!) auf der ‚transzendentalen' Komponente seines Denkens, die zugleich den ‚hermeneutischen Zirkel' seiner Theologie begründet. Vielleicht stellt H. Küng[13] in seiner kritischen Analyse von Rahners transzendental-dialektischer theologischer Spekulation zu wenig in Rechnung, daß es für Rahner eine aufgrund des inneren Glaubenslichtes sich bildende innere Gewißheit gibt, eine letzte Evidenz, insofern als Gottes Geheimnis dem Menschen „von innen her durch Gott gepredigt" wird (Sendung und Gnade, 119), die von sich her, trotz aller ‚conversio ad phantasma', als letzte Instanz kritische Modifikationen an formulierten Glaubensaussagen ermöglicht und dabei, trotz eventueller Abstraktion von historisch-kritischen Untersuchungen (die grundsätzlich bejaht werden), sich in Übereinstimmung weiß mit Kern und Grundlagen des depositum fidei. Dieser subjektive Glaubenssinn befindet sich doch wohl jenseits einer „subjektiven Beliebigkeit" (das ist natürlich keine Stellungnahme zu der eigentlichen Kontroverse Rahner-Küng).

ZWEITES KAPITEL

Anmerkungen zur geistigen Herkunft Karl Rahners

Nachdem wir nun im vergangenen Kapitel gesehen haben, wie Rahner das ‚Fundament' der ignatianischen Exerzitien zeitkritisch (in Hinsicht auf den Atheismus), bei aller bleibenden Bindung an dieses Fundament, zu fundieren versucht, und nachdem wir verschiedene Perspektiven dieses Versuchs, z. T. vorgreifend, kennengelernt und diskutiert haben, ist es nun an der Zeit, die Voraussetzungen von Rahners geistigem Werden, soweit für unser Thema von Belang, ein wenig auszuleuchten.

Es dürfte kein bloßer Zufall sein, daß Rahners erster veröffentlichter Beitrag, den die bibliographische Forschung hat auftreiben können, im Grunde nur eine Erläuterung eines Wortes aus dem Jakobusbrief sein will: „Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott" (Jak 4,8); und wohl auch kein Zufall, daß dieser kleine Beitrag das Gebet zum Thema hat[14]. Diese schlichte Betrachtung, die man gewiß noch nicht unter Rahners gesammelte Werke einreihen kann, spricht doch – er hat sie wohl noch als Novize verfaßt – aus dem Bewußtsein und aus der Berufung einer persönlichen Gotteserfahrung und einer lebendigen Kenntnis Gottes. Dies Bewußtsein und die Kunst, das Erfahrene mitzuteilen, sollte sich in den folgenden Jahren noch bedeutend vertiefen und differenzieren. Spätestens als Philosophiestudent (1925–1927 in Pullach bei München) und noch mehr in der darauffolgenden Zeit geriet Rahner in das seit Beginn der Zwanziger Jahre schwelende Ringen um das ursprüngliche Verständnis der ignatianischen Spiritualität, besonders im Hinblick auf Gebet und Geistliche Übungen.

Da die Aufgabe, die Geschichte dieser für den Orden des hl. Ignatius so bewegenden Epoche zu schreiben, eher einem Mitglied der Gesellschaft Jesu als einem Außenstehenden zukommen kann, und weil dies zudem den Horizont unserer Interessen weit übersteigen würde, müssen hier Andeutungen und summarische Bemerkungen genügen!

§ 1. Aszese oder Mystik? Zur Krise der authentischen Interpretation der Exerzitien des hl. Ignatius (O. Karrer, E. Przywara, H. Bremond)

In seiner Lobrede auf E. Przywara sagt K. Rahner von diesem Denker: „Er hat Ignatius von Loyola erst zu einer verstandenen Größe in der christlichen Geistesgeschichte gemacht und die barockscholastische Übermalung seines Bildes abgetragen."[15] Wenn Rahner in derselben Laudatio gesteht, Przywara stehe ihm „seit gut vierzig Jahren" nahe (S. 266) – man darf wohl annehmen: seit Rahner als Philosophiestudent nach München kam (1925), wo seit 1922 Przywara wirkte –, so beginnt man den tiefgreifenden Einfluß dieses Denkers auf K. Rahner zu ahnen. Davon soll noch die Rede sein. Zunächst aber geht es um Ignatius von Loyola. Mit der – von Przywara „abgetragenen" – „barockscholastischen Übermalung" des Bildes des Ordensstifters will Rahner die innere Krise des Ordens andeuten, in die er als junger Jesuit

[12] Vgl. dazu Hörer des Wortes (München ²1963) 99 ff.
[13] Vgl. *H. Küng*, Im Interesse der Sache. Antwort an K. Rahner, in: STdZ 96 (1971) 43–64; 105–122: bes. 106 f.; 112–120. Vgl. dazu *K. Rahner*, Replik auf Hans Küng, in: STdZ 96 (1971) 145–160, bes. 156 ff.

[14] „Warum uns das Beten nottut", in: Leuchtturm 18 (1924–25) 310–311. Rahner hat später mehrere Gebetbücher verfaßt, wie „Worte ins Schweigen", „Von der Not und dem Segen des Gebetes", „Gebete der Einkehr" u. a.
[15] In: Gnade als Freiheit (Freiburg 1968) 270.

hineingeriet, und zugleich die Stellung, die er selbst in der Auseinandersetzung bezog. „Barockscholastische Übermalung" soll abwertende Kennzeichnung einer bestimmten Ignatius-Interpretation, wie gleichzeitig ein Hinweis auf deren Ferne vom Ursprung sein.

Angezielt ist damit zunächst die einflußreich gewordene, vorwiegend aszetische Auffassung der Exerzitien durch den früheren Ordensgeneral J. Roothaan, der damit allerdings lediglich eine Wiederbelebung der Geistlichen Übungen des Stifters erstrebte; ferner die Fortführung dieser Richtung in Deutschland durch die Meschler-Schule. Roothaan sah die Geistlichen Übungen hauptsächlich unter dem Blickwinkel der aszetischen Abtötung und sittlichen Vervollkommnung, wie das aus seinem Rundbrief „De spiritualium exercitiorum S.P.N. studio et usu" an seine Ordensbrüder, den eigenhändigen Anmerkungen zum Exerzitientext u.a.m. hervorgeht[16]; eine Sicht der Dinge, die offensichtlich auch auf die persönliche Eigenart seines Heiligkeitsstrebens zurückgeht[17].

Indessen, die Quelle der aszetischen Strömungen im Jesuitenorden war Roothaan nicht; diese verdanken ihre Wirksamkeit vielmehr „Franz Borjas Einfluß auf die Entwicklung des Gebetslebens in der Gesellschaft Jesu" – so lautet ein aufschlußreiches Kapitel in O. Karrers Studie „Der heilige Franz von Borja"[18]. Karrer bricht damit eine Lanze für den *Mystiker* Ignatius, und zwar unter besonderer Berücksichtigung seiner in den ‚Monumenta' veröffentlichten Briefe. Interessant ist, daß Karrer hier Ignatius den Mystiker gegen zwei Seiten verteidigt: gegen die rein aszetischen Ignatius-Interpreten, wie auch gegen seine Kritiker aus ‚mystischen Kreisen' (außerhalb des Ordens), die ihn zuwenig kennen. Karrers Apologie liegt zeitlich früher – 6 Jahre – als die berühmte, von H. Bremond vom Zaun gebrochene Kontroverse „Aszese oder Gebet"[19], wo er von der polemischen Voraussetzung „Saint Ignace ‚professeur d'énergie' et non d'oraison" (a.a.O. 241 ff.) ausgeht und sich beklagt, daß man aus dem Gebet eine Aszese gemacht habe mit dem Ziel, gegen sich selbst zu kämpfen[20]. Gegen diese offenbar schon vor

[16] Vgl. *Exerzitia Spiritualia* S. P. Ignatii de Loyola, cum versione literali ex autographo hispanico, notis illustrata, editio in Germania prima. Ratisbonae 1855.
[17] Vgl. *B. Wilhelm*, Der ehrwürdige Diener Gottes A. R. P. Joh. Roothaan in den hl. Exerzitien, in: ZAM 13 (1938) 148–151.
[18] Freiburg 1921, s. bes. S. 249–274.
[19] „Ascèse ou Prière? Notes sur la crise des Exercices de S. Ignace", in: Rev. Sciences Rel., t. 7, 1927. – Für Eigenart und Anliegen H. Bremonds vgl. *J. de Guibert*, Art. Henri Bremond, in: Dictionnaire de Spiritualité I (Paris 1928–1938) sowie *G. Jacquemet*, Art. Henri Bremond, in: Catholicisme – Hier – Aujourd'hui – Demain – II, 239–242.
[20] „On a militarisé la prière" (ebd., 590). – Im französischsprachigen Raum gab es innerhalb der Gesellschaft Jesu auch schon vor Bremond Kritik an dem durch die Brille Roothaans gesehenen Ignatius. Vgl. z. B. die auf das Jahr 1920 zurückgehende Abhandlung *J. Maréchals*, Un essai de méditation orientée vers la contemplation (La méthode d'application des sens dans les Exercices de Saint Ignace), abgedruckt in: Etudes sur la Psychologie des Mystiques, tome II (Paris 1937) 365–382.

Bremond kursierenden Thesen macht Karrer anhand der Briefe den Ignatius der Mystik des ‚Gott-Findens-in-allen-Dingen' geltend, die dieser gerade auch gegenüber seinen Gefährten Borja und Nadal verteidigt und in der neugegründeten Gesellschaft radikal und kompromißlos durchzusetzen versucht hat, „um aus allem Tun eine Gottesverehrung, ein Gebet zu machen" (a.a.O. 253). So besteht Ignatius gegenüber den aszetischen Anstrengungen Franz von Borjas in einem Brief an ihn auf dem Vorzug „jener Gaben, deren Erwerb *nicht* jederzeit in *unserer* eigenen *Macht* steht, sondern die ein freies *Geschenk* von seiten dessen sind, der alles Gute vermag und spendet, z. B. Vermehrung des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, Freude und geistlicher Friede, Tränen, lebhafte Tröstungen, Erhebungen des Geistes, göttliche Eindrücke und Erleuchtungen, überhaupt alles innere Glück und alle geistlichen Empfindungen, die mit solchen Gnaden zusammenhängen" (zit. bei Karrer a.a.O. 253; Sperrungen von mir). Dadurch ändert bzw. weitet sich für Ignatius notwendigerweise das Verständnis sowohl von Betrachtung wie von Gebet. So empfiehlt Ignatius in einem anderen Brief die Übung,

„sich unsern Herrn in allen Dingen gegenwärtig zu halten, . . . ist ja doch in Wahrheit Gottes Majestät in allen Dingen, nach Sein, Allgegenwart und Wirken, und diese Art zu betrachten, wobei man Gott den Herrn in allem findet, ist leichter, als wenn wir uns zu den abstrakten göttlichen Wahrheiten erheben und sie uns mühsam vergegenwärtigen müßten; außerdem bereitet uns diese Gebetsart auf große Begnadigungen Gottes vor, ohne daß man lange zusammenhängend zu beten brauchte" (zit. bei Karrer, a.a.O. 258). Noch bündiger in einem anderen Brief: „Wer alles auf den Dienst Gottes richtet, für den ist alles Gebet" (ebd.).

Die freizügigen aszetisch-pädagogischen Überzeugungen und Anweisungen des reifen und tiefen Mystikers Ignatius waren freilich nicht jedermanns Sache. Für die Nachkömmlinge schien des Stifters Ideal ferner zu liegen als der Meister wahrhaben wollte. Karrer stellt jedenfalls fest: „In unmerklichen Übergängen verschob sich in der zweiten Ordensgeneration die Mehrheit in der Beurteilung der schwebenden aszetisch-pädagogischen Fragen" (S. 261). Kaum war Franz von Borja zum General gewählt worden, als er auch schon eine neue Gebetsordnung erließ, die uniform war und das Pensum ausweitete. Doch mußte, Karrer zufolge, sich Borja bereits wenige Jahre später gegen eine der Mystik abholde, der angeblich ignatianischen ‚intellektuellen Methode' gewogene Bewegung zur Wehr setzen, eine Bewegung, die wenig später auch im Orden so weit Fuß faßte, daß seinen Mitgliedern durch eine Anweisung die Lektüre von Mystikern wie Tauler, Seuse, Ruysbroek u. a. verboten wurde (vgl. Karrer, a.a.O. 268–269). Für Karrer wurde dennoch Franz von Borja zu jener Brücke, die es der späteren Entwicklung im Orden ermöglichte, „die Organisation . . . an Stelle des ‚Pneuma' zu setzen (273).

Otto Karrer war ein Studienfreund von Erich Przywara in Valkenburg (ehemalige Jesuitenhochschule in Holland). Beide bemühten sich seit jener Zeit um eine Erneuerung ignatianischer Spiritualität durch Rückkehr zu den Ursprüngen; jener auf mehr historische, dieser mehr auf systematische Weise.

In seiner Beschreibung der ignatianischen Frömmigkeit „Majestas Divina"[21] zeigte Przywara erstmals auch deren Gefahrenpunkte auf: Empfindungskälte, Formalismus und aszetischer Opfer-Paroxysmus. Es sind Mangelkrankheiten, die aus dem Fehlen eben jener Gottesgaben herrühren, auf die der Mystiker Ignatius in seinem schon genannten Brief an Borja soviel Wert legt. Ihr Fehlen bewirke, „daß ohne solche Gnaden all unser Denken, Reden und Tun geteilt, kalt und zerstreut ist. Um Wärme, Helligkeit und Stimmung in den Dienst Gottes zu bringen, dafür brauchen wir solche geistlichen Gaben" (zit. bei Karrer, a.a.O. 254). Später hat Przywara seine Theologie ignatianischer Frömmigkeit weiterentwickelt und nochmals dargestellt[22], wo er dann in dem Streit um den Primat zwischen Aszese und Mystik eine Stellung über den Gegensätzen bezieht. Przywaras Ausführungen und Andeutungen zeigen, daß er den mystisch-aszetischen Antagonismus in der Entwicklung des Ordens im Sinne Karrers kennt und versteht, in jeder Option jedoch für einen der gegensätzlichen Standpunkte ein Mißverständnis der „eigentlichsten Intention im Leben des Stifters wie in den Exerzitien wie in den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu" sieht (a.a.O. 130). Diese „eigentlichste Intention" sei ausgesprochen in jenem Schlußgebet der Exerzitien, der Betrachtung zur Erlangung der Liebe: „Nimm dir, Herr, und übernimm meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen" (Ex. spir. nr. 234, zit. bei Przywara ebd.; hier wiedergegeben nach Balthasar[23]).

Die hier dargelegten Perspektiven von Karrer und Przywara sind für unsern Zusammenhang insofern wichtig, als sie Rahners eigene Optik entscheidend prägten und sich in seiner Ignatius-Interpretation auf Schritt und Tritt nachweisen lassen (worauf noch zurückzukommen ist).

§ 2. *Grundsätzliches zum Verhältnis Rahners zu Przywara*

Erste Hinweise auf dieses Verhältnis haben wir bereits auf Seite 31 gegeben. Quelle des Folgenden ist wiederum die erwähnte, im Jahre 1967 gehaltene Lobrede Rahners auf seinen Lehrer Przywara (a. a. O.) Rahner bekennt Przywaras ganz entscheidenden Einfluß auf ihn selbst zunächst indirekt: Przywara habe „die katholische Kirche, ihre Philosophie und Theologie von heute, wirklich entscheidend mitgeprägt" (a. a. O. 268). Dann spricht Rahner

[21] Augsburg-Köln-Wien 1925; vgl. *K. Rahner*, Sendung und Gnade (Innsbruck-Wien-München 1959) 520–533.
[22] Vgl. Der religiöse Typus der Gesellschaft Jesu, in: ZAM 17 (1942) 121–138, bes. 125–131.
[23] Wieweit diese gängige, für E. Przywara wie für K. Rahner gleich bezeichnende systematisierende Auffassung der Exerzitien mit den historischen, d. h. redaktionsgeschichtlichen Analysen des Exerzitienbüchleins vereinbar ist, muß hier nicht entschieden werden und ist Sache der Kommentatoren. Vgl. dazu etwa den Überblick von *H. Bacht*, Der heutige Stand der Forschung über die Entstehung des Exerzitienbuches des hl. Ignatius von Loyola, in: GuL 29 (1956) 327–338, eine für den Nichtfachmann auch heute noch lesenswerte Einführung in die Forschung.

direkter: „er ist wohl mehr als alle anderen . . . der, der das radikale Pathos einer ‚theologia crucis' der Reformation in das katholische Denken einbrachte . . . Er hat Ignatius von Loyola erst zu einer verstandenen Größe . . . gemacht . . . Er ist der, der jede Schulformel der Theologie . . . hineinführen läßt in das Schweigen der Unbegreiflichkeit Gottes, der die sich selbst in den Tod gegebene Liebe ist" (S. 270).

Przywara begann, eigenen Angaben zufolge, mit der Niederschrift seiner „Theologie der Exerzitien" im Mai des Jahres 1933; 1935 erhielten sie das Ordens-Imprimatur, Ostern 1938 erschienen sie in Buchform. Der Grundgedanke von Przywaras Exerzitien-Theologie wird schon im Vorwort ausgesprochen:

„Die innere ‚Logik' der Exerzitien soll als diese ‚Theo-Logik' sich enthüllen: der ‚Deus semper major', der ‚je immer größere Gott', als eigentlicher Logos der Exerzitien – und also ‚Theo-Logie'. Das Werk ist damit das Gegenstück der früheren ‚Analogia entis' (München 1932)."[24]

Der Grundgedanke muß daher bereits bei der Abfassung des genannten Werkes Pate gestanden haben. In der Tat ist das Studium des Vorwortes dieses religionsphilosophischen Werkes höchst aufschlußreich. Der ignatianische Hintergrund der frühen, in der „Analogia entis" einen vorläufigen Abschluß findenden Schriften Przywaras wird eigens genannt: immer war es ihm zu tun um die Erhellung der „Grundhaltung religiösen Lebens", ging es ihm um das Anliegen, „das ‚letzte' religiöse Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf zu erfassen". Die Auseinandersetzung mit den verschiedenartigsten Philosophen und Theologen sollte der begrifflichen Fassung dieses Verhältnisses dienen:

„Dem *Deus incomprehensibilis* ‚in uns', als Betonung der alles durchdringenden, allwirkenden lebendigen persönlichen Nähe, entsprach das letzte rückhaltlose, bedingungslose Sich-Übergeben in Seine Führung. Der *Deus incomprehensibilis* ‚über uns', als Betonung der Unterschiedenheit und Geschiedenheit zwischen dem Gott der über alles erhabenen Majestät und dem ‚Mensch auf Erden', hatte zur entsprechenden Haltung die Ehrfurcht des nüchternen Dienstes in nüchterner Sicht der Irdischkeit und ringenden Arbeit in ihr. Damit war aber das Problem dieses schwingenden in-über gestellt" (ebd. VII).

Es läßt sich leicht erkennen, daß dieses zunächst philosophisch angegangene Problem des „in-über" seinen ‚Sitz' in dem damals wieder neu aufgekommenen, „mystischen" Verständnis der ignatianischen Exerzitien hat (vgl. 2. Kap. § 1). Mit dem „in-über" sei aber, so Przywara, „ein Doppeltes" gesagt:

[24] „Deus semper major". Theologie der Exerzitien, Bd. I (Freiburg 1938), Bd. II (ebd., 1939);vgl. unten Teil II Kap. 1 § 1. Vgl. das geheime Formprinzip „Deus semper major" in Rahners Dogmatik-Aufriß (STh I 29).

„das Positive des restlosen Hingegebenseins und das Negative eines ‚kein Boden unter den Füßen'" (ebd. VIII).

Przywara fand dafür den „Doppelnamen": „*Liebe* und *Nacht*" (ebd.). Dem darin angezielten Geheimnis ging Przywara, wie er dort selbst ausführt, in „Ignatius von Loyolas ‚Divina Majestas'", in der Mystik des „Karmel" und im „Geheimnis Kierkegaards" (ebd.) nach. Von daher ist es nicht schwer zu erraten, daß auch Rahners frühe Beschäftigung sowohl mit der karmelitischen Mystik wie mit Kierkegaard unter dem Anstoß und Einfluß Przywaras geschah, und wir hatten bereits Gelegenheit, diesen Einfluß in Rahners Denken zu beobachten. Aus den ganzen Zusammenhängen ist wohl zu folgern, daß Rahner mit Przywaras „Theologie der Exerzitien" schon lange vertraut war, bevor diese als eigene, kommentierende Synthese im Druck erschien. Auf die frühe geistige Vertrautheit beider Denker läßt auch die Selbigkeit der Tätigkeit im selben Zeitraum schließen: Przywara gab beispielsweise im Jahr 1935 Exerzitien im Pullacher Jesuitenkolleg, K. Rahner im darauffolgenden Jahr am selben Ort[25].

Es kann auch kein Zweifel sein, daß die oben zitierte Vorbemerkung Przywaras aus seiner „Theologie der Exerzitien" über den „Deus semper major" als „innere ‚Logik' der Exerzitien" auf den tiefen Einfluß vorausweist, den Przywara auf Rahners Ignatius-Interpretation hat: „Zur Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola" (a.a.O.). Hier wird ja versucht, Przywaras Programm des „in-über" gegenwärtigen Deus incomprehensibilis auf transzendentalmethodischem Wege in eine Theo-Logik der existentiellen Erkenntnis überzuführen. Nicht zufällig wird in der Einleitung zu jener Abhandlung Przywaras Exerzitienkommentar als „großer Anfang" bezeichnet, den es weiterzuführen gelte. Im übrigen vergleiche man Rahners Einleitung (S. 74–78) mit der genannten Vorbemerkung Przywaras. Als Gegenstück zu Rahners „Logik . . ." und zu dem umfangreichen, von ignatianischer Spiritualität geprägten Schrifttum Rahners muß wohl „Geist in Welt", zumal aber „Hörer des Wortes" stehen, sowie seine verschiedenen, z. T. frühen Aufsätze über Existentialethik, über den Einzelnen in der Kirche!

[25] Diese Angaben entstammen einer mündlichen Mitteilung von P. Georg Mühlenbrock S. J., Frankfurt/Main.

§ 3. Der Primat der göttlichen Führung im geistlichen Leben (nach P. Albert Steger SJ)

Als nächster Interpret und Vermittler der neuen Horizonte aber muß Karl Rahners Spiritual in Tisis und in Pullach, Pater Albert Steger, eigens genannt werden. Steger gehörte ebenfalls zu jenen Valkenburger Jahrgängen, die sich intensiv um die Rückkehr zum Ur-Ignatius bemühten.

Stegers geistige Verbindung mit der durch Karrer–Przywara erfolgenden Neubesinnung wird mehr als deutlich in jener schriftlichen Zusammenfassung seiner geistlichen Unterweisung, die er, nach seinen Worten, unter den „Primat der göttlichen Gnadenführung im geistlichen Leben nach dem hl. Ignatius von Loyola" stellte[26]. Wie Przywara, so bezieht auch er seinen Standpunkt jenseits der Bremond'schen Kontroverse[27], möchte gleichwohl aber mehr auf der frühen Tradition aufbauen, als das „in den letzten Jahrzehnten der Fall war" (a.a.O. 94). Daß dieses sein Anliegen von seinen Schülern verstanden wurde, findet im Nachruf auf ihn ausdrücklich Erwähnung[28].

Eine zentrale Stellung nimmt für ihn die Kunst der Unterscheidung der Geister ein, sowohl in den Exerzitien wie im christlichen Leben überhaupt:

„Durch sie lernt der Mensch, in allem Tun und Lassen zunächst von seinem eigenen Wollen und Planen abzusehen und dafür um so mehr auf die innere Stimme Gottes zu hören und sie zu erkennen" (a.a.O. 95).

Für Ignatius war sie die „eigentliche Methode seiner Frömmigkeit" (ebd.). Diese Grundüberzeugung Stegers hat, soviel sieht man schon, auf seinen geistlichen Schüler Karl Rahner tiefen Eindruck gemacht. Nach Steger tut sich diese innere Stimme Gottes in dem kund, was Ignatius „Trost" nennt, und was Steger weiterhin als „Kraft", „Feuer" und „Friede" beschreibt (a.a.O. 96). Zur Erfahrung des ‚Trostes' und damit zur Erkenntnis des göttlichen Willens könne man freilich „nur durch Gebet" (97) gelangen. Das verlange eine besondere Haltung vom Menschen, die Haltung der Geduld, des Wartens, des Ausschau-haltens. Der Mensch müsse, erläutert Steger, „warten, *wann* und *wie* und *wohin* Gott *ruft*, im Vertrauen, *daß* sich Gott dem Bittenden mitteilen werde" (98; vgl. 102. 107; Hervorh. von mir).

Man erkennt im Inhalt dieses Satzes ohne weiteres die spirituelle Grundform dessen, was K. Rahner durch „Hörer des Wortes" als Wesen des Menschen überhaupt philosophisch zu beschreiben versucht hat. Diese Auffassung des Menschen als eines Hörers, der auf Gott wartet und lauscht, um

[26] Vgl. den gleichnamigen Aufsatz, der eine späte Zusammenfassung von Stegers geistlicher Unterweisung bietet, in: GuL 21 (1948) 94–108.

[27] Vgl. die Einleitung seines Artikels.

[28] „Hier zeigt sich ein ganz anderer Ignatius, als man ihn, wenigstens in Deutschland, durch viele Jahrzehnte gewohnt war" (*P. Leicher* in: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu 19 [1960–62] 389, vgl. 386).

seinen Lebensweg zu wählen, soll nach Steger „den absoluten Vorrang der Gnade betonen" (a.a.O. 99). Ihre Erfahrung aber rage „in das engere Gebiet der Mystik" hinein (ebd.).

Anthropologisch gesehen, ereigne sich eine derartige Gnadenerfahrung, ein solcher Ruf Gottes so, daß „Gott unser Herr den *Willen* so bewege und anziehe, daß eine solche fromme Seele, *ohne* zu *zweifeln* oder nur zweifeln zu können, dem folge, was ihr gezeigt worden" (Ex. spir. nr. 175; zit. bei Steger, ebd.; Hervorhebungen von mir). Wenn Gott sich der Seele eröffne und sie führe, so schreibt Ignatius in einem seiner Briefe, „*zieht* er sie mit sanfter Gewalt zur *Liebe* Gottes hin, indem er sie erleuchtet und gleichsam in die himmlischen *Geheimnisse* hinein *schauen* läßt" (zit. bei Steger, 100). Wie Karrer, so zitiert auch Steger den entsprechenden Brief des Ignatius an Franz von Borja. Man sieht, wie Steger hier des Ignatius Erkenntnisse über die von Gott in den Menschen (d. h. in seine ‚Seelenspitze') hineingelegte mystische Gewißheit oder Evidenz einer Gottesschau ‚in via' (die sogenannte mystische ‚Ekstase') für das geistliche Leben auswertet. Rahner wird diesen Anregungen folgen und sie durch Studien zur Mystik Bonaventuras (Begriff ‚Ekstase') und Ignatius systematisch zu vertiefen suchen. Auffällig ist, in welchem Maße die von Steger (und vor ihm schon von Karrer) ausgewählte Literatur aus Ignatius Exerzitienbüchlein, aus den Konstitutionen und besonders aus seinen Briefen in K. Rahners grundlegender Abhandlung „Zur Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola" (a.a.O.) wiederkehrt und seinen darin entwickelten Thesen als Ausgangspunkt und als Grundlage dient. Die philosophische Grundlegung „Hörer des Wortes" lebt – und ist wohl gar nicht anders verstehbar als von daher – von dem ignatianischen ‚Mehr' (magis), das auch in Rahners verschiedenen Exerzitienbetrachtungen eine zentrale Rolle spielt, und das Steger von den Ordenssatzungen her entwickelt: „Durch dieses ‚Mehr' soll die Seele wach und hellhörig bleiben, jeweils die Stimme Gottes, die bald hierin, bald dorthin ruft, zu vernehmen" (a.a.O. 104).

§ 4.1. Das ‚wesentliche Gebet' und die Ekstase des Geistes

Die dazugehörende Grundüberzeugung wurde ebenfalls von Steger vorgetragen: daß der Mensch, um sich von dem Verlangen nach der größeren Ehre Gottes leiten zu lassen, „die besondere Erleuchtung von oben, die Führung durch Gottes Gnade, durch die Einsprechungen des Hl. Geistes inständig erflehen und vertrauensvoll erwarten" muß (a.a.O. 106).

Daß das ‚Mehr' konkret den Gedanken der je immer größeren Angleichung an *Christus* verfolgt, und zwar aus Liebe zu ihm, ist von Ignatius her klar, und gerade so steht die ‚Unterscheidung der Geister' über dem Verdacht illuministischer Tendenz[29]. Wenn der Ignatius-Forscher Hugo Rahner schreibt:

[29] Vgl. *H. Rahner*, Die Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister, in: Ignatius als Mensch und Theologe (Freiburg 1964) 316 ff.

„Der Übende darf in den Exerzitien dieses Wahlvorgangs nun eben gerade nicht vordergründig auf die Geisterbewegung in seinem Innern schauen, sondern ausschließlich auf die vor und in aller Bewegung mitgegebene Liebe zu Gott allein, und dies im unmittelbaren Blick auf die Mysterien des gleichzeitig betrachteten Lebens Jesu hin" (a. a. O. 319),

so wird von daher, durch die ‚Anwendung der Sinne' hindurch, die ganze *Geschichts*gebundenheit der ‚Geisterlehre' des Ignatius deutlich, und man versteht gut, wie K. Rahner dann, auf mehr systematische Weise, die Gnadenerfahrung überhaupt ‚transzendental' auffassen und analysieren und gerade so doch immer wesenhaft an das in Fleisch und Geschichte erschienene Wort gebunden sein lassen konnte. Diese Gebundenheit ist ja schon für Ignatius eigentümlich: Gebundenheit einerseits an die Mysterien Christi, andererseits an den nüchtern überlegenden und unterscheidenden (kontrollierenden) Verstand (des Exerzitienmeisters bzw., in der 3. Woche, des Exerzitanden selbst).

Letzteres bedeutet natürlich nicht, daß die Evidenz der Geistanregung vom kontrollierenden Verstand adäquat eingeholt werden könnte, sondern lediglich, daß sie mit den Grundsätzen der vom Glauben erleuchteten Rationalität sich nicht im Widerspruch befinden kann (vgl. H. Rahner, a.a.O. 324). Denn das auf die Gnadenerfahrung und Gotteserkenntnis ausgerichtete betende Sichverhalten ist letztlich ein Beten „ohne schlußfolgerndes Denken".

Es geht dem Beter um ein ‚Verspüren' der göttlichen Berufung, eine Erkenntnisweise, die höher als die diskursive (verstandesmäßige) steht und dem Gebiet der ‚geistlichen Sinne' zugehört. Davila zitiert in diesem Zusammenhang Aristoteles – Thomas von Aquin:

„Denen, die durch göttlichen Antrieb bewegt werden, frommt es nicht, mit sich nach menschlicher Überlegung zu Rate zu gehen, weil sie von einem besseren Prinzip bewegt werden, als es die menschliche Vernunft ist" (zit. bei H. Rahner, a.a.O. 322).

So handelt es sich bei dieser überrationalen Erkenntnis, die von Gott bewegt ist, offenbar um eine wahrhafte Ekstasis des menschlichen Geistes. Aber eben nicht nur des Geistes in irgendeinem intellektualistischen Sinne, sondern des Geistes, der in einem eine Ekstase des Intellektes wie auch der Sinne ist – das Gebiet der ‚geistlichen Sinne', wobei jene dritte Weise ihrer Anwendung gemeint ist[30]. So verstanden ist die ‚Anwendung der Sinne' in der Ekstase des Geistes bereits Kontemplation, mystisches Beten, eine Unmittelbarkeit zu Gott als ‚sentir', d. h. in der Weise „der gefühlten, ertasteten und wie ein Duft erfaßbaren Gegenwart Gottes"[31]. Durch diese Lehre vom

[30] Vgl. H. Rahner, a. a. O. 349.
[31] Vgl. ebd. 357.

Beten mittels der ‚geistlichen Sinne' steht Ignatius in einer Tradition, die von Origines über Augustinus bis zu Bonaventura[32] reicht. Um diese Tradition und um dieses Anliegen ging es ja auch Henri Bremond in seiner schon erwähnten Kontroverse:

„Offenbar gibt es auf dem Gipfel der Seele einen verborgenen Sinn, eine Art von Tastsinn, durch den wir die Dinge mehr empfinden als erkennen. Dies ist die ‚Spitze der Seele', mit der wir das *Unbegreifliche* berühren. Durch dieses Letzte, einzig Notwendige des Erkennens, die Seelenspitze, durch eine Art von Schau erfassen wir, daß es ein *Unnennbares* gibt." [33]

Durch diese Art von ‚Anwendung der Sinne' wird die Seele befähigt, so schreibt Hugo Rahner weiter, „zu jenem ‚Hineingezogenwerden in die Umarmung Gottes zu seiner Liebe und zu seinem Lobpreis' (Ex. Nr. 15), die den für jeden Betenden einmaligen und fordernden Willen Gottes ertastet und findet" (a.a.O 365). Damit ist die Lehre von der ‚Unterscheidung der Geister' durch die Lehre von der ‚Anwendung der Sinne' sozusagen geklärt.

Damit erscheint bezeichnenderweise in den Exerzitien eine ganze Anthropologie grundgelegt: „Der christliche Mensch im Vollsinn dessen, was Ignatius in den Geistlichen Übungen zu erreichen sucht, ist der Mensch, der wieder eins geworden ist, der die unheilvolle Schizophrenie zwischen Seele und Leib, zwischen Hirn und Herz überwunden hat . . . Das wäre dann der christliche Mensch, der darum und in dem Ausmaß, als er ein Christ wurde, auch wieder ein ganzer Mensch ist, denn er kann das Göttliche, *ohne* das man kein *Mensch* sein kann, *schauen* und *hören* und *schmek-*

[32] „Itinerarium mentis in Deum", Kap. IV! Vgl. auch Rahners frühe Studien über „le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène", in: RAM 13 (1932), bes. 120–124, wo auf die Wahrnehmung Gottes – den „Sinn für Gott" – vor allem im Zusammenhang mit dem Gebet hingewiesen wird. Vgl. auch RAM 15 (1934) 173.

[33] *H. Bremond,* Das wesentliche Gebet (= La métaphysique des saints) (dt. Regensburg 1936) 163 f., zit. bei *H. Rahner,* a. a. O. 364. Bremond zitiert hier L. Thomassin. Vgl. dazu sein Kapitel (im selben Werk) über die Gebetslehre des Franz von Sales (a. a. O., bes. 47–53). Hervorh. von mir im zit. Text. – Daß Rahner Anregungen von Bremond aufgenommen hat (in einem persönlichen Gespräch bestätigte er mir, daß er früher „viel Bremond gelesen" hat), zeigt z. B. der folgende Text: „Wenn in solchen Augenblicken der Entscheidung Gottes und des Menschen Auge sich begegnen, dann sind solche Augenblicke Augenblicke des Gebetes, vorausgesetzt nur, daß der Mensch in ihnen die richtige, die Antwort der Liebe gibt... Wenn aber der Mensch zu dieser Frage ja sagt, wie könnte man dieses Jawort anders nennen als Gebet?" (Von der Not und dem Segen des Gebetes [Herder-Bücherei, Band 28] [Freiburg-Basel-Wien [8]1968] 140 f.; vgl. auch dort die Kapitel „Öffnung des Herzens", „Der Helfer-Geist", „Das Gebet der Liebe".
Später nimmt Rahner diese Sicht noch einmal systematisch auf und bekräftigt sie: vgl. z. B. „Über das Beten", in: GuL 45 (1972) 84–98. H. U. von Balthasar hat diese, von Bérulle-Lallement herkommende, von Bremond verteidigte Frömmigkeitsrichtung wegen ihrer Einseitigkeit neuerdings einer scharfen Kritik unterzogen; vgl. Herrlichkeit III/1, 465 f., 799.

ken und *betasten.*" [34] Durch besagte geheimnisvolle Unmittelbarkeit zu Gott und vor Gott aber findet sich der Mensch „in einer immer wachen Bereitschaft, ins Gebet auszubrechen und in allen Dingen Gott zu finden." [35]

§ 4.2. Die Ekstase des Geistes (excessus) und die Gotteserkenntnis nach Bonaventura

Die tiefere Erfassung der ignatianischen Exerzitien und ihrer Grundlagen – Unterscheidung der Geister, Anwendung der Sinne – bedeutete für Rahner nicht bloß die negative Abgrenzung gegen den Aszetismus. In dem Bemühen, die mystische Erfahrung des hl. Ignatius und die „in ihr sich betätigende jenseitliche Sinnlichkeit des Geistes" (H. Rahner, a.a.O. 364) zu verstehen, kam Rahner dazu, sich für jenes Thema näher zu interessieren, das auch das Anliegen H. Bremonds gewesen war: die Lehre von S. François de Sales und Louis Thomassin von der feinen Seelenspitze und dem hier sich ereignenden „reinen" oder „wesentlichen Gebet". Daß sein forschender Sinn von den Exerzitien ausging und zu ihnen zurückkehrt, läßt K. Rahner selber durchblicken, wenn er in seinem Beitrag zur „Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola" (a.a.O. 117, Anm. 42) anläßlich des Versuchs, den gegenstandslosen ‚Trost' in der radikalen Liebe zu Gott plausibel zu machen, hinweist auf „die Lehre des hl. Bonaventura, wonach es hier auf Erden eine Erfahrung der Liebe von Gott gibt, die bei absoluter Unbeteiligtheit des Intellekts vor sich geht". Gemeint ist damit, wie Rahner gleich anschließend erklärt, „eine ‚gegenstandslose' Erfahrung Gottes in der totalen Erfaßtheit durch seine Liebe" (ebd.).

In zwei Beiträgen hat Rahner sich dieser Frage angenommen:
„La doctrine des ‚sens spirituels' au moyen-âge, en particulier chez saint Bonaventura" und „Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura" [36]. Rahner geht es in diesen beiden Beiträgen um die Erhellung des mystischen ‚sentire Deum' als unmittelbarer Gotteserfahrung (nicht: -erkenntnis), ein Thema, das, wie man sieht, Rahner von den Exerzitien her vorgegeben war. In diesen Bonaventura-Interpretationen kommt es Rahner auf die Einsicht an, daß die Ekstase – als Ausdruck für die normale mystische Gotteserfahrung

[34] *H. Rahner,* a. a. O. 365.

[35] *H. Rahner,* Ignatius von Loyola und Philipp Neri, in: Ignatius als Mensch und Theologe, a. a. O. 72.

[36] In: RAM 14 (1933) 263–299, bes. 279–289, sowie ZAM 9 (1934) 1–19. Vorarbeiten zu diesen Studien sind Rahners Untersuchungen über „le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène" (a. a. O.); sie haben sein Interesse an der mystischen Lehre der Scholastik, bes. Bonaventuras, geweckt (ebd. 114. 145).

in statu viae – von der visio beatifica dadurch unterschieden sei, daß sie „wesentlich und ausschließlich Erfahrung Gottes im apex affectus", also in der Seelenspitze, ist (ZAM, 10). Das bedeutet, daß „die Ekstase nur Akt des apex affectus ist, während die visio auch und vor allem Akt des Intellekts ist" (ebd. 11). Und nun kommt jene Aussage, auf die Rahner in seinem Exerzitienaufsatz anspielt:

„In dieser Erfahrung der unmittelbaren Liebeseinigung der Seele mit Gott in der *Seelenspitze* ist jede Tätigkeit des Intellekts ausgeschlossen" (ZAM, 13; RAM, 286: Hervorh. v. m.), aus dem Grunde, daß das „summum et intimum" des Menschen „jenseits des Intellekts" liege (ebd.). Der ganze mystische Aufstieg sei so nichts anderes als eine „stufenweise Rückkehr des Menschen in sein Inneres, ein stufenweiser Aufstieg in das Höchste seiner Seele" (ebd.).

Wenn die mystische Erfahrung „jenseits des Intellekts" und der übrigen Seelenkräfte liegt, so ist damit eine un- oder besser überbegriffliche Gotteserkenntnis, genauer: Gotteserfahrung anvisiert, die gleichbedeutend mit dem ist, was die Mystiker den Eintritt des Geistes in die „Nacht", in das „göttliche Dunkel" nennen[37]. Denn jener excessus der Liebe, den die Seele in der Ekstase erfahre, dehne sich, wie erwähnt, nicht auf den Intellekt aus, der seinen excessus erst in der visio erlebe (ebd.). So gelangt Rahner zu der folgenden Definition: „Die ecstasis ist die dunkle, sich im apex affectus allein vollziehende Erfahrung unmittelbarer Liebesvereinigung mit Gott" (ZAM, 15)[38]. Wenn nun diese Gotteserfahrung überbegrifflicher oder „dunkler" Art ist, so ist sie deswegen doch nicht einfach bewußtseinsjenseitig, sondern wird durchaus auch *als* solche erlebt. So sehr – in franziskanischer Denkweise – die Seelenspitze mehr Verwandtschaft mit dem Willen als mit dem Intellekt hat, so ist dieser apex doch der die beiden Vermögen tragende und – nach allgemein scholastischer Lehre – sie aus sich entlassende Seelengrund. Wenn also nun Gott „von innen her" diesen tiefsten oder höchsten ‚Punkt' der Seele gleichsam berührt, so wird der Mensch in seiner Seelenspitze dieser

[37] Vgl. Bonaventura, der in seinem „Itinerarium mentis" (Kap. IV) ausführt, daß die mystische Kontemplation „mehr in einem liebenden Erleben als in vernünftigem Erwägen" bestehe. Zu vergleichen wäre, was Johannes vom Kreuz über den Geheimnischarakter der mystischen Erfahrung in der Liebesvereinigung mit Gott allenthalben in seinen Werken „Aufstieg zum Berge Karmel" und „Die dunkle Nacht" ausführt. Rahner bezieht sich auf ihn ausdrücklich in seinem erwähnten Aufsatz in: ZAM 9 (1934) 18–19.

[38] *St. Grünewald*, Zur Mystik des hl. Bonaventura, in: ZAM 9 (1934) 124–142, 219–232, setzte sich kritisch mit K. Rahners Bonaventura-Deutung auseinander. Seine Kritik (die allerdings von Rahner wiederum als Mißverständnis angesehen wird) läuft darauf hinaus, daß nach den Texten keine gänzliche Ausschließung des Intellekts in der mystischen Ekstase anzunehmen sei.

unmittelbaren Liebeseinigung inne werden, eben weil er in jenem tiefsten Seinsgrund seiner selbst jene Vermögen in sich vereinigt besitzt, die erst in einer weiter ‚außen' liegenden Seinsschicht der Geistseele in zwei verschiedene (doch zusammenhängende) Vermögen sich entfalten (vgl. ZAM, 16–17).

§ 5.1. Karl Rahner und die mystische Ignatius-Tradition

Die vorangegangenen Darlegungen versuchten, wenn auch in recht summarisch-skizzenhafter Weise, den geistig-geistlichen Hintergrund aufzuhellen, vor dem K. Rahners geistige Entwicklung in der Gesellschaft Jesu zu sehen ist. In der Auseinandersetzung mit den angedeuteten geistigen Richtungen und Strömungen hat sich, soviel wird wohl sichtbar geworden sein, die Grundthematik seines gläubigen Denkens herausgebildet, und zwar gerade in dem Sinne, der schließlich als das Geheimnis des Menschen – jene Vollendung seiner Anthropologie – aktuell und thematisch wurde. Ich will versuchen, über die Andeutungen hinaus, die eben schon gemacht wurden, einige Belege bei Rahner selbst zu nennen, die das Gesagte stützen und die folgenden Ausführungen des laufenden Kapitels verständlicher machen können.

Wie bereits erwähnt, wuchs Karl Rahner mitten hinein in die anhebende Erforschung des *Mystikers* Ignatius, und in einem frühen Aufsatz über die „ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit" (i. J. 1937, a.a.O.) läßt er erkennen, daß er diese Forschungen selber verfolgt hat: „Eine genaue Analyse seines Exerzitienbuches, seiner autobiographischen Mitteilungen, seiner Tagebuchfragmente, der Mitteilungen seiner vertrauten Gefährten – eines Laynez, Nadal und Polanco – geben uns sogar ein recht deutliches Bild seiner Mystik."[39]

Karl Rahner steht somit vornehmlich unter dem Einfluß von Ignatius – Interpreten wie O. Karrer, E. Przywara, H. Bremond und A. Steger (der sich besonders der Richtung Lallemants geöffnet hatte) – ein Einfluß, der eigentlich weniger mit einer Schule noch mit einer Linie oder Richtung, sondern eher mit einer Bewegung gleichgesetzt werden kann, einer Bewegung, die versuchte, den unter der „barockscholastischen – d. h. aszetistischen – Übermalung" verborgenen *mystischen* Ignatius ‚herauszupräparieren'. An dieser Bewegung nahm K. Rahner teil, nicht als Historiker, sondern – darin Przywara ähnlich – mehr auf die Weise systematischer Zusammenfassung und Aufarbeitung. Auf diese Art setzte er sich auch mehrmals mit dem Aszetismus auseinander, um ihm gegenüber die Eigenart ignatianischer Mystik zur Geltung zu bringen. Außer dem eben erwähnten Aufsatz gehören hierher besonders „Passion und Aszese" (1949) sowie „Zur Theologie der Entsagung" (1953) – beide im 3. Band seiner ‚Schriften zur Theologie' wieder abgedruckt. Hingewiesen werden muß ferner auf zwei im Jahr 1928 entstandene, aber unveröffentlichte Un-

[39] Vgl. STh III, 332.

tersuchungen, die er zusammen mit seinem Bruder H. Rahner verfaßt hat: „Die Anwendung der Sinne in den Geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola" und „Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen"[40]. Ebenfalls mit seinem Bruder zusammen verfaßte er „Über die Gnade des Gebetes in der Gesellschaft Jesu"[41], worin, wenn auch in zurückhaltender und ausgewogener Form, ein bezeichnendes Anliegen genannt wird: Nadal lasse „auch persönlicher Eigenart und vor allem dem Wirken des Hl. Geistes volles Recht widerfahren" (a.a.O. 402). Und natürlich gehört in diesen Zusammenhang grundlegend auch der schon mehrmals genannte große Exerzitienaufsatz (a.a.O.).

§ 5.2. Anmerkungen zum Ursprung von Rahners theologischer Anthropologie

Von hier aus kann man verhältnismäßig leicht sehen, wie sich die Grundperspektive von Rahners gesamter Theo-logie ankündigt: ausgehend vom ignatianischen ‚sentire Deum in se' bei der Erfahrung der Bewegung der ‚Geister' im Menschen im Rahmen der Exerzitien, untersucht Rahner Grundelemente der Theorie der mystischen Erfahrung. Im Verfolg der Linie Augustinus–Bonaventura findet Rahner den grundsätzlichen Zugang zu Gott nicht etwa in der rationalen Erkenntnis, im Intellekt, sondern in der Ekstase der Liebe, „in vertice"[42]. Nach Rahner basiert sonach der mystische Aufstieg, das „itinerarium mentis in Deum", grundsätzlich auf der (stufenweisen) Einkehr des Geistes in sich selbst (reditio in seipsum), hin zu seiner höchsten Spitze, wo er, jenseits begrifflicher Erkenntnis, excessus ist (wenigstens als ‚potentia oboedientialis': vgl. ‚Hörer des Wortes'!), d. h. wo er sich selbst transzendiert in das nahekommende und sich selbst mitteilende Geheimnis Gottes hinein. An diesem Punkt, dem ‚apex mentis', wo der Mensch an das Geheimnis Gottes grenzt, wird er notwendig auch sich selber Geheimnis, weil umfangen vom Dunkel der göttlichen Gegenwart.

[40] Sie sind erwähnt bei *H. Rahner*, a. a. O. 511, Anm. 30.

[41] In: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen SJ 13 (1935) 399–411.

[42] „Hier in diesem Punkt der Seele, der ihr Höchstes und Innerstes ist, wohnt Gott *schon immer* ‚praesentissimus ipsi animae et per se cognoscibilis', ‚intimior animae quam ipsa sibi'" (ZAM 13; RAM 286). Dort weitere Texte. – In einem im Jahr 1972 entstandenen, bislang nur als Manuskript vorliegenden Vortrag „Über die Verborgenheit Gottes" bedauert Rahner, daß „in der Schultheologie (wenn man vielleicht von Bonaventura und anderen wenigen absieht, die das ‚Ekstatische' im Wesen des Menschen würdigen konnten) meist das Problem nicht beantwortet" werde, „warum das Erkennen gerade in der Schau Gottes nicht an der Unbegreiflichkeit Gottes scheitert, nicht an der bleibenden ‚Verborgenheit' Gottes verzweifelt". Diesem Scheitern oder Verzweifeln als Konsequenz ist nur dann zu entgehen, wenn gesehen wird, daß „sich das Erkennen als solches selbst dadurch vollendet, daß es sich in Liebe hinein ‚aufhebt'"! Ganz ähnlich die Mahnung, daß der Mensch „sich in einem heiligen ‚Agnostizismus' der Kapitulation vor Gott hoffend und liebend diesem unbegreiflichen Gott übergibt" (Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance [Freiburg 1972] 75).

Von daher wird deutlich, wie Rahners Denken im Grunde von der mystischen Gotteserfahrung (vermittelt vorab durch Ignatius) herkommt, um deren ‚Bedingungen der Möglichkeit' zu erforschen, zunächst in scheinbar nur historischer Absicht (Untersuchungen über die Mystik von Ignatius, Bonaventura, u. a.), dann systematischer, durch Konfrontation und Ausbau der mystischen Theorie (der Gotteserfahrung) durch Verschmelzung der in ihr enthaltenen Elemente mittelalterlicher Philosophie (Bonaventura, Thomas) mit neuzeitlichen Ansätzen (Kant – Maréchal, Hegel, Heidegger), wobei die *transzendentale* Fragestellung leitend blieb, weil Rahners Absicht immer mehr auf eine allgemeine Grundlegung der Gotteserfahrung und des Zugangs zu Gott überhaupt hinauslief[43].

Daß Rahner der Ausgangsebene in der Folgezeit treu blieb, zeigen Textbeispiele aus späteren Schriften sowie verschiedene Anwendungen.

DRITTES KAPITEL

Herz Jesu und Herz des Menschen: „Herz" als Chiffre oder als „Urwort"

Wer Rahners Lehre vom Menschen als der ‚Ekstase ins Geheimnis' wirklich verstehen will, muß seine Aufsätze über Herz-Jesu-Verehrung einbeziehen. Rahner erklärt: Das Herz Jesu „als Summe unserer Religion sagt uns: der Grund unseres Daseins ist das Geheimnis" (STh VII, 504). Ja mehr noch: ‚Herz' überhaupt gehört in Rahners Anschauung „zu den Worten, in denen der Mensch das Geheimnis seiner Existenz, um sich selber wissend, aussagt, ohne dieses Geheimnis aufzulösen" (STh III, 381). Wer das Wort Herz verwendet, setzt sich heute dem Verdacht aus, unwissenschaftliche ‚Mystik', Gefühl, Schwärmerei usw. anstelle klarer und eindeutiger Begriffe zu setzen. Die Verwendung dieses Wortes ist daher nicht unproblematisch. Daher ist vorab zu sehen, in welcher Weise Rahner dies Wort gebraucht, wie er ‚Herz' definiert. Wir finden bei Rahner die folgende Begriffsbestimmung: Unter dem Wort Herz versteht der Mensch „die Einheit seines Daseins, die *vor* der Scheidung zwischen Leib und Seele, Tat und Gesinnung, Äußerem und Inwendigem liegt, ruft er das Ursprüngliche im echten Sinn dieses Wortes, das jenige, in dem die Vielfalt der menschlichen Wirklichkeit noch morgendlich

[43] Vorgreifend kann hier schon bemerkt werden, daß die Entdeckung und Einführung des „übernatürlichen Existentials" für Rahner eine zunehmende Relativierung seiner philosophischen Bemühungen bedeutete (s. u.).

eins ist" (ebd.). Ähnlich formuliert Rahner in einem späteren Beitrag[44]. Daß Rahner dieses Pascalsche Herz, Bremonds Anliegen durchaus aufgreifend, von der mystischen Erfahrung her denkt, und zwar in einer Art Zusammenschau von Ignatius und Bonaventura, wie ich sie im vorigen zu beschreiben versucht habe, das wird selten in seinem geistesgeschichtlichen Zusammenhang so greifbar wie in jenem Relativsatz, mit dem Rahner die Grunddimension des Herzens Jesu verdeutlichen will: „Was wir geistlichen *Trost* in der höchsten *Spitze* des *Geistes* in Glauben, Hoffen und Lieben nennen . . ." (STh VII, 490, Kursivhervorhebung von mir). Gewöhnlich spricht der spätere Rahner nicht mehr vom ‚apex mentis', sondern formaler, und mehr im Vokabular neuzeitlicher Philosophie, von der „Transzendenz des Geistes" oder, wie Heidegger, von der „Ek–sistenz des Menschen", usw. Daß es sich bei diesen Verschiedenheiten im Vokabular jedoch nur um Variationen über ein und dasselbe Thema, dieselbe Sache handelt, geht aus den Äußerungen Rahners zum Thema Freiheit und Liebe hervor. Darauf wird später noch einzugehen sein. Jedenfalls ist für Rahner hier der zentralste Punkt des Geheimnisses menschlicher Existenz erreicht. Das kommt in den folgenden gleichsinnigen Aussagen zum Vorschein: das Herz „ist der *Punkt*, wo der Mensch an das Geheimnis Gottes grenzt" (STh III, 382; vgl. 386); das Herz „wird der *Ort* genannt, an dem das Geheimnis des Menschen übergeht in das Geheimnis Gottes" (STh VII, 485). Auch diese Aussagen sprechen den Gedanken Augustinus' und Bonaventuras vom ‚summum intimum' aus, welches der Seele näher und gegenwärtiger ist als sie sich selbst:

„Die Einheit, aus der wir wirklich leben können, ist . . . die ‚überwesentliche' Einheit, die uns in Gnade innerlicher ist als unsere eigene Wesenseinheit und die doch nicht unser eigen ist" (STh VII, 494).

Darum nennt Rahner ‚Herz' ein Urwort, das „den Grund der geistigen Existenz des Menschen" bezeichnet; es ist „das sanfte Tönen der unendlichen Bewegung des Geistes und der Liebe zu Gott" (STh III, 354; vgl. 352). Dem Herzen des Menschen eignet deshalb auch ein Erkennen besonderer, vor-rational-begrifflicher Art: „Es gibt ein Erkennen, das steht *vor* dem Geheimnis der Einheit in der Vielheit, des Wesens in der Erscheinung, des Ganzen im Teil und des Teils im Ganzen. Dieses Erkennen spricht Urworte, die das Geheimnis beschwören" (STh III, 353). Es ist klar, daß hier wiederum vom

[44] Wenn wir Herz sagen, dann sagen wir Mitte, Grund, Ursprung, ursprüngliche, aller Vielfalt vorausliegende Einheit, die allem Dasein, Ziel und gegenseitige Bezogenheit verleiht" (STh VII, 497). Vgl. dazu Rahners Ausführungen über den ‚apex affectus' in: ZAM 9 (1934) 16. Zu vergleichen wäre hierzu auch Origines' Unterscheidung von Psyche und Nus, welch letzterem er die intime Wahrnehmung Gottes zuschreibt; vgl. *Rahner* in: RAM 13 (1932) 123 f.

Seelengrund, der die Vermögen von Erkenntnis und Wille unentfaltet in sich vereinigt, die Rede ist. Hier kann nur noch andeutungsweise erwähnt werden, daß für Rahner das Herz Jesu die Chiffre dafür geworden ist, daß das Wort Liebe das allerletzte Geheimnis unseres Daseins benennt. Dadurch, daß jener Abgrund absoluter Fülle – Gott –, in den unsere Seelenspitze gleichsam hineinragt, sich in den kreatürlichen Herzgrund Jesu entäußert hat, ist dieser Abgrund der Liebe Grund, Einheit und Ziel unseres Daseins überhaupt geworden. Deswegen kann Rahner das johanneische ‚Gott aber ist die Liebe' zitieren, um dann fortzufahren: „in diesen zwei Worten sagt der Mensch zweimal das eine unendliche Geheimnis seines Daseins" (STh VII, 501). Diese Herz-Jesu-Mystik, diese christozentrische Mystik als Aufgipfelung des Geheimnisses des Menschen findet dann in Rahners Christologie eine systematische Durchführung – worauf ebenfalls später noch einzugehen ist. Von daher wird in Rahners Perspektive im Geheimnis des Menschen immer mehr das Geheimnis Christi durchscheinen, und wird jenes immer mehr, ausgehend vom höchsten Punkt der Seele, in das Geheimnis Christi übergehen. Wenn, wie Rahner am Schluß seines ‚ecstasis'-Artikels ausführt (a. a. O. 18), nach der Lehre sowohl Bonaventuras wie auch Johannes' vom Kreuz die Dunkelheit, die Nacht der Sinne und des Geistes kein vorbereitendes Erlebnis mystischer Gotteserfahrung ist, sondern diese selbst, so wird, christlich, mystische Gotteserfahrung in untrennbarer Einheit Christuserfahrung sein, und als solche Kreuzeserfahrung – ignatianisches Erbe, wie der frühe Rahner nachdrücklich betont[45], eine Art von Erfahrung, deren der Mensch an der ‚Spitze seines Geistes' ‚ungegenständlich' innewird. Mit anderen Worten: der Mensch erfährt die ‚passive Reinigung', die Nacht der Sinne und des Geistes, als Angleichung und Verähnlichung an den Kreuzestod Christi. Das Herz Jesu ‚berührt' dabei das Herz des Menschen, so daß dieser innerlich – geistliche Sinne! – das Leiden Christi an der Welt und seine Verlassenheit von Gott verspürt, verkostet und erleidet.

Es gibt einige seltene Stellen, an denen es Rahner gelingt, seine Auffassung

[45] STh III, 334 ff. – „Ignatianisches Erbe" ist nicht exklusiv zu verstehen. Anregungen von anderen Mystikern sind unverkennbar. Vgl. z. B. Bonaventuras Christusmystik im „Itinerarium" IV, wo es heißt, daß die Seele durch „ekstatische Liebe" in das fleischgewordene Wort gleichsam umgewandelt wird, um es selber zu „schmecken" und zu „betasten". Für Rahners Kreuzesmystik ist der Vergleich mit derjenigen von Johannes vom Kreuz aufschlußreich: vgl. „Aufstieg zum Berge Karmel", II 7, wo der Mystiker eingehend darlegt, daß die höchste Vereinigung mit Gott „im erlebten Kreuzestod, sinnlich und geistig, nämlich innerlich und äußerlich" bestehe. Ignatianisches Erbe ist, daß Rahners Kreuzesmystik in dieser Phase nicht stehenbleibt, sondern – wie die weiter unten angeführte Anmerkung aus „Visionen und Prophezeiungen" zeigt, die Selbstentäußerung als Dienst, als Liebe zu den Brüdern begreift.

eindeutiger zum Ausdruck zu bringen als anderswo. Wir haben eine solche Stelle in einer Anmerkung der Schrift „Visionen und Prophezeiungen" vor uns: hier führt Rahner aus, daß die bild-lose Geistmystik – beispielsweise die eines Johannes vom Kreuz, sosehr sie uns helfe, „unsere heutige Gotteserfahrung" zu interpretieren(!), wie er an anderer Stelle erklärt[46] – erst dann christlich genannt werden könne, wenn sie als Mystik „auf dem Wege" betrachtet werde, und wenn man sie begreife „als Mitvollzug der Kenose Christi (er allein lebt die wahre mystische ‚Entleerung' durch das Kreuz, Tod und Grab)"; daß weiterhin der Mystiker das ihm in Gnade geschenkte Unterfangen, Gott in sich zu ergreifen, „nochmals in seine freie Verfügung" geben müsse; und daß schließlich solche mystische Ekstase eine inkarnatorische Struktur habe, d. h. „letztlich nicht im Training reiner Innerlichkeit gelingt, sondern nur in dem realen Geschehen, das Demut, Dienst, Nächstenliebe, Kreuz und Tod heißt und den Abstieg Christi mitvollzieht, der seine Seele verliert nicht direkt an den Gott über alle Namen, sondern an seine armen Brüder, denen er dient" (vgl. zum ganzen QD 4, S. 16, Anm. 12). So wird von Rahner selbst die mystische „Ekstase unserer Liebe" in das unbegreifliche Geheimnis hinein christologisch gedeutet (vgl. dazu in der ‚Einübung . . .', a. a. O. die Seiten 33 und 294 f.). Es ist schon angeklungen, daß bereits der frühe Rahner den Versuch macht, die Glaubenserfahrung des modernen Menschen und ihre Not von der Mystik her, als deren „unterste Stufe", als wirkliche Nacht der Sinne und des Geistes zu deuten. Dies scheint der eigentliche Verständnishorizont für Rahners Rede vom Menschen als Geheimnis zu sein: einesteils ist sie Vorbereitung und Hinführung dazu, andernteils ‚Durchführung' und gläubige Bewältigung dieser ‚Nacht'[47]. An dieser Stelle müßten wir eigentlich noch auf die Bedeutung des Hl. Geistes in Rahners Denken zu sprechen kommen. Doch wird noch andernorts Gelegenheit sein, auf die Elemente trinitarischer Mystik bei Rahner einzugehen.

---

[46] In seiner Laudatio auf die hl. Theresia von Avila, in: Chancen des Glaubens (Freiburg 1971) 144.

[47] Vgl. dazu etwa: Meine Nacht kennt keine Finsternis, in: GuL 21 (1948) 1–5; STh VII, 485 f., 497–501; Der Mensch mit dem durchbohrten Herzen, in: Knechte Christi (Freiburg 1967) 117–133, u. a. Vgl. damit die Mystik des Erlebens der Gottverlassenheit Christi am Kreuz bei Johannes vom Kreuz, a. a. O., die sich bei Rahner wiederum reflektiert etwa in dem betrachtenden Gebet zum Verlassenheitsruf Jesu am Kreuz, worin Rahner die „Nacht des Geistes und der Sinne" erblickt: vgl. Heilige Stunde und Passionsandacht (Freiburg ²1956) 53; ähnlich: Vom Beten heute, in: Chancen des Glaubens (a. a. O.) 79.

VIERTES KAPITEL

Die spirituelle „Rückführung" des Menschen ins Geheimnis

§ 1. Die „Wahl" in den Exerzitien und die göttliche Führung

Wir sind immer noch bei der Beantwortung der Frage, die sich zu Anfang gestellt hatte: wo nämlich die Wurzeln für das von Rahner so genannte „Grunderlebnis einer Verwiesenheit auf Gott" zu suchen seien. Die plausibelste Antwort hatte ich dort schon angedeutet: in den Exerzitien des hl. Ignatius. Mittlerweile sind verschiedene Hintergründe, geschichtliche Umstände und Gesichtspunkte innerer wie äußerer Art zur Sprache gekommen, welche die Richtigkeit dieser Antwort als wahrscheinlich erscheinen lassen. Obwohl die vorausgegangenen Darlegungen bereits der Blick und Verweis auf einschlägige Texte und Stellen aus K. Rahners Schrifttum selbst ständig begleiteten, erscheint es an diesem Punkt unserer Untersuchungen gut und nützlich, sozusagen eine Dokumentation von Belegen für unsere These zu versuchen, die vor allem aus den geistlichen Schriften von Rahner zusammengestellt werden. Die Sammlung und Interpretation dieser Stellen sollen die schon gegebene Antwort bestätigen, verdeutlichen und vervollständigen.

Wie also sieht, deutet und – wie man wohl hinzufügen muß – hat Rahner selbst, nach seinen eigenen Worten, die Exerzitien erfahren?
Der folgende Satz kann als Resümee von Rahners Auffassung gelten:

„In den Exerzitien nimmt Ignatius unbefangen an, daß der Mensch mit einer praktisch erfahrbaren Möglichkeit zu rechnen hat, daß Gott ihm seinen Willen mitteilt, dessen Inhalt nicht einfach erkennbar ist durch rationale Überlegungen der gläubigen Vernunft aus den allgemeinen Maximen der Vernunft und des Glaubens einerseits und deren Anwendung auf eine bestimmte, ebenso rational diskursiv analysierte Situation anderseits" (QD 5, S. 83).

Der Text, wie schon überhaupt der Bezug auf die Exerzitien, macht deutlich, daß die von Rahner gemeinte Gotteserfahrung für ihn *ursprünglich* und *grundsätzlich* in unlösbarer Verknüpfung mit den Fragen des religiösen Berufs und der religiösen Entscheidung steht.

Neuerdings gewinnt die alte Kontroverse über das Ziel der Geistlichen Übungen des Ignatius wieder an Bedeutung (zu dieser Kontroverse vgl. L. Bakker, a.a.O. 233 ff.). Die auch von K. Rahner übernommene Interpretation der Exerzitien – nahezu ausschließlich in Richtung auf die ‚Wahl' – findet neuestens entschiedenen Widerspruch durch J. Sudbrack SJ (vgl. seinen Beitrag „Fragestellung und Infragestellung der ignatianischen Exerzitien", in: GuL 43 [1970] 206–226). Sudbrack wendet sich namentlich gegen K. Rahner, G. Fessard und L. Bakker. Die von ihnen vertretene Richtung habe den frühen Ignatius und seine Nähe zu den Alumbrados im

Auge (224). Der Kern der Kritik Sudbracks findet sich auf S. 216–219. Er wirft Rahner und den anderen vor, daß er in die Irre gehe bei dem Versuch, „die Reinheit der Entscheidung" aus den Leben-Jesu-Betrachtungen herauszulösen und für sich betrachten zu wollen, dabei aber einerseits das Wesen der Freiheit (Freiheit als Freiheit nicht in sich oder zu sich, sondern zu oder für *etwas*) zu verfehlen, anderseits die wahren Absichten der Exerzitien zu ignorieren. Rahners „Logik der existentiellen Erkenntnis" – wir könnten sagen: seine transzendentale, d. h. die Wahl auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hinterfragende Analyse laufe Gefahr, die Entscheidung für Gottes Willen „in theoretische Einsichten und Methoden aufzulösen" (219). Die Entscheidung sei vielmehr eine „Einheit des Tuns" und so nur zusammen mit dem anderen Element der Exerzitien, der Betrachtung des Lebens Jesu nach den Evangelien, zu vollziehen.

Geht dieser Vorwurf an die richtige Adresse? Immerhin setzt ja auch Bakker an Rahner aus, daß er den ‚Trost' so wenig christologisch betrachtet habe (a.a.O. 290, Anm. 54). Selbst wenn der Vorwurf der Einseitigkeit, vor allem von seiten Sudbracks, gegen Rahner zuträfe, wäre das noch kein grundsätzlicher Einwand gegen den Versuch, eine transzendentale „Logik der existentiellen Erkenntnis" zu erstellen. Doch scheint mir der Vorwurf überdies ungerecht zu sein. Hat Sudbrack genügend beachtet, daß eben die Abhandlung Rahners, gegen die er sich kritisch wendet, ein spezifisches Thema, nämlich gerade die Analyse des ‚transzendentalen' Moments der Wahl oder Entscheidung, m. a. W. ihre *Gott*-gewirktheit und die Kriterien dafür, vor Augen hat, und daß somit die von Sudbrack beklagte Einseitigkeit nur eine methodisch gerechtfertigte Herauslösung oder Abstraktion von den Leben-Jesu-Betrachtungen ist, um das zu untersuchende Phänomen ‚rein' vor sich zu haben? Daß Rahner die Entscheidung nicht überhaupt davon ausklammert, könnte doch aus seinen Exerzitien-Betrachtungen hervorgehen (a.a.O., vgl. z. B. das Kapitel über die „Nachfolge Christi" S. 117–128 u. a.). Die relative Dominanz des transzendental-mystischen Moments in Rahners Theologie hat wohl andere Gründe, die schon gestreift wurden und an anderer Stelle noch ausführlicher erörtert werden.

Die fundamentale Bedeutung der oben gemachten Feststellung für den Fortgang unserer Untersuchungen kann kaum überschätzt werden. Es wird sich zeigen, daß für Rahner genau hier die Einbruchsstelle jenes Geheimnisses ist, das den Menschen zum Geheimnis macht und ihn immer auf das Geheimnis verweist, das er selbst nicht ist.

Denn die nächste Frage, die hier zu stellen ist, möchte wissen, wie oder auf welche Weise – wenn die ignatianischen Übungen schon auf die Erfahrung einer göttlichen Willenskundgabe zur Vornahme einer existentiellen Entscheidung ausgehen – eine solche Willensäußerung Gottes zu denken ist.

Zunächst erhalten wir von Rahner eine Auskunft, die nur ein von ihm oft behandeltes Thema anschlägt: Gottes Willenskundgabe sei „Erfahrung der Gnade" (vgl. QD 5, 88). Eine weitere Erläuterung scheint ganz den Vorstellungen des Ignatius selbst zu entsprechen: es handle sich um eine Kundgabe, welche „die Gottes selber unmittelbar ist" (ebd. 93). Ignatius geht ja unbefangen davon aus, daß Gott selbst höchst persönlich in der Seele des Menschen, der sich den Übungen unterwirft, wirksam wird, sich ihm mitteilt, seinen Willen bewegt und ihn dazu drängt, den ihm vorbehaltenen besonderen Ruf zu vernehmen und anzunehmen (vgl. Ex. spir. nr. 15. 180. 183. 330. 336 u. a.).

Rahner weiß wohl, daß der Mensch des modernen Lebensgefühls nur schwer bereit ist, seine Stimmungen, Antriebe usw., die er in seinem Bewußtsein entdeckt, als Einwirkungen transzendenter Mächte (Gottes, des Teufels usw.) zu werten (vgl. ebd. 105), und er ist sich auch der Notwendigkeit einer kritischen Korrektur der in Ignatius' Regeln zur ‚Unterscheidung der Geister' implizierten antik-mittelalterlichen Vorstellungen bewußt (vgl. ebd. Anm. 37, sowie auch etwa die Abhandlung „Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz", in: STh I, 377–414)[48].

Anderseits legt Rahner Wert auf die Feststellung, daß ohne die Annahme oder den Glauben an die *Gottgewirktheit* gewisser Bewußtseinserfahrungen (deren Möglichkeit und Aufweisbarkeit er in besagtem Aufsatz dartun will), speziell jener, welche die einmalige Entscheidung und besondere Verantwortung eines Einzelnen aufrufen, auch überhaupt „ein Glaube an eine heilsgeschichtliche, freie Offenbarung des lebendigen, persönlichen Gottes im Wort nicht möglich" sei (ebd. 81).

Dieser Satz in diesem Zusammenhang (!) ist hinsichtlich seiner Bedeutung für das Verständnis von Rahners Theologie in den bisherigen kritischen Studien über ihn meines Wissens noch nie gewürdigt worden.

Aus zwei Gründen mußte der obige Satz bzw. seine Aussage bislang fast zwangsläufig übersehen werden. Erstens erinnert Rahner zugunsten der Richtigkeit dieses Satzes gleich anschließend daran, daß er weder in der Theorie noch in der Praxis der Kirchengeschichte je ernsthaft in Zweifel gezogen worden sei. Diese Versicherung läßt den Satz an dieser Stelle fälschlich den Anschein des Selbstverständlichen gewinnen. Damit hängt zusammen, daß zweitens dieser Satz nur als Stütze für Rahners Ignatius-Deutung dort hingestellt worden zu sein scheint. Wie ja auch ein oberflächlicher Leser unwillkürlich den Eindruck hat, in Rahners „Logik zur existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola" werde, obzwar auf tiefgründige Art, des Ignatius Spiritualität von Rahners Philosophie und Theologie quasi ‚vereinnahmt'. Dieser Eindruck täuscht.

Wer in dem oben zitierten Satz den Anklang an das Thema von „Hörer des Wortes" heraushört, wer zudem die tiefen Beziehungen zwischen Rahners geistlichen Betrachtungen einerseits und seinen wissenschaftlich-theologischen

[48] Eine „Unterscheidung der Geister" in Ignatius Exerzitien unternimmt von psychologischer Seite *A. Görres* in seinen Beiträgen „Ein existentielles Experiment. Zur Psychologie der Exerzitien des Ignatius von Loyola" und „Über die Gewissensprüfung nach der Weise des Ignatius von Loyola"; beide Beiträge finden sich in dem Sammelband *A. Görres*, An den Grenzen der Psychoanalyse (München 1968) 115–151, 153–165. Vgl. auch die Hinweise in *A. Görres'* systematischem Beitrag, Pathologie des katholischen Christentums, in: HdPTh II/1 (Freiburg ²1971) 277–343.

Schriften anderseits kennt, wird bei diesem Satz aufhorchen. Nicht nur das, er wird sich fragen, ob nicht in dieser scheinbar entlegenen und abstrakten Abhandlung so deutlich wie sonst kaum irgendwo die Beziehungen zwischen ignatianischer Spiritualität und Rahners Theologie (und Philosophie) hervortreten. Er wird sich fragen, ob hier nicht spirituelle Erfahrungen vorliegen, die Rahner zum Theologen machten oder wenigstens seinen theologischen Weg entscheidend beeinflußten.

Diese These muß natürlich den Ausweis für ihre Richtigkeit selber mitbringen, wenn auch nur anhand von Material nach Art von ‚Spuren', wie ich eingangs andeutete. Diese ‚Spuren' aber werden darauf hindeuten, daß die unmittelbare Erfahrung Gottes, der den Menschen bewegt, ‚tröstet' und zur Entscheidung drängt im Rahmen der Exerzitien, das Verhältnis des Theologen Rahner zu Gott als Geheimnis, der den Menschen ihm selber zum Geheimnis werden läßt (indem er ihn bewegt, ihn erhebt und über ihn verfügt), grundgelegt hat[49].

Sachlich kommen wir nun natürlich im Folgenden auf vieles zurück, was wir früher schon in Erwägung gezogen haben. Der Unterschied wird darin bestehen, daß wir von Rahners Äußerungen aus auf den ‚Sitz im Leben' der Exerzitien zurückschließen und gleichzeitig zusehen, wie die von dorther stammenden Grunderfahrungen nun immer konsequenter als Geheimnis ausgelegt werden.

§ 2. *Die „Logik der existentiellen Erkenntnis" als ‚Logik des Geheimnisses'*

„Es waltet in jedem Leben ein Unsagbares: das Geheimnis" (STh IX, 167). Dies Unsagbare kehre, so fährt Rahner fort, „in tausend Abwandlungen" wieder als „das eine *Urerlebnis* des Menschen", „in dem die Offenheit seines Daseins in das unbegreifliche Geheimnis hinein aufgeht" (ebd. 169; Kursivhervorhebung von mir). In ähnlichem Zusammenhang haben wir bereits das Wort vom „Grunderlebnis einer Verwiesenheit auf Gott" gehört. Es dürfte dieses Urerlebnis Rahner ursprünglich in den Exerzitien des hl. Ignatius, besonders im Zusammenhang mit den Regeln zur Unterscheidung der Geister aufgegangen sein: jenes Urerlebnis, daß niemand den für ihn bestimmten Willen Gottes (das für ihn individuell Bedeutsame) erkennen kann, außer wenn – als gewissermaßen transzendentale Bedingung der Möglichkeit solcher Erkenntnis – er total erfaßt ist vom Willen, von der Liebe Gottes: erfaßt auf „ungegenständliche" Art. Die ignatianischen Regeln sind nichts anderes

[49] Vgl. dazu die oben, in Kap. 1, § 3; Kap. 2 §§ 3 u. 5.2 gemachten Ausführungen.

als eine formale Methodik der Verifizierung dieses Willens und seiner Erkenntnis für das hic et nunc Bedeutsame (vgl. QD 5, 101)[50].

Denn die „Logik der existentiellen Erkenntnis" als eine den ignatianischen Regeln der Unterscheidung der Geister „vorgeordnete Grundevidenz" (ebd. 113 und 136) – die als solche demnach diese Regeln erst ermöglicht – ist nach Rahner eben jenes ergreifende „Urerlebnis", das Ignatius selbst als ein ‚ungegenständliches' Getröstetwerden beschreibt (Ex. spir. n. 330) und als Gezogensein der ganzen Person in die Liebe zur unendlichen Majestät Gottes selbst auslegt (ebd.)[51]. Rahner beschreibt diese Urerfahrung folgendermaßen:

> „Die gemeinte Objektlosigkeit ist die reine Offenheit für Gott, die namenlose, gegenstandslose Erfahrung der Liebe von dem über alles Einzelne, Angebbare und Unterscheidbare erhabenen Gott, von Gott als Gott" (a.a.O. 117). Die in der gegenstandslosen Helle der Tröstung erfahrene Liebe besteht in dem „jedes Angebbare übersteigenden Sichgenommensein des ganzen Daseins in die Liebe Gottes hinein" (ebd. 119), m. a. W. in einem „Transzendenzerlebnis" (125 ff.)[52]. Dieses ist selber Trost und Trosterfahrung[53].

Gott – so heißt es an anderer Stelle bei Ignatius[54] – „reißt die Seele ganz zu seiner Liebe empor und schenkt uns ein Wahrnehmen seiner selbst, so daß wir, selbst wenn wir wollten, dem gar nicht widerstehen könnten". Für die Erkenntnis des Individualwillens Gottes folgt daraus für Rahner: „der Ausgangspunkt und das Urkriterium der . . . Wahl kann nur diese eigentlich und ursprünglich und sicher gottgewirkte Tröstung sein" (QD 5, 137). Die Wahl fängt damit an, „daß durch eine häufige Konfrontierung des Wahlgegenstandes und der Urtröstung die Erfahrung gemacht wird, ob diese beiden Phäno-

[50] Wir sind hier an der spirituellen Wurzel von Rahners Erkenntnismetaphysik angelangt: diese ist das ignatianische „magis".

[51] Rahners Gleichsetzung von „Trost ohne vorausgehende Ursache" und „Trost ohne Gegenstand" (s. QD V, 113 ff.) wird heute von Auslegern in Frage gestellt; vgl. *L. Bakker*, Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola (Würzburg 1970) 51–53. Bakker möchte jedoch mit dieser Kritik Rahners Interpretation der Exerzitien nicht insgesamt in Frage stellen: „Rahner schrieb sozusagen auf exegetisch krummen Zeilen theologisch gerade"! (a. a. O. 53, Anm. 24).

[52] Dies „Transzendenzerlebnis" hat seinen Grund darin, daß „Gott der Lebendige in der Unmittelbarkeit seiner Beziehung zu mir, natürlich in seinem Hl. Geist und nicht in irgendeinem philosophischen Verhältnis, über mich verfügt" (Einübung priesterlicher Existenz, a. a. O. 289). Für die Liebe als Ergriffensein vom Hl. Geist vgl. a. a. O. 290 ff. Die Identifizierung von Trost und Hl. Geist bei Rahner ist echt ignatianisch, sie ist kennzeichnend für den Ignatius der Briefe: vgl. dazu etwa *Bakker*, a. a. O. 302–305, 307–308.

[53] Die Erfahrung der liebenden Transzendenz in Gott hinein bedeutet nach Rahner natürlich nicht, daß wir damit schon die Erfahrung unserer eigenen gnädigen Annahme durch Gott, mithin unseres Gnadenstandes machen könnten: vgl. a. a. O. 131, Anm. 49.

[54] Brief an die Schwester Rejadella, zit. bei *Rahner*, a. a. O. 132 f. Diesen Brief zitiert auch *P. A. Steger S. J.*,. a. a. O. Eingehend besprochen findet man ihn bei *L. Bakker*, a. a. O.

mene innerlich zusammenklingen" (ebd. 138). In dieser Zeit könne man gleichsam mit sich experimentierend erfahren, wie sich ein hypothetisch einmal angenommener Einzelentschluß, eine bestimmte Wahlmöglichkeit vertrage mit der Grundrichtung des Geistes zu Gott (Liebe zu Gott), und zwar so, „daß man spürt, wie ‚man', d. h. der, der man wirklich ist und der einem selbst *verborgen* sein kann, auf eine bestimmte Wahlmöglichkeit reagiert", nämlich getröstet oder ungetröstet (ebd. 140, Anm. 57; Hervorhebung von mir). Die eigentlichen Indizien für die *Kongruenz* beider Gegegebenheiten – eine Kongruenz, die der Mensch demnach nicht selber herstellt oder verfügt, sondern als etwas ihm zuerst Verborgenes, später aber – in der experiencia – Aufgehendes entgegennimmt – sind nach Ignatius' eigenen Worten Friede, Freude, Ruhe, Stille, Fröhlichkeit, innere Wonne, Wärme und Beglücktheit (vgl. bei Rahner ebd. 141).

Eine bestimmte Wahl also, beispielsweise die, Christus in Armut und Schmach nachzufolgen, ein Entschluß nicht bloß so im allgemeinen, sondern eine konkrete individuelle Lebensentscheidung, die, wenn sie richtig, d. h. gottgewollt ist, die genannten trostvollen Zuständlichkeiten hervorruft, kann somit nicht irgendwoher, aus allgemeinen Prinzipien des Evangeliums usw. abgeleitet werden, sondern entsteht, wie die ignatianischen Regeln es voraussetzen, indem *Gott* selbst – als das „wahre Geheimnis des Menschen" – in der Bewußtseinserfahrung des Exerzitanden ihre (der Entscheidung) Wahrheit, existentielle Tiefe und Radikalität anregt, annimmt und bestätigt (vgl. ebd. 86).

Hier stoßen wir, den Texten Rahners selber folgend, auf jene Urerfahrung oder jenes Urerlebnis, von dem, wie wir sahen, Rahner ausgeht und worauf er sich ständig, wenigstens implizit, zurückbezieht. Dieser Sachverhalt soll ja eben hier an Texten aufgewiesen werden. Dies Urerlebnis besteht in der Erfahrung, daß Gott des Menschen Herz öffnet, über ihn liebend verfügt, ihn zu einer bestimmten Lebensentscheidung drängt, und ihm darin sein Heil als ein vorher verborgenes ‚ent-birgt' oder offenbart, ihm aber damit Geborgenheit aufgrund des Einverständnisses mit Gott und mit sich selber schenkt. Diese Erfahrung des Menschen, vor dem frei und liebend verfügenden Gott zu stehen, und die Ergriffenheit von ihm, die die existentielle Entscheidung trägt – hinter der wohl, wenn auch nicht allein, die Selbsterfahrung des jungen Karl Rahner steht –, ist, so scheint mir, die ursprüngliche Einbruchsstelle des *Geheimnisses* für den Theologen Rahner[55].

[55] Denn, erstens ist Gott selbst in seiner *Freiheit* und freien Verfügung über den Menschen das Geheimnis schlechthin (vgl. z. B. STh VII, 505; Einübung ... 25), und darum ist die dem Menschen gemäße Grundhaltung die Indifferenz, insofern in ihr das Geheimnis des Menschen (= Übergabe an das Unbegreiflich-Unverfügbare) aufbricht (vgl. Einübung ... 44–46), und zwar in der Liebe durch die Selbstmitteilung Gottes im Hl. Geist, worin Gott je verfügt in nichtobjektivierbarer Weise und ebenso als der je Größere aufgeht, so daß sein Geheimnis unser Geheimnis, und damit uns selber, wachsen läßt (a. a. O. 290 f. 298).

FÜNFTES KAPITEL (EXKURS)

Der Mensch als Geheimnis im Lichte der „Theologie der Exerzitien" von E. Przywara[56]

Schon Przywaras Deutung der 1. Adnotatio zu den Exerzitien schlägt den für Rahner so bedeutungsvollen Grundton an: die Deutung der Disposition!

Für Przywara „ist das Suchen und Finden des göttlichen Willens dasjenige, was den Antrieb zum Lassen der ungeordneten Hinneigungen gibt. Gott zieht, und der Mensch folgt" (ThE I, 19).

Die Grundvollkommenheit der Seele ist die, „restlos frei zu sein", aber „dazu-hin", daß „die Seele restlos Besitz Gottes" wird, „auseinandergelegt in Seine Verfügung so oder so" (ebd.). Das Ziel, Gott, macht selbst vorgreifend – ziehend – frei. Grundtugend der Seele ist somit diese, „Durchsichtigkeit, Durchlässigkeit, Durchfühligkeit: Fenster, Tür, Luft Gottes" zu sein (ebd.). Das Suchen und Finden Gottes als des Absoluten sei jedoch nicht bloß augustinisch als die Unruhe nach dem unendlich Wahren, Guten, Schönen zu sehen, sondern das hier von Ignatius gemeinte Absolute sei „das Göttlichste Gottes", „die Souveränität der Freiheit seiner Entscheidung". Dieses „Göttlichste Gottes" wird jedoch nicht nur formal, sondern auch inhaltlich bestimmt: als „das unergründliche Innerste Gottes", der Hl. Geist. Der göttliche Wille wird daher formal zum Geheimnis: er ist „Entscheidung ohne Warum (weil sie sich selbst Warum ist), Freiheit ohne Grund (weil sie sich selbst Grund ist), Liebe ohne Gesetz (weil sie sich selbst Gesetz ist)" (I, 20). Durch den Geist aber, „der weht, wo er will, ... du weißt nicht, von wannen Er kommt und wohin er geht" (Joh 3,8), ist Gottes unergründlicher Wille selber nicht bloß abstraktes Dekret, sondern „Wehen und Feuer".

„Darum wird restloses ‚Frei von' gefordert: als Schwerelosigkeit für dieses Wehen und Feuer. Alles Suchen und Finden *dazuhin*, restlos zu wehen im Wehen Gottes, restlos zu brennen im Feuer Gottes" (ebd.).

Der augustinische „Deus semper major" (S. 34) wird als der absolut und souverän verfügende Gott, und dieser wird als Geist, als wehend verfügende Liebe ausgelegt, welche so die Auslieferung des Lebens (die „Disposition") erst möglich macht:

[56] Einen guten, jedoch kürzeren Überblick über Przywara als Deuter der Exerzitien findet man bei *B. Gertz*, Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras (Düsseldorf 1969) 201–206.

„die göttliche Majestät im Willen Ihrer Liebe ist das ausschließliche *Dazu-hin*, aber ‚in' der Erd-Wirklichkeit des arbeitenden und kämpfenden Menschen" (ebd.).[57]

So ist hier durch Przywara auch das ignatianische Grundthema der Rahnerschen Spiritualität angeschlagen: das geheimnisvolle Worauf-hin des Menschen, Gott als die sich selbst mitteilende Liebe.

Auch Przywaras Deutung der 2. und 3. Adnotatio enthält für Rahner wichtige Gesichtspunkte, nämlich die Auslegung des „Fühlens und Kostens der Dinge von innen" (n. 2):

„Indem das sachhaft Objektive von Geschichte und Dingen und Grund und Sinn im Empfänger zum Von-innen wird, enthüllt es sich in das unmittelbar Persönliche Gott, unseres Herrn, und das in Raum und Zeit beschlossene Diesseits von Dingen und Geschichte öffnet sich im Empfänger in das Schon-Hier des Jenseits Gott, unseres Herrn, oder Seiner Heiligen . . ." (S. 25).

Diese ignatianische Anwendung der „Geistlichen Sinne" steht auch hinter Rahners Versuch, die Grunderfahrungen des Menschen als „unterste mystische Stufe", nämlich als Transzendenz-Erfahrungen zu verstehen: diese werden transparent und „von innen" als Begegnung mit dem sich nahenden Gott, als Aufgang in das „unmittelbar Persönliche" Gottes erfahrbar.

Im Hinblick auf Rahner ist in diesem Zusammenhang auch beachtenswert, was Przywara im Rahmen seiner Interpretation des „Prinzip und Fundamentes" (n. 23) der Exerzitien über den Menschen als „Leib in Geist" und „Geist in Leib" (S. 51), sowie über dessen Vollendung im Geheimnis der Menschwerdung ausführt, auch wenn in dieser Einheit zugleich immer wieder „ein Riß hinein ins Nichts" aufbricht (vgl. S. 52–54, sowie 71 ff.).

Bei Przywara wird das, was Rahner das Geheimnis des Menschen nennen wird, ansichtig in der Deutung des Dazu-hin der Geschöpflichkeit des Menschen: als „Über-sich-hinaus" und „restlos zu Gott hin" (S. 67). Das ist bei Przywara schon im natürlichen Sinne wahr, insofern als „Geistwerdung des Leibes" und „Leibwerdung des Geistes" nur von Gott her als „Mitte-Form", die in sich seiend alles durchdringt, zu verstehen ist (S. 68)[58]. Dann aber – übernatürlich – „Über-sich-hinaus" im Mitgekreuzigtsein, das durch alles Ausgespanntsein, durch alle Not und alles Sterben hindurch Anbetung Gottes und Dienst ist: „durch das Kreuz hindurch in Seine ‚Glorie'" (S. 74).

[57] Vgl. auch die Zeichnung dieses Grundzugs ignatianischer Frömmigkeit in Przywaras früher Schrift „Majestas Divina" (ersch. 1924); für einen kurzen Überblick genügt die Analyse bei *Gertz*, a. a. O. 129 ff.

[58] Dazu wären auch Przywaras Aussagen über die Kreuz-Struktur kreatürlicher Metaphysik zu vergleichen, bei *Gertz*, a. a. O. 176 f.

„Alles *Mehr zum Ziel*" – so faßt Przywara zusammen – „ist insoweit echt, als es ist ‚mehr zum Kreuz'; alles ‚mehr zum Kreuz' ist aber insoweit echt, als es ist ‚mehr zur Glorie der Göttlichen Majestät'. *Dieses Je-immer-mehr ist der Mensch*" (ebd.; Hervorhebungen von mir; vgl. II, 145).

So erscheint der Mensch als die „drängende Bewegung" je immer mehr zu Gott und in sein Geheimnis (seinen Willen) hinein[59]. Es ist von selbst ersichtlich, wie sehr diese Sicht auch diejenige Rahners ist. Denn eben das „Aufgenommensein in das innerpersönliche Leben Gottes" führt den Menschen in sein letztes Geheimnis hinein, weil „dieses Strömen des Dreipersönlichen Lebens die ‚letzte Form'" seiner Natur wird; dadurch wird sein Dasein „unerhört herausgehoben aus allen Berechenbarkeiten und Bestimmbarkeiten, weil es nun ‚im Heiligen Geist' ist" (S. 80). Das ist eine Begründung, die auch bei Rahner auftaucht, und zwar innerhalb der transzendentalen Begründung des Mensch-Geheimnisses, wie sie das „übernatürliche Existential" darstellt.

Denn eben diese Rück-gründung des menschlichen Daseins im Geheimnis durch den Hl. Geist als seiner „letzten Form" hat zu ihrer Voraussetzung ein ‚transzendentales' Verständnis der Geschöpflichkeit, um in Rahners Begriffswelt zu reden. Daß der Mensch als Geschöpf „so restlos in das Persönlich-Souveräne Gottes" hineinverfügt ist (verfügt aufgrund des „Geschaffenseins dazu-hin"), läßt, nach Przywara, sein ganzes Leben als je immer neuen „Ruf" erscheinen: „Geschöpflichkeit heißt also: Persönlicher Ruf Gottes" (S. 82) – eine dialogische Auslegung der creatio continua. Die ‚transzendentale' Bedingung der Möglichkeit dieser Theologie aber – und hier haben wir auch das Thema „Hörer des Wortes" von Rahner – ist in Przywaras Formulierung die „‚potentia oboedientialis' zum Wissen und Wollen Gottes hin, das ge-horchende Hin-horchen zu Seinem immer neuen Schöpferwort" (ebd.) oder, anders ausgedrückt, die „immer neu ‚reine Möglichkeit' in Seine unbegreiflichen Führungen hinein" (S. 83)[60]. Die Aktuierung der gehorchenden Potenz durch die Aufnahme in das innergöttliche, unendliche Leben des Gesprochenwerdens (Sohn) und Gehauchtwerdens (Spiritus Sanctus) bewirkt dann in mir, „daß ich Gott höre als die tiefere rufende Lebendigkeit meines Ich" (ebd.).

Eine weitere Parallelität zwischen Przywara und Rahner – wobei die Prioritätsfrage hier nicht entschieden werden soll – besteht darin, daß auch

[59] Dahinter steht bei Przywara eine Sicht, die man schon gar nicht mehr adäquat als ‚natürliche Theologie' bezeichnen kann, nämlich jene „Rückführung ins Geheimnis", wie sie von ihm genial aus der „Analogia entis" entwickelt wird (vgl. *Gertz*, a. a. O. 207–211). – Der späte Przywara wird den Menschen deutlicher ein Geheimnis nennen, indem er ihn als den „Abgrund der Analogie" erkennt (vgl. *Gertz*, a. a. O. 214).

[60] Vgl. dazu die Darstellung der Lehre Przywaras über die potentia oboedientialis bei *Gertz*, a. a. O. 187 ff. Der ignatianische Hintergrund (Exerzitien) ist im übrigen deutlich genug (vgl. auch dazu *Gertz*, a. a. O. 201–206; 249).

Przywara die „potentia oboedientialis" als die *Frage* deutet, die der Mensch ist als jene Grund-Lebenserfahrung, die der Text von „Prinzip und Fundament" (n. 23) der ignatianischen Exerzitien voraussetzt. Dazu gehört auch parallel, daß die Aktuierung der Potenz, daß das Einswerden mit Gott bedeutet, daß der Mensch als „Frage an Gott" eins wird mit der „Antwort von Gott" (vgl. S. 83). Das Geheimnis des Menschen, wie es aus dem Gesagten aufscheint, wird von Przywara in den daran anknüpfenden Gedankengängen noch deutlicher wahrgenommen. Es sei erlaubt, sie hier im wesentlichen wörtlich zu zitieren, zumal da sie, wie auch das ganze Werk, dem sie entnommen sind, heute weithin der Vergessenheit anheimgefallen sind. Der Durchblick zu Rahner ergibt sich aus den angeführten Stellen von selbst. „Geschöpflichkeit heißt: ist über sich" (S. 84). Ihr gegenüber bestimmt Przywara die Gnade als „Formprinzip der Natur"; er wendet also jenes Form-Materie-Instrumentarium an, das gerade in diesem Zusammenhang für Rahner unendlich wichtig geworden ist (vgl. STh I)[61]. Mit der Gnade als ihrem Formprinzip „hat also die Natur ihre (tatsächlich) letzte Form *so* ‚über' sich, *wie* das Geheimnis des innergöttlichen Lebens ‚über' alle natürlichen Erreichbarkeiten hinaus liegt" (ebd., Hervorhebungen von mir). Darum ist die menschliche Natur „seliges Gezogensein durch . . . und Gehaltensein in . . .", sowie „Mit-gezeugtwerden (in der Form des Sohnes) und Mitgehauchtwerden (in der Form des Hl. Geistes)" (ebd.). Der *innerste Sinn* des Menschen weist daher dahin, „immer mehr und mehr in Gott einzusinken und unterzusinken" bzw. „innerhalb des innergöttlichen Lebens in Gott unterzugehen" (S. 85). Wohin führt aber nun diese mystische Sicht das Geschöpf, das der Mensch ist?

Es wird „das wachsende Sich-los-lassen, durch die Schutznetze der Begreiflichkeiten hindurch, in die Tiefen des unbegreiflichen Gottes, . . . in Seine selige Nacht: daß nicht wir Gott ‚bewältigen', sondern in Ihn überwältigt werden" (ebd.).

Das dreifaltige Antlitz dieses innergöttlichen Lebens (Vater-Sohn-Geist), insoweit noch in etwa faßlich, wird so dem darin ‚einsinkenden' Menschen „immer mehr durchsichtig (. . .) in das Geheimnis der stummen Unfaßlichkeit: in die Selige Nacht des innergöttlichen Lebens, die keine Namen mehr hat" (ebd.). Hier kommt eine trinitarische Mystik zu Wort, die auch bei Rahner zu finden ist, und die er in ihrer „untersten Stufe" im Grund jedem Menschen zuweist. Es ist die Mystik des Menschen, der sich erfährt als einer, der durch seine „Transzendenzerfahrungen", d. h. „durch die Schutznetze der Begreiflichkeiten hindurch", immer mehr in sein tiefstes Geheimnis entrückt wird (vgl. S. 102 f.), sofern er auf dem Wege, eben Pilger ist (vgl. Ex. spir. n. 23). Die Sprache Przywaras klingt – „in etwa gedämpft" – bis in die Geistlichen Schriften Rahners hinein, und zwar angefangen von den „Worten ins Schweigen"!

[61] Vgl. seine aus dem Jahre 1939 stammende Abhandlung „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade", jetzt in: STh I, 347–375: Die dort von Rahner wiederentdeckte (quasi-)formale Ursächlichkeit Gottes als „ein In-den-Grund (forma)-*Hinein*nehmen" (ebd. 358) des Geschöpfes ist gewiß nicht ohne den Einfluß Przywaras verstehbar.

Auch Przywara geht es um den Menschen, der von Licht und Nacht des Glaubens überwältigt wird „zum Blind-werden in die Tiefe ihrer Unerforschlichkeiten", „zu einem Wirken im Dunkel des Nur-Glaubens" (S. 101). Für Przywara ist das Geheimnis des Menschen zugleich und in einem „das Geheimnis der Wanderschaft des Kreislaufs der göttlichen Liebe", die „zu Sich Selbst absolute Heimat ist und Sich doch überschwenglich aussendet in die Welt, um wieder in Sich heimzukehren" (S. 126). Dies Geheimnis wird dem Menschen bewußt in der Erfahrung „des immer neuen Absterbens aus dieser Welt und des immer wieder neuen Auferstehens in jene Welt",

„in der selig – beseligenden Unruhe des ‚Wehens des Geistes . . ., du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er geht" (ebd.).

Sosehr nun eine vergleichende Zusammenschau tiefe Gemeinsamkeiten zwischen Przywara und Rahner entdecken kann, wird man doch letzten Endes, will man der Verwandtschaft beider Theologen gerecht werden, auf die Konstruktion von Abhängigkeitstheorien verzichten müssen. Es ist mehr die Sicht, die geistig-geistliche Optik, welche die Gemeinsamkeit beider Denker ausmacht, als einzelne Aussagen oder terminologische Parallelen. Rahner übernimmt weniger Przywaras Ideen als dessen – zusammen mit Karrer, Bremond, Steger u. a. wiederbegründete – intuitive Versenkung in den „mystischen Ignatius". Erst auf dieser gemeinsamen Basis kann man versuchen, für die einzelnen Deuteelemente ihre originäre Zuordnung zu finden. Das zeigt auch die nähere Betrachtung dessen, worauf die Haltung der „Indifferenz" in den Exerzitien sich bezieht: denn Krankheit, Armut, Unehre, frühzeitiger Tod und Tod überhaupt sind bei Rahner negative Transzendenzerfahrungen, die einer in dem Maße „indifferent" bestehen kann, als er sie als Äußerung der Liebe Gottes zu nehmen vermag – nicht weniger (und genau darin besteht ja die Haltung der Indifferenz) als die gewöhnlich für positiv erachteten geschaffenen Dinge, wie Gesundheit, Reichtum, Ansehen und langes Leben (vgl. ex. spir. n. 23). In den sogenannten negativen Transzendenzerfahrungen nämlich macht der Mensch die geistliche Erfahrung der Verlassenheit von Gott. Diese offenbart „das tiefste Geheimnis des religiösen Lebens, das Entwöhntwerden bis zur Verlassenheit", so Przywara (S. 252). Przywara wie

Rahner sehen in diesen negativen Erfahrungen jeweils die ignatianische Erfahrung der „Trostlosigkeit" – allerdings, bei Rahner, nur deren „unterste Stufe" und insofern jedem Menschen eigen (daher seine Forderung nach Mystagogie). Wenn Ignatius diese Trostlosigkeitserfahrungen als Probe und Bewährung versteht, so tritt in deren Deutung und Auslegung wieder die Gemeinsamkeit zwischen Przywara und Rahner zutage. Przywara: Die Prüfung der Trostlosigkeit wird bestanden, wenn „sie tiefer restlose Übergabe ist in den geheimen Ratschluß dieses *loslassenden* Gottes" (ebd.), und zwar „zu Flut und Ebbe nach Seiner Verfügung" (S. 253). Das Bestehen der Nichtigkeitserfahrungen wurde möglich durch das Leben, Sterben und Auferstehen Christi; und so ist die „restlose Übergabe", von der Przywara spricht, zugleich „Liebe zu Ihm, der Gott-Fülle ist als Mensch-Nichts" (II, 18). Ihn zu lieben bedeutet einerseits, „verborgen zu werden in Seine elende Verborgenheit, ausgelöscht werden in Sein Ausgelöschtsein, in den Finsternissen der Gottverlassenheit" (ebd.). Aber hier erfährt die Liebe zugleich ihr Glück darin, „verborgen zu werden in Seine selige Verborgenheit, überblendet zu werden in das Überblendetwerden Seines ‚unzugänglichen Lichtes'" (ebd.). Dabei wird deutlich, daß die von Przywara interpretierten ignatianischen Exerzitien die liebende Einheit zwischen Gott und Mensch, trotz aller Trennung, voraussetzen, wie sie etwa der Römerbrief (Kap. 7–8) beschreibt (vgl. II, 139).

Für Rahner sind, wie bekannt, aus den Exerzitien vor allem die Regeln zur Unterscheidung der Geister bedeutsam geworden; sie bilden auch die Grundlage seiner Bemühungen etwa um eine Existentialethik, um den Einzelnen in der Kirche, später um die Theologie der Zukunft usw. So ist es interessant, zu sehen, wie anregend in diesem Zusammenhang das Gottesbild in Przywaras Exerzitienbetrachtungen (wie auch das in ihrem früheren Gegenstück, der „Analogia entis") für das tiefere Verständnis von Rahners „Hörer des Wortes", zugleich auch für die spirituelle Grundlage der ganzen Rahnerschen Anthropologie ist. Przywara betont Gott sehr stark als den, der den Menschen *überrascht*[62]. „Das Überraschen" wird für ihn „zum eigensten und untrüglichen Zeichen Gottes" (II, 140). Gott nämlich ist nach Przywara „der schlechthin Unabhängige und Unableitbare", besonders durch den Hl. Geist, weil er mit dem unbestimmbaren „Wehen" identisch ist; Przywara fährt fort: „Darum ist gerade die völlige Grundlosigkeit Sein Zeichen, während eine bis ins Feinste verfolgbare Begründung im besten Falle der Kreatur angehört" (ebd., vgl. S. 147), und zwar wegen deren Charakter der Bezogenheit (Relativität) und Ableitbarkeit.

[62] Vgl. dazu auch die systematische Darstellung bei *Gertz*, a. a. O. 190.

„So trägt das *Innerste* zwischen Gott und Seele die Not frei überraschender Verfügung durch Gott und frei hingegebenen Offenstehens der Seele" (ebd., vgl. S. 145).

Ohne diese Vorstellung des frei und darum überraschend verfügenden Gottes ist auch Rahners Versuch, den als ‚Geist in Welt' bestimmten Menschen als ‚Hörer des Wortes' zu deuten und ihn auf das immer bereite Horchen und Lauschen auf eine eventuelle, d. h. überraschende, verfügende Selbstoffenbarung Gottes zu verpflichten, nicht zu verstehen.

Denn dieser Gott – der Deus semper major – kann in allen, auch in den negativen Transzendenzerlebnissen „unmittelbar" erfahren werden als der „Gott des Überhinaus" (S. 147).

Damit ist der Mensch in sein letztes Geheimnis hinein verfügt: in „das Geheimnis des Jeweils-Mehr der rufenden und verfügenden Göttlichen Majestät" (S. 189)[63].

Die *unmittelbare* Erfahrung dieses Gottes in allen Erfahrungen und Erlebnissen impliziert natürlich – in der „Anwendung der Sinne" – das „innerliche Spüren und Kosten" (ex. spir. n. 2) der „inneren Erkenntnis des Herrn, der für mich Sich gemacht hat Mensch" (n. 104): Erkenntnis des Herrn in der entäußerten Form seiner „Gott-Fülle als das Mensch-Nichts" (ebd.)[64].

Daß beide Theologen, Przywara wie Rahner, von jenem „Urerlebnis" ausgehen: von dem erwählenden und verfügenden Gott, dem der durch „Geistliche Übungen" hindurchgegangene Mensch als „Hörer des Wortes" zur *Verfügung* steht, erscheint als eine – nach ihrer Theo-logie der Exerzitien zu schließen – unzweifelhafte Tatsache.

[63] Vgl. dazu auch *Gertz*, a. a. O. 203 ff.
[64] Zu dieser Art der „Anwendung der Sinne" wäre auch etwa ThE II, 354 f. zu vergleichen.

SECHSTES KAPITEL

Der Mensch vor dem Geheimnis in Rahners geistlichen Schriften

§ 1. Das Gott-Geheimnis des Menschen

Es ist reizvoll und lohnend, der existentiellen Erschütterung und Erfahrung, die das besprochene religiös-theologische „Urerlebnis" in Karl Rahner auslöste, und deren Dynamik sein weiteres theologisches Denken und Wollen so tiefgreifend prägte, noch etwas mehr nachzugehen. Wir können da den Widerhall erspüren, den dieses „Urerlebnis" vorwiegend (aber nicht nur!) in den frühen geistlichen Schriften Rahners fand. Von hier aus wird sich wie von selbst und ungezwungen der Zugang zur Eigenart der philosophischen und theologischen Fragestellung Rahners öffnen.

Unserer Absicht kamen vornehmlich die von Rahner veröffentlichten Gebete und Meditationen entgegen. Schon H. U. von Balthasar hat den inneren Zusammenhang zwischen Rahners Philosophie „Geist und Welt" einschließlich des Salzburger Vortrags „Hörer des Wortes" auf der einen Seite und den betrachtenden Gebeten mit dem Titel „Worte ins Schweigen" andererseits gesehen[65]. Wenn Balthasar von diesen „literarisch stilisierten Gebeten" sagt, daß sie „die Grunderkenntnisse der theoretischen Werke auf der Ebene der religiösen Erfahrung wiederholen", so wäre eigentlich zur Vermeidung von Mißverständnissen eher umgekehrt zu formulieren: daß die philosophischen Werke Rahners (wie *auch* seine theologischen Werke) seine religiöse Erfahrung auf der Ebene der abstrakten Theorie wiederholen, daß sie – als deren formale Grundlegung – ein Echo dieser geistlichen Erfahrung sind und sein wollen. Die im Folgenden ausgewählten Passagen lassen denn auch überdeutlich Rahners eigene geistliche Erfahrung durchschimmern.

„Dank deiner Barmherzigkeit, du unendlicher Gott, daß ich . . . dich erfahren, erlebt und erlitten habe. Denn die erste und letzte Erfahrung meines Lebens bist du . . . Denn du bist im Wasser und im Geist der Taufe über mich gekommen . . . Da bist du selbst, ohne mich zu fragen, zum Geschick meines Herzens geworden. Du hast mich ergriffen, nicht ich habe dich ‚begriffen'." [66]

[65] In seiner Rezension von Rahners „Geist in Welt" in: ZkTh 63 (1939) 378. „Worte ins Schweigen" erschien erstmals in Innsbruck i. J. 1937, zur selben Zeit also wie Rahners philosophische Grundwerke.

[66] „Worte ins Schweigen", Innsbruck 71959, 28–29. Sehr deutlich stellt Rahner auch sonst die „ursprüngliche Erfahrung" heraus: nicht das menschliche Begriffenhaben Gottes, sondern das paulinisch-augustinische „Ich bin von ihm ergriffen und von ihm erkannt" (Einübung . . .

Wer Gott so erfahren hat, findet sich ins Geheimnis seiner selbst gestoßen:

„Was hast du mir angetan, wie hast du mich geschaffen, wenn ich von dir *und* mir nur weiß, daß du das ewige *Geheimnis meines* Lebens bist? Herr, welch schreckvolles Rätsel ist doch der Mensch: er gehört dir, und du bist der Unbegreifliche . . . Denn wenn all dein Handeln mit mir Tat deiner Freiheit, deine grundlose Gnade ist, die kein Warum kennt, . . . dann ergründet kein Warum meines Geistes jemals dich" (ebd. 10; Hervorhebungen von mir).

Auch hier haben die ignatianischen Exerzitien gleichsam die Augen für Gottes freies Verfügen am Menschen und über den Menschen geöffnet. Nicht rationales Begreifen, sondern die Liebe ist es, worin der menschliche Geist den Weg zu Gott findet; in ihr aber übersteigt er „ekstatisch" sich und alle Begreiflichkeiten ins Geheimnis hinein. Die Liebe ist Ekstase: denn sie ist „ein Sichverströmen" in Gott hinein „mit der letzten Tiefe des eigenen Wesens" (ebd. 22). Ob solcher Intimität der Liebe zu Gott erschrickt der Mensch nicht mehr vor der dunklen Fraglichkeit und Unbegreiflichkeit seines Daseins, sondern weiß sich von der bergenden Nähe und Huld des Geheimnisses, das er ‚Gott' nennen darf, umfangen und getragen.

„Wenn vielmehr du selbst, Unbegreiflicher, durch solche Liebe die innerste Mitte meines eigenen Lebens geworden bist, dann habe ich mich und mit mir alle Fragen in dich, geheimnisvoller Gott, hineinvergessen" (ebd. 12).

Die folgenden Sätze umkreisen dieselbe geheimnisvolle Entrückung der Liebe zu Gott. Sie lassen außerdem fast wörtlich die mystische Erfahrung des hl. Ignatius der Exerzitien und der Briefe anklingen.

„In dieser Seligkeit will dann meine Erkenntnis dich nicht mehr zu mir herunterzwingen, um dir dein ewiges Geheimins zu entreißen. Die Liebe reißt mich empor, in dich hinein. Wenn ich mich selber aufgebe in der Liebe, bist du mir selbst mein Leben, und deine Unbegreiflichkeit ist verschlungen in der Einheit der Liebe" (ebd. 12).

Wenn sich in den bisher referierten Stellen mehr die geheimnisvolle „vorgeordnete Grundevidenz" der Logik existentieller Erkenntnis ausspricht, so reden die folgenden Texte mehr von der religiösen Entscheidung und von der letzten Unverfügbarkeit solcher Entscheidung.

„Ohnmächtig und machtlos" stehe der Mensch (im wörtlichen Text spricht Rahner in der Ich-Form) vor dem tiefsten Grunde seines Herzens als vor

S. 24). Letztlich handelt es sich um das „Ergriffenwerden vom Hl. Geist" (op. cit., 291). Eben dieser von Gott im Hl. Geist ergriffene und auf dessen Entscheidungsruf hin verfügte Mensch erkennt sich als Geheimnis: als der „Bekannt-Unbekannte" (Einübung . . . 32 ff.). Vgl. „Von der Not und dem Segen des Gebetes", a. a. O., 26–41!

seinem „letzten Geheimnisse", wenn er sich anschickt, dieses sein Innerstes liebend und betend Gott zu übergeben.

„Aber eben das vermag ich nicht, weil ich in der alltäglichen Oberflächlichkeit meines Lebens, in die ich notwendig hinausgestoßen bin, mir selber fremd und nicht bei mir bin. Wie kann ich dich suchen, dich fernen Gott, wie mich selbst dir überantworten, wenn ich mich selbst nicht gefunden habe?" (ebd. 23).

Die Antwort, die Rahner dem Gottsucher zu geben weiß, heißt „Warten". Sie entspricht ganz offensichtlich der Grundidee der Exerzitien, so wie Rahner sie von Steger vermittelt bekommen hat – nur daß sie hier in verallgemeinerter Form erscheint. So findet der betende Mensch Gott

„im schweigenden Bereitstehen, bis du, der du schon immer in der innersten Mitte meines Wesens bist, mir von innen das Tor aufschließest, damit auch ich in mich hineintrete, hinein in das *verborgene* Heiligtum meines Lebens, um dort vor dir einmal wenigstens die Schale meines Herzblutes auszugießen . . . Aber ich muß bereitstehen und muß harren . . ., wenn du das Tor zur Entscheidung meines Lebens öffnest – vielleicht tust du es leise und unauffällig –" (ebd. 24; Hervorh. von mir).

Wenn nun Gott das Tor zur Daseinsentscheidung öffnet, dringt der Mensch zu dem Geheimnis vor, das er in der Tiefe seiner selbst ist:

„dann werde ich in meinen zitternden Händen mich selber, jenes namenlose Etwas halten, in dem noch alle meine Kräfte und Eigenschaften wie in ihrem Ursprung eins sind, und dieses Namenlose dir zurückgeben im Opfer der Liebe" (ebd.).

In diesen dichten Betrachtungen, die deutlich an Bonaventuras Theorie der mystischen Ekstase erinnern, ist beinahe schon das ganze Geheimnis des Menschen versammelt, so wie Rahner es erfährt und deutet: der Mensch, als Geist nicht bloß intellektuell zu sich unterwegs gleich als zum absoluten Beisichsein à la Hegel, sondern unterwegs zu sich in der Weise der Liebe so, daß er zu jenem schlechthin Anderen kommt, der, verborgen in der innersten Mitte des Daseins, sich dem wartenden Geiste öffnet und eben damit ihn *so* zu sich selber kommen läßt, zu sich selber öffnet, daß er ihn in die göttliche Liebe selbst, und damit in das namenlose Geheimnis, hineinnimmt, das ihn an sich zieht, indem es sich ihm gleichsam ständig wieder entzieht.

§ 2. *Liebe und Gotteserkenntnis*

Karl Rahner erfährt das Geheimnis des Menschseins als ein höchst persönliches Überwältigtwerden von der Liebe Gottes, die den Menschen in einem seligen Erschrecken zu sich kommen läßt.

Dies Überwältigtwerden bedeutet freilich nicht, daß – philosophisch – die Freiheit des Menschen übersprungen würde. Viel eher bedeutet es die geheim-

nisvolle Erfahrung des Befreitwerdens der Freiheit, indem diese vor ihren absoluten Ursprung gerät und sich zu ihm verhält. Wir haben es hier jedoch nicht mit einer abstrakten Wahrheit zu tun, sondern mit jener Erschütterung des ganzen Daseins, das seinen Abgrund als bergende Nähe erfährt und sich darin als unsagbar erfüllt erlebt. Dies ist – so scheint mir – mit jenem „Urerlebnis" gemeint, in dem nach Rahner das Geheimnis des Menschen aufgeht: die absolute Geborgenheit in der liebenden Selbsthingabe.

Karl Rahner ist weder Rationalist noch Intellektualist. Die „vorgeordnete Grundevidenz" seines theologischen Denkens ist kein formales Prinzip, sondern, wie schon erwähnt, das totale Erfaßtsein von der Liebe Gottes. Die so geartete Logik der existentiellen Erkenntnis ist für ihn das apriorische Prinzip jeder theologischen Erkenntnis, denn jede theologische Erkenntnis hat bei ihm diese existentielle Wurzel, und diese wiederum ist der Grund, weshalb jede theologische Erkenntnis bei Rahner zugleich existentielle Bedeutung und Ausstrahlung gewinnt.

Man sagt Karl Rahner gerne nach, er sei im Grunde ein verkappter Philosoph, weil es den Anschein hat, als mache er aus allem, auch aus vermeintlich rein theologischen Fragen zunächst ein philosophisches Problem. Zu diesem Urteil wäre mancherlei zu sagen. Statt dieses ‚Mancherlei' sei hier nur eine, allerdings fundamentale Bemerkung gemacht: die Nachrede beachtet das Wesen eben dieser „vorgeordneten Grundevidenz" nicht. Jede religiöse Erkenntnis, und darum auch jede theologische Erkenntnis – soweit es auf ihre existentielle Bedeutung ankommt –, ist für Rahner letzten Endes unableitbar aus jenen allgemeinen Prinzipien, auf die der „Verstand mit seinem vorlauten Scharfsinn" (Worte ins Schweigen, 28) allein bezogen ist: eben weil der Mensch, jeder einzelne, „mehr" ist als was er von sich verstandesmäßig weiß und versteht. Dieses „Mehr"-sein des Menschen gehört zu den wichtigen Grundeinsichten Rahners, auf die wir gleich noch zurückkommen wollen.

Jedenfalls beinhaltet diese Position für Rahner von vornherein die Unterordnung des intellektiven Erkennens unter die Dynamik der Liebe – eine Position, die für Rahners gesamte Philosophie und Theologie von grundsätzlicher Bedeutung ist. Angesichts der Unbegreiflichkeit Gottes spricht Rahner vom „heiligen Trotz" der Liebe, „die um so größer und seliger ist, je weniger dich mein armer Geist begreift" (a.a.O. 13). Und weiter heißt es:

„Nur wenn ich selber ganz dabei bin – und nur in *wissender Liebe*, nicht in bloßem Erkennen bin ich ganz dabei –, wandelt die Begegnung mit der Wirklichkeit mich selbst ganz, und nur dann habe ich ein ‚Wissen', das *ich* selber *bin*" (ebd. 28; Hervorhebung von mir)[67].

[67] Vgl. QD 5, 127. Daß bei Rahner diese Position schon sehr früh feststand, erweisen z. B.

Rahner faßt seinen Standpunkt schließlich summarisch in einer bündigen Antithese zusammen, die ihrerseits eine bezeichnende Auslegung von Phil 3, 12 ist:

„Du hast mich ergriffen, nicht ich habe dich ‚begriffen'" (ebd. 29). Daß Rahner die Unterordnung der begrifflichen Erkenntnis unter die Liebe (nach franziskanischem Muster, vgl. Bonaventura) als eine grundsätzliche Beschränkung der Rolle des Intellekts, der spekulativen Vernunft in der Gotteserkenntnis versteht, zeigt der zur selben Zeit (1937) entstandene Vortrag „Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit" (STh III, 329–348). Menschliche Vernunft kann, so führt Rahner aus, Gott als persönliches, freies und unendliches Wesen erschließen. Doch unter diese Konzession zieht Rahner sogleich einen Strich, „Aber damit ist die menschliche Metaphysik in ihrer Gottesfrage auch schon am Ende, in ihrem wesentlichen Versagen" (ebd. 337). Menschliche Metaphysik müsse deswegen versagen, weil sie sich vor einer „freien, in sich verschlossenen Person" wiederfindet und so Gott nicht kennt, wie er „in sich" ist (ebd). Genau das ist auch das Ergebnis der von Rahner zur selben Zeit konzipierten Grundlegung einer Religionsphilosophie („Hörer des Wortes"), so daß man von da aus „Hörer des Wortes" im Sinne Rahners geradezu als ‚Ende der Metaphysik' auffassen müßte. Diese Perspektiven sind philosophisch und theologisch für die Deklarierung Gottes als ‚Geheimnis' (und von daher auch des Menschen) offensichtlich von entscheidender Bedeutung. Es scheint auch, als hätten wir hier den inneren (nicht den äußeren) Grund für die Tatsache vor uns, daß Rahner seitdem keinen rein philosophischen Beitrag mehr geschrieben hat.

---

die beiden frühen Abhandlungen über die Lehre Bonaventuras betr. der mystischen Ekstase (s. o.). Darum beschreibt Rahner – in seiner Auslegung des ‚Fundaments' – den Sinn unserer geschaffenen Existenz in deren Verwiesenheit auf Gott nicht als begriffliches Erkennen, sondern als „Ekstase unserer Liebe" in das unbegreifliche Geheimnis selbst hinein (Einübung . . . 33/Sendung und Gnade 528–538). Hier kommt auch die innere Grenze für jede philosophiegeschichtliche Parallelisierung des anthropologischen Ansatzes von Rahner zum Vorschein. Man hat ihn als späten Nachfolger des Ansatzes von Descartes einordnen wollen (z. B. Verweyen, Eicher): das Ich, das sich selbst setzt, indem es sich denkt. Doch ist der wahre Ausgangspunkt jeweils völlig verschieden: Descartes beispielsweise setzt das zweifelnde und dadurch seiner selbst gewisse Ich *gegen* einen Gott, den er als einen willkürlich verfügenden „genius malignus" hypothetisch voraussetzt. Bei Rahner dagegen sind alle Gott betreffenden Zweifel: Gottes dunkles Geheimnis, Freiheit, scheinbare Abwesenheit und Tod, schon im Ansatz bezogen auf mystische Erkenntnis („Nacht der Sinne und des Geistes"), und der Geist-in-Welt, von dem er ausgeht (und damit sein ganzer philosophischer Ausgangspunkt), ist schon von vornherein hindurchgegangen und geläutert durch das Feuer der Indifferenz – so sehr, daß die reditio completa des Geistes bei Rahner nie zu der bloßen Schlußfolgerung führt „Ich zweifle, also bin ich", sondern eher zu der etwa in „Worte ins Schweigen" genannten: „nur in wissender Liebe, nicht in bloßem Erkennen . . . habe ich ein ‚Wissen', das ich selber bin" (a. a. O.).

§ 3. *Der Gott der Exerzitien als Gott des christlichen Glaubens*

Der eben genannte Aufsatz über Ignatius' Mystik der Weltbejahung führt auch in anderer Hinsicht weiter. Rahner hat ihn verfaßt mit dem Ziel, die Eigenart, d. h. das spezifisch Mystische der ignatianischen Frömmigkeit so herauszuarbeiten, daß darin die Grundstruktur des Gottes- und Weltverhältnisses nicht nur des Ordensmannes, sondern im Grunde des Christen überhaupt aufscheint (ebd. 333).

Es wird darin auch ausdrücklich angedeutet, daß Rahners „theologische Metaphysik" überhaupt (wir würden sagen: sein gesamtes theologisches und philosophisches Denken) Ausdeutung und Anwendung der Grundzüge ignatianischer Spiritualität sein will[68].

Die schon erwähnte Gotteserfahrung im Zusammenhang mit den Exerzitien, von denen auch in diesem Text ausführlich die Rede ist, klingt schon in der Wortwahl sehr stark nach: Gott sei als eine „erschreckende Tatsache in das Leben des Menschen getreten" (ebd. 337), sei in dessen Dasein „eingebrochen" (S. 339) und habe die Welt des Menschen „aufgesprengt" (ebd.), seine Forderung und sein Ruf seien von der Art, daß sie den Menschen aus seiner natürlichen Bahn „herausschleudern" (ebd.), u. ä.[69]. Diese plastischen Formulierungen haben offenbar die Funktion, das zutiefst freudige und doch auch bange Erschrecken des Menschen – ursprünglich wohl Rahners selbst – über den Eindruck, von der Liebe Gottes geradezu überwältigt worden zu sein, gleichsam wie einen Nachhall festzuhalten.

Weiter oben wurde ein bezeichnender Satz aus der Abhandlung „Zur Logik der existentiellen Erkenntnis . . ." zitiert, wonach ohne die in den Exerzitien gemachte Voraussetzung, daß man auch mit einer je individuellen Willenskundgabe Gottes für einen Menschen rechnen müsse, ein Glaube an die heilsgeschichtliche, freie Selbstoffenbarung Gottes nicht möglich, unvollziehbar sei. Beides ist im Grunde eins und verlangt vom Menschen die strukturell gleiche Haltung. Darum gilt auch umgekehrt: weil dieser Gott dem Ignatius in Jesus Christus begegnet ist, darum ist das Bekenntnis zum Kreuz und zur Torheit Christi „nur Ausdruck und Einübung der Bereitschaft, diesem freien Gott auch dann zu folgen, wenn er hinausruft aus der Welt . . . hinein in sein eigenes Licht, in dem es dem Menschen wird, als gehe er ein in die Nacht" (ebd. 342) – ein Satz, der wiederum an die Kreuzmystik eines Johannes vom Kreuz erinnert. Dann ist aber auch wieder umgekehrt diese Einübung der Bereitschaft, auf den Gott der individuellen Verlautbarung zu lauschen,

---

[68] Vgl. dazu besonders S. 340 f.
[69] Vgl. STh III, 93 ff

identisch mit der Grundstruktur des Glaubens überhaupt, da Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus je schon grundlegend den Menschen aus dem Allgemeinen herausruft und in eine konkrete Situation (des Heils oder Unheils) hineinstellt.

Insofern sind die Exerzitien des hl. Ignatius, namentlich die Regeln zur Unterscheidung der Geister, nichts anderes als systematisierende Regeln zur Erkenntnis einer existentiell *radikaleren* Berufung zum Christsein, einer Radikalisierung in Richtung dessen, was mindestens bei allen Getauften gleichsinnig bereits grundgelegt ist. Wenn darum „das Christentum . . . wesentlich fuga saeculi (ist), weil es das Bekenntnis zu dem persönlichen, in Christus frei sich offenbarenden Gott der Gnade ist" (ebd. 340), so wird durch es der Mensch noch *tiefer* in das Geheimnis hineingestoßen, vor dem er trotz oder wegen seines spekulativen Eros natürlicherweise immer schon steht (ebd. 338; vgl. ‚Hörer des Wortes'). Denn damit entsteht „eine *Transzendenz* der Aufgabe und der Bestimmung des Menschen" (S. 339), die sein wahres und tiefstes Geheimnis ist. Dieses erscheint in der Aufgabe des existentiellen Nachvollzugs und des Bekenntnisses der Tatsache, daß der sich offenbarende Gott der Gnade schon immer den Mittelpunkt unseres Daseins aus der Welt hinaus und in sein dreifaltiges Leben hinein verlegt hat (vgl. ebd. 340, 342). Die *freie,* also unverfügbare und unerzwingbare Gnade oder Liebe Gottes selbst ist somit „diese neue Mitte unsere Existenz" (ebd.) (vgl. auch Teil III, Kap. 3, § 6). Die konkreten Erfahrungen der *Transzendenz* der menschlichen Existenz in allen ihren Dimensionen werden daher zu ‚vestigia Dei', zu Spuren der „neuen Mitte unserer Existenz" im Sinne des ignatianischen Gott-in-allen-Dingen-Findens (vgl. ebd. 346).

§ 4. Gotteserkenntnis durch Sterben
(vgl. Johannes vom Kreuz, Aufstieg . . . II. Buch, Kap. VIII, 4)

Der frühe Rahner neigt, wie es scheint, dazu, die genannten konkreten Transzendenzerfahrungen etwas global aszetisch – im herkömmlichen Sinn der ars moriendi – zu deuten: als Leiden, als Sterben, als Tod selbst. Diese mystisch-aszetische Globaldeutung[70] hat ihre Wurzel außer bei Ignatius[71]

[70] Man vergleiche dazu etwa den Aufsatz Eucharistie und Leiden (1936; jetzt STh III, 191–202), den bereits erwähnten Vortrag Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit (1937; STh III, 329–348) sowie Weihe des Laien zur Seelsorge (1936; STh III, 313–328), Passion und Aszese (1949; STh III, 73–104), Zur Theologie der Entsagung (1953; STh III, 61–72).

[71] In diesem zunächst archaisch anmutenden Interesse für „Passion und Aszese" schwingt

wohl in der urchristlichen Literatur (Paulus[72], Didache[73]), wurde aber wohl auch von der Philosophie des frühen Heidegger bestärkt[74]. Christentum ist nach Rahner vom Wesen her ursprünglich und zunächst einmal Weltflucht, einfach dadurch, „daß Gott den Mittelpunkt der menschlichen Existenz aus der Welt hinausverlegt hat" (STh III, 97). Weltflucht ist Entsagung, ist ein der Welt Entsterben, das dann sinnvoll ist, „wenn es ein Hineinsterben in das neue Leben Gottes ist" (ebd. 343). „Transzendenz" als Aufgabe und Bestimmung des Menschen wird von Rahner in dieser Zeit im wesentlichen ‚existenzial' gesehen als Bewältigung des Todes (ebd. 95 f.). Die unableitbare und unvertretbare Einmaligkeit des Todes jedes Menschen bringt diesen in die Situation letzter Entscheidung angesichts des je individuellen Willens Gottes. Hier ist die ignatianische Grundhaltung gesehen als Grundhaltung des Lebens überhaupt, wobei dieses Leben als ‚Sein zum Tode' verstanden wird (vgl. ebd. 315 f.). Der folgende Text aus Rahner verdeutlicht dies mit aller Klarheit:

> „Jenes grundsätzliche Bereitstehen für die höhere Verfügung Gottes, die möglicherweise uns über uns und unsere Natur hinaus ins *verhüllt Unübersehbare* in Anspruch nimmt, findet im Tod den *objektiven* Höhepunkt der Situation des Gehorsams (des Menschen, des Herrn). Im Tod wird der Mensch in radikalster Weise real gefragt, ob er über sich ins *verhüllt Unübersehbare* hinein verfügen lasse" (ebd. 69, Hervorhebung von mir).

Die subjektiv oder existentiell radikalste Durchführung dieser Bereitschaft wäre für Rahner eben die personale Übernahme des Todes (vgl. ebd. 94)[75]. Und so kommt Rahner zu folgender Identitätsaussage:

> „Heißt also der Akt des menschlichen ‚Sich-Gott-zur-Verfügung-Stellens', insofern er Annahme des Neuen, Aufnahme des Lebens Gottes ist, *Glaube,* so heißt derselbe Akt, insofern er radikale Relativisierung alles Innerweltlichen, Aufgabe des eigenen Seins in das Leben Gottes ist, *Tod*" (ebd. 96, Hervorhebung von mir).

Ähnlich deutlich spricht Rahner, wo er die gläubig-hoffende Selbstvergewisserung des Christen, der die Lebensform der ‚evangelischen Räte' wählt, behandelt. Dieser spezifische Glaube läßt gewisse allgemeine Charakteristika

das Grunderlebnis der ignatianischen Indifferenz mit: „Indifferenz ist ein Vorgang, der mit dem Tod vieles gemeinsam hat. Man stirbt der Welt ab . . . Sie soll ja ein Tod sein, der hindert, daß man . . . sie mit Gott verwechsle (Sendung und Gnade, 527; vgl. Einübung . . . 44). Der christliche Glaube überhaupt hat „Momente der ‚Entsagung' an sich" (STh VII, 422, Anm. 21).

[72] Vgl. z. B. STh III, 196 ff., 97 f.

[73] Vgl. STh III, 335, 97.

[74] STh III, 89; vgl. Zur Theologie des Todes, QD 2 (Freiburg [5]1965).

[75] Vgl. dazu auch die Schrift Zur Theologie des Todes, bes. 36–43, 61–70.

des Glaubens überhaupt deutlicher hervortreten. Sofern dieser Glaube Erkenntnismomente enthält (wenn auch nicht allein, weil er solche Momente enthält), enthält er nach Rahner zugleich Momente der Entsagung, des Verzichtes. So leiste dieser Glaube u. a. eine „Übergabe der Erkenntnis an das Geheimnis", ein „Aushalten des Dunkels des Glaubens" usw. (STh VII, 422 Anm. 1).

Wird der Tod als Einheit von negativem Widerfahrnis und bejahendem Akt hier mit dem Glauben identifiziert, so an anderer Stelle mit der *Liebe* (vgl. z. B. ebd.). Rahner versteht diese Liebe als Hineinsterben in Gott, unser innerstes Geheimnis, um, von seiner Liebe mitgenommen, zum je anderen Menschen Zugang zu finden und seine im Tod aufgehende Einsamkeit mit unserer aus Gott kommenden Hingabe zu überwinden. Darin sieht Rahner den Menschen „hinter das letzte Geheimnis des Menschen geraten, weil er dort steht, wo Gott ist" (STh III, 322)[76].

§ 5. Die Transzendenzerfahrungen des Menschen im Licht des ignatianischen ‚Mehr'

Mit diesen Perspektiven hat Rahner schon den entscheidenden Schritt getan, um die konkrete Transzendenzerfahrung umfassender auszudeuten, und auch dies durchaus in der Linie ignatianischer Mystik. Bevor noch diese Sachverhalte in den gelehrteren philosophisch-theologischen Abhandlungen thematisch werden, erscheint der Durchbruch dazu schon früher in den spirituellen Schriften. Das Stichwort für die Interpretation der menschlichen Transzendenzerfahrung, die nun nicht mehr altchristlich-aszetisch allein mit Sterben und Tod gleichgesetzt wird, heißt nun zunächst „Krankheit zum Tode" oder „Verzweiflung"[77]. Diese Titel weisen auch auf den Denker hin – S. Kierkegaard – sowie auf das Werk („Krankheit zum Tode", vielleicht noch „Der Begriff Angst"), dessen Lektüre (neben derjenigen Heideggers, der ja seinerseits von Kierkegaard beeinflußt ist) für Rahner eine Verständnishilfe zu umfassenderer Auslegung der Transzendenzerfahrung des Geistes gewesen sein muß.

[76] Worte ins Schweigen, 56–57; STh VII, 496–502; STh III, 315 f., 317 ff., 386.

[77] Vgl. die auf 1946 zurückgehenden Predigten Rahners Von der Not und dem Segen des Gebetes (Freiburg ²1959) 15 ff. Ferner: Einübung priesterlicher Existenz (a. a. O.) 19, 43. – Daß Rahner Kierkegaard wirklich gelesen hat, ist auch so anzunehmen. Er selbst hat dem Verfasser dieser Zeilen bei einer Gelegenheit die Lektüre Kierkegaards ans Herz gelegt. Das bedeutet freilich nicht, man müsse bei Rahner eine umfassende Kenntnis der Schriften Kierkegaards voraussetzen.

Um die Transzendenzerfahrung zu charakterisieren, bezieht sich Rahner freilich nur auf die niederen Formen der Verzweiflung; er schreitet nicht, wie Kierkegaard, fort zu den höheren, intensiveren oder „potenzierteren" Formen der Verzweiflung des menschlichen Selbstes vor Gott bzw. vor Christus (erst diese Formen der Verzweiflung sind nach Kierkegaard Sünde). Diese Beschränkung geschieht im Sinne Kierkegaards zweifelsohne teilweise zu Recht, da ja nach ihm die höheren Formen der Verzweiflung nur sehr selten vorkommen: die wenigsten Menschen besitzen ein Selbst im theologischen Sinne, insofern ihre Existenz zu wenig geistbestimmt ist. Daher befinden sie sich normalerweise unter jener Stufe der Bewußtheit, die sowohl Sünde wie Glaube zur Voraussetzung haben. Die hermeneutische Hinführung (der spätere Rahner spricht von „Mystagogie") zu Glaube und Gnade muß deshalb gewöhnlich weiter unten beginnen, und Rahners Anliegen ist es, zu zeigen, daß gerade diese ‚niedere' Form von Transzendenzerfahrung – für Kierkegaard die Verzweiflungsformen der Schwachheit und des Trotzes – eine erste, ja die „unterste Stufe" der mystischen Gotteserfahrung beinhalten *können*[78].

So hat also Kierkegaard Anteil an Rahners späterer Beschreibung der mystischen Transzendenz- und Geheimniserfahrung des Menschen. Dabei ergibt ein Vergleich der Beschreibung dieser Erfahrung, daß Rahner Kierkegaards Anregungen in durchaus eigenständiger Weise aufgenommen, durchdacht, noch mehr konkretisiert und weiterentwickelt hat – was beiläufig als weiterer Hinweis darauf gelten kann, daß der ursprüngliche ‚Sitz im Leben' Rahners, den diese Erfahrungen innehaben, näher bei Ignatius als bei dem dänischen Denker liegt.

So beschreibt Rahner die ‚Krankheit zum Tode' des modernen Menschen, die ja dieselbe für die Menschen aller Zeiten ist: seine uneingestandene Verzweiflung, seine Flucht vor sich selbst, seine Einsamkeit, die Enttäuschung an der Welt, sein Gefühl, im Dasein eingesperrt zu sein, die tödliche Ausweglosigkeit und Unverfügbarkeit seines Schicksals usw. Rahner beschreibt in einer Plastizität, die man nur bei ihm selber nachlesen kann[79].

Des Menschen Transzendenzerfahrung ist alles das, und doch ist sie noch wesentlich *„mehr"* als das! Dieses Mehr-sein, das selbst unsere Transzendenzerfahrungen noch einmal gleichsam transzendiert, ist eine von Rahners Grunderfahrungen, die an entscheidender Stelle jeweils entweder genannt oder vorausgesetzt wird[80].

[78] Vgl. den oben beschriebenen Ansatz Rahners bei der ignatianischen Mystik sowie bei der spanischen Mystik überhaupt!

[79] Von der Not . . ., bes. 8–25.

[80] Das „Ich" birgt „mehr in sich", als es an der Oberfläche seines Bewußtseins weiß! Unser

Diese Erkenntnis, daß ‚mehr' in uns ist, als was wir in uns erfahren und davon begrifflich objektivieren können, stammt zum einen aus der Einsicht, daß die Erfahrung unserer eigenen Leere und Hohlheit, unserer Bodenlosigkeit und Erbärmlichkeit, kurz: unserer Endlichkeit und Sündigkeit, selbst „noch einmal unter ihrem eigenen Gericht" steht, das heißt: sie „ist selbst auch nichts anderes als das, was sie uns von uns sagt" (Gebete der Einkehr, a. a. O.). Die Selbstinterpretation unserer Erfahrung steht noch einmal unter dem Gesetz der Armut und Leere, die sie von uns aussagt. Solch ‚kritische' Selbsterkenntnis freilich, die das Erkannte und Ausgesagte *als* bedingt und armselig erkennt, setzt ein ‚Mehr', eine Transzendenz, ein Darüber-hinausgekommen-Sein voraus.

Somit kann nicht mehr verwundern, daß die inhaltliche Enthüllung dieses ‚Mehr' zum andern aus der gläubigen Einsicht in den letzten Grund dieser Transzendenz stammt: dieser Grund liegt, echt ignatianisch, in der totalen Erfaßtheit durch Gottes Willen, wodurch der Mensch seinen Mittelpunkt in Gott „und doch erst so ganz in sich" gegründet weiß[81]. Es ist, wie Rahner in seinen „Exerzitienbetrachtungen"[82] zu nr. 20 der Geistlichen Übungen formuliert, der Gott, „der in geheimnis-voller Freiheit mich gründet, mit mir handelt, über mich verfügt, aber so, daß gerade durch die göttliche Absicht meine Selbständigkeit nicht abnimmt, sondern erst recht zu sich gelangt". Vom Stand-punkt dieses Gottes aus sieht Rahner in unserer Transzendenzerfahrung das „Wunder der Gnade" sich ereignen, daß wir plötzlich innewerden, daß unser „Kerker nur sperrt gegen die nichtige Endlichkeit, daß seine tödliche Leere nur der falsche Schein einer Innigkeit Gottes ist, daß sein Schweigen, die unheimliche Stille, erfüllt ist . . . von Ihm, der über allen Namen ist, von Ihm, der alles in allem ist . . . Du wirst plötzlich erfahren, daß das versteinernde Antlitz der Hoffnungslosigkeit nur der Aufgang Gottes ist in deiner Seele, daß die Finsternis der Welt nichts ist als der Glanz Gottes, der keinen Schatten hat, daß die scheinbare Weglosigkeit nur die Unermeßlichkeit Gottes ist, der keine Wege braucht, weil Er schon da ist"[83].

Warum aber läßt sich unsere Endlichkeit und Untergangserfahrung als „Aufgang Gottes" verstehen? Deswegen weil *Gott* da ist, Er, „der *alles* ist

„Geist" ist „mehr" als weltliche Erfahrung (STh III, 107). „Wir sind mehr, als wir wissen" (Gebete der Einkehr [Salzburg 1958] 39), so daß auch „Alltägliche Dinge" „immer auch mehr sind als sie selbst" ([Einsiedeln 1964] 9) u. a.

[81] Von der Not . . . 20. Vgl. Kierkegaards Definition des Glaubens: „Glaube ist, daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig in Gott gründet" (Die Krankheit zum Tode [Reinbek 1964] 78).

[82] München 1965, S. 20.

[83] Von der Not . . . 18–19 (vgl. die Betrachtung Meine Nacht kennt keine Finsternis, in: GuL 21 [1948] 3) sowie: Kleines Kirchenjahr (München 1954) 62 ff.

und darum so *aussieht, als* wäre *Er nichts*" (ebd., Hervorh. von mir). Denn Gott ist nicht nur in sich selbst unendlich, sondern er will *uns* „seine eigene unendliche Weite schenken" (ebd. 33).

Doch kann diese Begründung ja bei weitem nicht ausreichen. Die Wirklichkeit der Welt erscheint doch als zu hart, grausam und bedrohlich, als daß man in ihrer nichtigen Transzendenz schon die Deszendenz, die Ankunft Gottes erkennen könnte. Rahner kennt diesen Einwand natürlich. In seinen Exerzitienbetrachtungen erteilt er ihm eine tiefer führende Antwort:

> „Das Finden Gottes in allen Dingen gelingt nur, die Transparenz der Dinge auf Gott erfährt nur der, welcher diesem Gott dort begegnet ist, wo er in das Dichteste, das am meisten von Gott gleichsam Abgesperrte, in das Finsterste und Undurchlässigste dieser Welt hinuntergestiegen ist: am Kreuz Jesu Christi" (a.a.O. 271; vgl. 25).

Erst durch dieses Kreuz Christi hindurch vermöge der Mensch dann auch in jenen Dingen Gott zu finden, die ihn als Kreuz treffen (vgl. ebd.). Erst dadurch gelinge es uns, wegen dem „uns scheinbar doch nicht erfüllenden Gott" „die anfangende Leere auszuhalten und die Welt scheinbar untergehen zu lassen" (ebd. 25). Man erkennt hier die ‚transzendental-theologische' Grundlage dessen, was Ignatius die Haltung der Indifferenz nennt, und ebenso das geheimnisvolle Mehr-sein des Geistes und der Dinge, wovon schon die Rede war, als das ignatianische ‚Magis', für Rahner die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß wir ersehnen und wählen, was uns je mehr zu unserem Ziele hinführt[84].

Wenn es nach Ignatius Dinge gibt, die uns „mehr" zum Ziele hinführen, so bedeutet das nach Rahner, daß – und eben dies ist das ‚Magis' der Transzendenzerfahrung unseres Geistes – dieses Ziel schon irgendwie da ist, so daß wir uns *im* Ziel auf das Ziel *hin* bewegen (vgl. STh VIII, 602), und daß diese transzendierende Bewegung im Tod ihren Höhepunkt erreicht[85]. Der Tod, als letzte Konsequenz der ‚indifferenten' Transzendenz-bewegung unseres Geistes, kann freilich nur im Blick auf das Kreuz Christi bestanden werden. Jesu Wort „In Deine Hände vertraue ich mein Leben" ist so Erleiden und Tat des ‚Magis' (‚Mehr') in einem; ist Ergriffensein von und Ergreifen des ‚Deus semper major'. Soll also unser Dasein, mit seiner von uns aus unaufhebbaren Transzendenz ins Geheimnis hinein, wirklich bestanden werden, so – und hier nennt Rahner, wiederum echt ignatianisch, den letzten Grund des alle Enttäuschung und Verlust an Welt und Leben übersteigenden ‚Magis' –

[84] Vgl. Ex. spir., nr. 23; sowie Rahners Exerzitienbetrachtungen, a. a. O. 29 ff.

[85] Vgl. von der Not . . . 45.

„gilt es den Unbegreiflichen so über sich verfügen zu lassen, daß man glaubt, dieses Verfügen sei das Wirken einer unendlichen Liebe und bewahre unser Dasein vor letzter Sinnlosigkeit" (Exerzitienbetrachtungen, 28)[86].

Man sieht unschwer, wie dieser Glaube an das liebende Verfügen Gottes die indifferente Gelassenheit zu den Dingen ermöglicht, zu ihrem Lassen und Gebrauchen, je nachdem sie „mehr" oder weniger zur Liebe Gottes hinführen.

Natürlich ist sich Rahner bewußt, daß das reine Bezeugen und Verstehen solcher Erfahrung allein die Angst der Freiheit nicht überwinden kann. Man kann niemand zwingen, die Planke loszulassen, an der er sich verzweifelt festklammert, obwohl er weiß, daß sie ihn nicht retten kann. Wenn die Gnade auch in Gestalt der Freiheit zum Menschen kommt, so ist sie eben darum „keine vorausgehende Garantie, die dir den Sprung[87] abnimmt, indem sie dich schon vorher zwingend überzeugt, daß du nicht ins Bodenlose fällst, wenn du losläßt".

Die unaufhörliche Transzendenzbewegung unseres Geistes lasse uns jedoch (entgegen aller Angst) spüren, daß wir „unser ganzes Wesen . . . im unwiderstehlichen Drang der Liebe verschenken wollen" (ebd. 55). Und es ist eben dieser Drang der Liebe, der die ungeheure „Enttäuschung an der Welt, die jeder Christ besitzen muß" (ebd.), hervorruft.

„Wenn wir dieser Enttäuschung standhalten, ohne zu zweifeln, und ohne uns zu betrügen, dann *fangen wir schon an, Gott zu lieben.* Wir verlangen nach etwas und wissen nicht was; aber wir sind sicher, es ist etwas, das die Welt nicht geben kann . . . Wie von selbst fängt er (scil. der Mensch) an, den zu suchen, der allein noch bleibt, wenn alles versinkt, den Einzigen, der ihn immer umgibt und liebt, den Gott der Sehnsucht unseres armen Herzens (ebd. 55–56; Hervorhebung von mir)[88].

Nur ein leises und schüchternes Ja braucht der Mensch zu sprechen, und der Abgrund Gottes in den Abgründen seiner Seele ist sein (vgl. ebd. 36). Diesen Gott, der im Menschen lebt, als dessen wahre Unendlichkeit, nennt Rahner „Heiliger Geist"[89].

„Er ist die Erfüllung aller bodenlosen Abgründe unseres Wesen . . . Er ist das Leben in uns, durch das wir schon hinter den Tod gekommen sind" (ebd. 34 f.).

Freilich bleibt der uns ins Herz gegebene Gott der „verborgene Gott", der die Bewegung des Geistes und des Herzens immer auch ins Unbekannte und Unbegreifliche hinausführt (vgl. ebd. 45). Aber dieses „Geheimnis" in uns, wie Rahner sagt, „muß genannt, angerufen, geliebt werden, damit es für uns

[86] Vgl. Sendung und Gnade, 523.
[87] Vgl. den Begriff Sprung bei Kierkegaard. Die ganze Stelle hier: Von der Not . . ., 21.
[88] Vgl. STh VII, 492 ff.
[89] A. a. O. 34 ff.; STh III, 105. Vgl. Gebete der Einkehr, 42–46.

dableibe; Geheimnis bleibt es auch so" (ebd. 46). Damit aber ist nun die innerste Mitte unseres Wesens „in Gott festgemacht", und seine wahre, unendliche Unbegreiflichkeit wird die des Menschen selber. So haben wir nach Rahner unser wahres Wesen nur be- und ergriffen, „wenn wir uns so unbegreiflich geworden sind, wie Er selbst es ist" (ebd. 37).

§ 6. Gott in allen Dingen finden (Ex. spir. nr. 233 ff.)

Das ignatianische Erbe in Rahner, das zugleich sein Anliegen ist, drängt nun zu weiterer Entfaltung besagter Transzendenzerfahrung, dem Grundsatz ignatianischer Mystik entsprechend: Gott suchen in allen Dingen.

Diese Entfaltung des Gottsuchens innerhalb der Transzendenz des Geistes ist für Rahner grundsätzlich identisch mit „jener Heimsuchung des Heiligen Geistes" (STh III, 105), von der bereits die Rede war. Tod und Liebe haben wir in dieser Hinsicht schon erwogen; zu ergänzen ist hierzu, daß Rahner schon in einem sehr frühen, doch praktisch unbekannten Aufsatz[90] das Geheimnis der Gottesliebe herausarbeitet, welche die Nächstenliebe und die Seelsorge überhaupt erst ermöglicht. Zwei andere Teilerfahrungen werden von Rahner schon früh als in den Geist Gottes hineinführend gesehen: dankbare Freude und Gewissenstreue (vgl. Von der Not . . ., 56. 58). Ähnliches gilt – und hier wird die Nähe zu den ignatianischen Exerzitien besonders faßbar – für die Situationen einsamer Entscheidung vor Gott, zur Wahl des Willens Gottes auch angesichts massiver Gegengründe (ebd. 138–153). Diese Erfahrungen hat Rahner in seiner bekannten Meditation über die „Erfahrung der Gnade"[91] nochmals zusammengefaßt (a. a. O.).

Diese Erfahrungen zusammenfassen, heißt für Rahner, sie unter einen gemeinsamen Titel subsumieren, der jene eine Grunderfahrung bezeichnet, von der die übrigen Erfahrungen nur Gesichtspunkte sein können. Diese Grunderfahrung besagt, daß

„der Mensch sich unentrinnbar als gegründet im Abgrund des Geheimnisses erfährt und dieses Geheimnis in der Tiefe seines Gewissens und in der Konkretheit seiner Geschichte . . . als erfüllende Nähe . . . erfährt" (STh V, 15).

Wenn der Mensch es wagt, sich diesem Geheimnis seines Lebens vertrauens-

[90] Weihe des Laien zur Seelsorge (1936; STh III, 313–328).
[91] Vgl. mit dieser „Gnadenerfahrung" die Ausführungen Johannes' vom Kreuz über die Förderungen der Seele in der Nacht der Sinne und des Geistes, „Dunkle Nacht" I–II. – Ergänzend sei hingewiesen auf Rahners Ausführungen in HdPTh II/2 (Freiburg ²1971) 220 f., 236 f.

voll auszuliefern, gerät er vor Gott als die letzte Bestimmung und Erfüllung seines Daseins.

„Wer *sich* wirklich annimmt, nimmt das Geheimnis als die unendliche Leere an, die der Mensch ist, nimmt sich in der Unabsehbarkeit seiner unberechenbaren Bestimmung an, nimmt darum schweigend und unvorausberechnet den an, der diese Unendlichkeit der Leere als das Geheimnis, das der Mensch ist, zu erfüllen beschlossen hat mit der Unendlichkeit seiner Fülle, die das Geheimnis ist, das Gott heißt" (ebd. 16).

Wieder erkennt man in diesem Zitat den ignatianischen Hintergrund des Rahnerschen Denkens, eine Verbindung, die in dem gipfelt, was man geradezu eine ‚Definition' des Christentums nennen könnte, wenn Rahner nämlich hinzufügt, daß unter dieser Perspektive „das Christentum die mit absolutem Optimismus geschehende Inbesitznahme des Geheimnisses des Menschen ist" (ebd.).

Ein neues, weiterführendes Moment der Geheimniserfahrung des Menschen taucht bei Rahner in dem Vortrag „Der Mensch von heute und die Religion" auf (STh VI, 13–33). Dort wird insofern eine neue Dimension erreicht, als der Mensch nicht mehr bloß als Dulder, als der Erdulder des Geheimnisses, das er ist und das ihm auferlegt ist, gesehen wird, nicht mehr bloß als der Mensch, der die Gotteserfahrung in der Erfahrung der Vorläufigkeit und Unabschließbarkeit seiner Existenz, und so in der Innerlichkeit seiner Subjektivität zu machen hat. Vielmehr wird der unternehmerische Faktor des modernen Mensch nun miteinbezogen, wird sein schöpferisches Verhältnis zur Welt in seiner Bedeutung für sein Gottesverhältnis bedacht. Er selber trägt sein Geheimnis in die Welt hinein, die er sich baut. Deswegen erlebt er das Unüberschaubare, Riskante in den Konsequenzen des Einsatzes seiner Freiheit, und viel mehr als früher erlebt er diese Freiheit heute als absolute Verantwortung. Wenn er die Welt auch durch den Einsatz von Naturwissenschaft und Technik scheinbar geheimnislos gemacht hat, so hat er doch seine eigene endliche Freiheit in dieser Welt *objektiviert*, und so kommt ihm aus dieser seiner Welt, aus ihrer Enge, Härte und Begrenztheit wiederum ein Stück seiner Todverfallenheit, ein Stück der Endlichkeit seiner Freiheit entgegen. Dies Leiden an der Welt, das Aushalten der Enttäuschung von ihrer Enge, Vorläufigkeit und unvermeidlichen Begrenztheit kann nun aber vom Menschen selbst wieder als Teilnahme am Tod Christi verstanden und gelebt werden (vgl. ebd. 17–20).

Die Rolle der Verantwortung – in Gewissenstreue, Pflichttreue und Liebe – angesichts der heutigen Welt, die nicht mehr einfach vorgegeben ist, sondern vom Menschen in Freiheit entworfen und hergestellt wird, diese aktive Verantwortung der Freiheit wird auch in dem Vortrag „Frömmigkeit früher und heute" (STh VII, 11–31) herausgestellt. Gerade weil die moderne Welt

von der Freiheit des Menschen geplant und gestaltet wird, schließt besagte Verantwortung die „neue Aszese des selbstgesetzten Maßes" (ebd. 27 ff.) ein, die man auch „Konsumaszese" im weitesten Sinne nennen könnte. Gerade weil der Mensch von heute die Dinge technisch verändert und zu neuen Zusammenhänge miteinander verfügt, und weil eben darum Maß und Norm seines Wirkens ihm nicht mehr so sehr ‚objektiv', d. h. von den Dingen selbst entgegenkommen, muß der Mensch Maß und Norm seiner Freiheit mit dieser zusammen in die Gestaltung der Welt verantwortlich hineinverfügen. Woher nimmt er aber Maß und Norm? Auch die neue Aszese kann nur auf dem Verzicht gründen, auf dem Verzicht auf tausend Möglichkeiten des technisch Mach- und Wünschbaren, um nur die Möglichkeiten zu wählen, die echt verantwortet werden können. Solch ein Verzicht scheint freilich nur möglich zu sein, wo der Mensch wenigstens ein „geheimes Ja zum Gott der absoluten Zukunft" (ebd. 29) gesprochen hat. Dann kann auch diese moderne Form der Aszese in ihrer Offenheit für Gott Einübung in das Mysterium der Teilnahme am Tod des Gekreuzigten sein, ja ist bereits solche Teilnahme, „weil auch heute das Leben noch die unbegreifliche Passion ist und bleibt" (ebd.).

Die wohl ausgereifteste und dichteste Zusammenfassung seiner Gedanken über die zeitgemäßen Gestalten der ignatianischen Mystik des Gott-Findens in allen Dingen ist Rahner wohl in dem Vortrag „Gotteserfahrung heute" (STh IX, 161–176) gelungen. Der Grundsatz dieser von Rahner aktualisierten Mystik lautet: „Es waltet in jedem Leben ein Unsagbares: das Geheimnis", und zwar als „Voraussetzung und tragender Grund" eben dieses Lebens (ebd. 167). Dieses Geheimnis wird deutlicher greifbar, nimmt schärfere Konturen an „in jenen Ereignissen, in denen der Mensch . . . gewissermaßen auf sich selbst zurückgeworfen wird" und sich selber nicht mehr über seinen Geschäften übersehen kann (ebd. 168). Rahner gibt nun Beispiele, die das Geheimnis ins Bewußtsein heben sollen: die einsame Situation der Verantwortung, wo man total angefordert und zugleich ganz allein gelassen ist; die Erfahrung personaler Begegnung und Liebe in ihrer kühnen Unbedingtheit, die sich nicht zureichend begründen läßt; das seltsam Befreiende, das der erfährt, der den Tod willig annimmt; die Erfahrungen der Freude, der Treue, der Sehnsucht, der Angst, der Wahrheit – Erfahrungen, in denen dem Menschen das Unbedingte aufgeht und ihn erschüttert. Ähnliches erlebt der Mensch in den Erfahrungen des Friedens, der aus der Gelassenheit kommt, des Schönen als Verheißung von Idee und Zukunft, der unbegreiflichen Güte und Vergebung in hoffnungsloser Schuld, der Gültigkeit und Wirklichkeit des scheinbar Vergangenen, sowie der unendlichen Offenheit der Zukunft und für die Zukunft, die sich trotz allem nicht verbrauchen läßt, verheißungsvoll bleibt, usw. (vgl. ebd. 168–170).

In den genannten konkreten Erfahrungen erscheint nach Rahner dennoch die „einfache Dichte *letzter* und doch überall im Alltag gegebener Erfahrungen" (ebd. 170). So kann Rahner den Menschen vor und in seinen Alltagserfahrungen, in einer charakteristischen Abwandlung der mittelalterlichen, auf den heiligen Augustinus und seine Trinitätsspekulation gemünzten Legende, mit einem Menschen vergleichen, der „immer, mit den Sandkörnern des Strandes beschäftigt, am Rand des unendlichen Meeres des Geheimnisses wohnt" (ebd.)[92].

In dem Beitrag „Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes" (STh VIII, 322–326) wird der Versuch gemacht, die verschiedenen Gestalten christlicher Transzendenzerfahrung wieder in eine gemeinsame Wurzel zurückzuführen:

„Vermutlich gibt es nur zwei Weisen des Lebens: das Getriebenwerden durch die Frustrationsangst und die Annahme des Kreuzes, das offenkundig und insgeheim das Kreuz Christi ist" (ebd. 326).

Die beschreibbare Vielfalt der Transzendenzerfahrungen drängt sich dem Menschen auf, weil „die enge Wirklichkeit (...) nun einmal der Tod des unendlich Möglichen (ist)" (ebd. 322), und weil darum der stets ‚vorgreifende' Lebenswille vor der Notwendigkeit des Wählens steht. Wählen heißt aber immer auch Verzichten. Das verzichtende Sterbenlassen der anderen Möglichkeiten kann aber nur glücken „in der glaubenden Hoffnung, daß ... nur so das Ganze, die Fülle, eben ‚Gott' sich gebe" (ebd. 324), der, weil er sich uns als unsere absolute Zukunft geben will, uns auch das Lassenkönnen schenkt (ebd.). Eben „dieses sterbenlassende Lassen in Glaube und Hoffnung heißt christlich Annahme des *Kreuzes*" (ebd.). Damit aber läßt Rahner das Gesamt christlicher Transzendenzerfahrung in das Geheimnis des Menschen, dieses selbst aber in das Kreuz hinein münden:

„Wer sich gelassen in einer sich ihrer selbst nicht mehr vergewissernden Hoffnung losläßt in den Abgrund des Geheimnisses des Daseins hinein, in dem Tod und Leben nicht mehr unterschieden werden können, weil beides nur zusammen ergriffen werden kann, der glaubt an den Gekreuzigten und Auferstandenen, auch wenn er es (begrifflich) nicht weiß" (ebd. 325)[93].

Die Eigenart jenes abgründigen Geheimnisse, in das sich der Geist nach Rahner in existentiellen Vertrauen fallenläßt, findet ihre letzte Begründung,

[92] Zu dieser Augustinus-Legende vgl. z. B. *J.* und *P. Courcelle*, Scènes anciennes de l'iconographie augustinienne, in: Revue des études augustiniennes 10 (1964) 69.
[93] Vgl. Meine Nacht ..., in: GuL 21 (1948) 5 = Von der Not ..., 23. Ferner: Kleines Kirchenjahr (a. a. O.) 66 f. Vgl. auch den Vortrag „Vom Beten heute", abgedruckt in *K. Rahner*, Chancen des Glaubens (Freiburg 1971) bes. 84 f.

wie Rahner anderswo hervorhebt, darin, daß der Mensch zustimmt, daß Gott über ihn verfügt. Denn wenn wir verfügen, sind wir immer schon irgendwie Verfügte. Unsere kreatürliche Freiheit hat ihre Vorgegebenheiten; wir sind immer bereits eingefügt in viele Dinge, in Vorgegebenes, und so besteht das ignatianische Finden Gottes in allen Dingen vielfach im annehmenden, sich öffnenden, hoffenden Sicheinfügen in diese Dinge, als ein Sichfügen darin, daß es Gottes Liebe ist, die, wenn auch „immer nur stückweise"[94] über uns verfügt.

SCHLUSS

Einübung in das Geheimnis des Menschen (Mystagogie) als pastorale Aufgabe

Wie aus den bisherigen Ausführungen hervorgeht, hat Rahner sich zeitlebens bemüht, die ignatianische Mystik, so wie sie ihm persönlich zum „Urerlebnis" wurde, in die ganze Breite heutiger Grenz- und Kontingenzerfahrungen hinein zu entfalten und dabei deutlich werden zu lassen, wie diese Mystik eigentlich die unterste Stufe der Gotteserfahrung jedes Menschen (nicht nur des gläubigen) darstellt. Im Blick auf die moderne Verkündigung und Pastoral fordert Rahner daher eine „Mystagogie in die religiöse Erfahrung" (STh VII, 22), näherhin eine Hinführung „zu diesem unbegreiflichen *Geheimnis* unseres Daseins, das uns *trägt* und uns gleichzeitig immer selbst in *Frage* stellt"[95]. Aus dieser Formulierung wird beiläufig noch einmal deutlich, wie sehr Rahners ganze ontologisch formalisierte und anthropologisch ‚zentrierte' Philosophie letzten Endes wurzelt in und ständig bezogen bleibt auf die konkreten Daseinserfahrungen des Menschen und ihr dunkles Geheimnis. Bezeichnenderweise ist diese Hinführung zum Geheimnis für Rahner dasselbe wie Einführung in die „Mystik", worunter er den Glauben in und aus dem Pneuma Gottes versteht (STh VII, 22). So wagt Rahner die Prognose:

„Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein" (ebd.).

Der Grund: weder die Rede von Gott und noch viel weniger die praktische Frömmigkeit wird künftighin etwas soziologisch Selbstverständliches sein, wird vor aller persönlichen Glaubensentscheidung auf der öffentlichen Über-

[94] STh VII, 43; vgl. Sendung und Gnade, 523.
[95] STh VIII, 211 (vgl. ebd. 206–207) (Hervorh. von mir). Vgl. auch das Kapitel Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie, in: HdPTh II/1 (Freiburg ²1971) 271 ff.

zeugung und der religiösen Sitte einer homogenen Mehrheit aufruhen können[96].

Wie müßte eine solche Mystagogie vorgehen? Sie müßte hinweisen auf die konkrete Erfahrung gemachter und gelebter Grundverhaltungen des Menschen, wie unbedingte Treue, absolute Wahrhaftigkeit, selbstlose Hingabe zum Wohl anderer usw., ähnlich wie Rahner dies in den genannten Beiträgen selber auszuführen versucht hat (vgl. STh VIII, 205). Sie müßte aus eben diesen Erfahrungen die Ansatzpunkte, die Zugänge zu einem echten und von Menschen nachvollziehbaren ‚Begriff' von Gott allererst eröffnen helfen: zu einem ‚Begriff', der sich immer mehr als ein sich selbst entschwindendes Begreifen ins Geheimnis hinein und zugleich als ein Ergriffensein von diesem absoluten Mysterium des Daseins erweisen wird. Solche Mystagogie müßte konkret verhelfen, das schweigende Dunkel ‚DU' zu nennen, was natürlich nur im Blick auf Jesus von Nazareth, bzw. in einer ‚Christusmystik' möglich wird[97]. Solche Mystik ist im übrigen nie bloße Weltverneinung noch Allsehnsucht, sondern von vornherein „Mitnahme der Welt in die liebende Begegnung mit dem persönlichen Gott"[98].

[96] Eine heute schon vielfach geläufige Einsicht: bei *Rahner*, ebd., sowie STh VIII, 211!
[97] STh VII, 23; vgl. KThW, 67, 252.
[98] KThW, 252. Vgl. QD 4, S. 16, Anm. 12. – Erste Ansätze zur Anwendung der Idee von Rahner z. B. bei *R. Bleistein*, Mystagogie in den Glauben, in: Kat. Bl. 1 (1973) 30–43.

ZWEITER TEIL

HÖRER DES WORTES ALS GEIST IN WELT

ERSTES KAPITEL (ÜBERLEITUNG)

Zur Problematik der Übersetzung mystischer Gotteserfahrung in philosophische Anthropologie

§ 1. „Deus semper major" als Analogie- und Übersetzungsprinzip der „Theo-Logik" der Exerzitien in die „Analogia entis" (Die Intuition E. Przywaras)

In der Vorbemerkung zu seinem dreibändigen Exerzitienkommentar schreibt Przywara:

„Die innere ‚Logik' der Exerzitien soll als diese ‚Theo-Logik' sich enthüllen: der ‚Deus semper major', der ‚je immer größere Gott', als eigentlicher Logos der Exerzitien – und also ‚Theo-Logie'. Das Werk ist damit das Gegenstück der früheren ‚Analogia entis' (München 1932)" (in: Theologie der Exerzitien I).

Nur ein Jahr nach Erscheinen der ‚Analogia entis' begann Przywara mit der Arbeit an seinem großen Exerzitienkommentar. Die gedanklichen Beziehungen waren demnach in den Jahren davor bereits gegenwärtig. Man geht nicht fehl, wenn man – entgegen dem optischen Eindruck der Erscheinungstermine – annimmt, daß die ignatianischen Exerzitien Przywaras Metaphysik der ‚Analogia entis' grundgelegt haben und ständig durchdringen[1].

Unübersehbar ist auch, daß Rahner, wenn er eine „Logik" der existentiellen Erkenntnis und Entscheidung in den ignatianischen Exerzitien entwirft (a. a. O.), von Przywara Wesentliches gelernt hat. Rahner selbst zitiert in jenem Entwurf Przywaras Exerzitienwerk als „großen Anfang", den er weiterführen möchte. Im übrigen vergleiche man die eben zitierte Vorbemerkung Przywaras mit Rahners Einleitung zu seiner „Logik" (a. a. O. 74–78), wo er hervorhebt, warum und inwiefern die herkömmliche Theologie aus Ignatius' Exerzitienbüchlein lernen kann und lernen muß. Die ganze Abhandlung macht deutlich, in welchem Maße Rahners Philosophie (zumal „Hörer des Wortes" – vgl. dazu Teil I dieser Arbeit) als Versuch zu einer „Logik" der Exerzitien (und des geistlichen Lebens überhaupt) aufzufassen ist. Und gerade diese Perspektivenverwandtschaft erbringt eine Fülle von Berührungspunkten zwischen beiden Denkern, die sich nicht zufällig ergeben haben können.

Przywaras ‚Analogia entis' kann und muß also als Metaphysik der Exer-

[1] Vgl. dazu auch *B. Gertz*, a. a. O. 201–206, 249. Ich zitiere die „Analogia entis" nach der von Przywara (s. o.) angegebenen Auflage.

zitien aufgefaßt werden. Er setzt an mit einem Blick auf die neuzeitliche Philosophie: ihre Eigenart sei, daß für sie ‚Unendlichkeit' etwas wesentlich Dynamisches sei – nicht unendliche Fülle, sondern unendliches Streben und Werden. So sei „aus dem Ringen der Jahrhunderte ... das alte Augustinuswort neu geboren: ‚Deus invenitur quaerendus, quia immensus est' (In Joh. tract. 63,1)". Daran schließt Przywara die Frage, wie sich dies unendliche Werden zum unendlichen Gott verhalte: ob Gott *im* Werden oder vielmehr *über* dem Werden sei, so daß er das ewig Fremde, ewig asymptotisch angestrebte Ziel dieses unendlichen Suchens wäre[2]? Przywara legt dar, daß hier keine reine Alternative besteht; die Wahl einer Alternative („über *oder* „in") führe zu Extremen. Przywara verspannt die Gegensätze „in"-„über" zu einer Gegensatzeinheit („Polarität"), die freilich immer durchkreuzt, und damit transzendiert wird durch die je größere Unähnlichkeit des „über", wie sie das IV. Laterankonzil einschärft.

„Im ‚in-über' hingegen binden sich Einheit und Bewegung zu einer schwebend hin und rück bewegten Mitte: einer *Einheit* der Bewegung, insofern (..) die Intention auf das Apriori geht (gegenstands- und akthaft) – aber ebenso einer Einheit der *Bewegung*, weil diese Intention auf das Apriori sich durch und im Aposteriori vollzieht (ebenso gegenstands- wie akthaft)"[3].

Darum spricht Przywara vom „Gottgeheimnis der Welt", weil Welterkenntnis und Gotteserkenntnis ein geheimnisvolles Ineinander bilden und somit „jede Philosophie in ihrem noch so verhüllten Grunde ein Gottesbild" trage (a. a. O.). Eben deshalb erscheint der „Gott-über-in-Geschöpf" notwendigerweise als Letztes im Formalproblem von Metaphysik, d. h. erscheint als ihr Form-Grund. Er wird damit zum apriorischen ‚Prinzip' einer jeden philosophischen Theo-logie (vgl. „Analogia entis", 37, vgl. 42).

Bezeichnenderweise steht nun, nach Przywara, Philosophie zu Theologie in einem Verhältnis, welches den eben erwähnten Form-Grund von Metaphysik nicht etwa beseitigt, sondern, im Gegenteil, voraussetzt, aufhebend bewahrt und expliziert. Diese Explikation umgreift zwei Formalprinzipien (beide grundgelegt bei Thomas) – ein ontisches: gratia non destruit sed supponit et perficit naturam; und ein noetisches: fides non destruit sed supponit et perficit rationem. Die *ratio* ist insofern vorausgesetzt, als es zu ihrem Wesensbereich gehört, Gott als principium et finis der *natura* sicher zu erkennen.

In dieser Hervorhebung des Noetischen bei Przywara deutet sich bereits an, inwiefern der erkennend auf Gott (als principium et finis der Natur) verwiesene Geist bei Rahner zur transzendentalen ‚Bedingung der Möglichkeit' von Theo-logie werden kann. Schon bei Przywara liegt sie nahe, wenn das Theo-logische „zum mindesten als nicht-abweisbare Möglichkeit" (a. a. O. 47) „oder besser: ‚Nicht-Unmöglichkeit', daß Gott sich offenbare und dadurch Theologie begründe (a. a. O. 51) oder gar als ‚Realität' (wenn Gott tatsächlich gesprochen hat) den letzten Form-Grund des Philosophischen als dessen ‚Telos' (ultimum in executione, primum in intentione) innerhalb des Gott(über-) Geschöpf-Verhältnisses bildet. Die Transzendentalität drückt sich in jenem formalen „Apriori" aus, „wo hinein apriorische Metaphysik durch sich hindurch und über sich hinaus *transparent* ist" (a. a. O. 46; Hervorh. von mir).

[2] Vgl. Gott. Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem (München 1926) 16–19.

[3] Vgl. die gleichnamige Schrift (München 1923) 136.

Das gemeinte „Apriori" ist dann das theo-logische „Denken vom principium qui et loquor (Joh 8, 25) her, vom Apriori des sich aussprechenden Gottes als ‚redenden Grundes (Zieles, Sinnes)' der Dinge" (ebd.) und natürlich auch der ratio, zu deren Wesensbereich, wie erwähnt, „es gehört, Gott als principium et finis der *natura* sicher zu erkennen" (a. a. O. 44). Diese „Transparenz" der rationalen Natur auf das „Apriori" des redenden Gottes hin (als auf ihren letzten Form-Grund) kann sich, wie sich von selbst versteht, erst vom ‚Theos legon' her vollenden: sie ist als diese vorgängige Verwiesenheit (oder „Transparenz") selbst ein, freilich unvollendetes, Apriori: die „Nicht-Unmöglichkeit" von Offenbarung. Man wird an Maréchal erinnert (dessen ‚transzendentale Übersetzung' in ihrer Bedeutung Przywara in seinem zwei Jahre früher erschienenen Buch „Kant heute" (ebd.) wahrscheinlich im Letzten doch verkannt hat), wenn Theologie als geheimes Ziel (primum in intentione), als prospektive Entelechie der dynamisch ansteigenden Bewegung der Metaphysik zu ihrer Endverwirklichung (Energeia) gesehen wird (vgl. Analogia entis, 47–48).

Man kann schon von hier aus Gemeinsamkeit und Unterschied zwischen Przywara und Rahner folgendermaßen umschreiben: Przywara liegt an einer möglichst dialektischen Fassung der Analogia entis vom Geheimnis des sich offenbarend-rufenden Gottes her (Ignatius!). Rahner nimmt dieses Anliegen auf, unternimmt es aber darüber hinaus, den in Przywaras Gedanken latent transzendentalen, philosophischen Gehalt gegen Kant herauszuarbeiten und zu begründen (vgl. Maréchal). Den Gedanken Przywaras, Offenbarung und Theo-logie als „Nicht-Unmöglichkeit, daß Gott sich offenbare und dadurch die Theologie begründe" (a. a. O.) für die Metaphysik zu deuten, sucht Rahner in HW im transzendentalen Subjekt (im „Hörer") zu verankern, und zwar so, daß er die noetisch verstandene „potentia oboedientialis des Hörens auf eine möglicherweise erfolgende *Rede* Gottes" (HW 37; vgl. 199, 212) herausarbeitet. Durch die transzendental-ontologische Analyse der Möglichkeitsbedingungen von Offenbarung und Theologie erscheint bei Rahner der

Mensch selbst, als das von Natur aus philosophierende Wesen, in seinem Grund auf das Geheimnis (des möglicherweise redenden) Gottes „transparent" und in ihm verwurzelt. Daher wird der Mensch selber zum transzendental begründeten Geheimnis. Doch ist die Radikalität dieses Geheimnisses noch nicht vollständig gesichtet. Denn der formale Zielgrund des Geistes (oder des „Begriffes", wie Przywara in polemischer Anspielung auf Hegel formuliert)[4] ist ja erst dann vollständig in den Blick gefaßt, wenn nicht allein die Möglichkeit, sondern die Tatsächlichkeit von theo-logischer Offenbarung bedacht wird. Przywara entdeckt hier eine Dialektik von notwendiger Möglichkeit und nichtnotwendiger Wirklichkeit, die sich dem philosophischen „Begriff" entzieht. Gleichwohl ist erst dann und gerade dann das wahre Telos (primum in intentione) von Natur und geistiger Rationalität in den Blick gekommen. Die reine Möglichkeit oder Nicht-Unmöglichkeit, daß Gott sich offenbare, ist durch keinerlei Band von Notwendigkeit mit dem tatsächlichen Geschehen und Ereignis von Offenbarung verbunden. Das heißt für Przywara:

„Der Gehalt einer eigentlichen Theologie aber liegt völlig in der *Freiheit* Gottes" (Analogia entis, 50; Hervorhebung von mir).

Nun kann jedoch nur die Notwendigkeit, nicht aber kann die göttliche Freiheit vom menschlichen Denken gedacht werden. Demnach wird „das ‚reinliche Denken' (. . .) zu ‚Paaren getrieben' zwischen ‚Notwendigkeit ohne Wirklichkeit' und ‚Wirklichkeit ohne Notwendigkeit'" (a. a. O. 51).

Ebenso aber wird Theologie für Metaphysik, indem sie deren letzte lebenspendende Form ist, zugleich zur „στέρησις philosophischen Denkens", d. h. zu „dessen Aufsprengung bis zur Aushöhlung" (ebd.) Przywara beruft sich auf Thomas für die Einsicht, daß „das Theologische zum Philosophischen die Beziehung des *excedere* hat (des ‚Auf-sprengens' im ‚über-hinaus' zum

[4] „Es dürfte deutlich geworden sein, daß es hier um die Auseinandersetzung mit *Hegel* geht . . . das letzte Versagen und darum Gebrochensein geschöpflicher Begriffe gegenüber Gott . . . die Lebendigkeitsfülle der göttlichen Unendlichkeit, die sowenig einen ‚Begriff Gottes' (als ‚Selbst-Begriff Gottes') über sich hat, daß sie ‚als' diese Unendlichkeit der wahre Selbst-Begriff Gottes ist" (56). Przywara führt dann aus, daß geschöpfliche Begriffe, im Maße sie sich Gott nähern, sich-durch-kreuzen, „sich gegenseitig ihre Gradheit brechen (z. B. diligere timendo, operando requiescere)".

„Hegel ist dadurch gekennzeichnet, daß er den überbegreiflichen Rhythmus des innertrinitarischen Lebens unmittelbar als die Denkform faßt, die das geschöpfliche Geistesleben beherrscht. So muß für ihn auf der einen Seite die fließende Antithetik des Innergeschöpflichen eine verhärtende Absolutheit erleiden: in der Ersetzung der allein sach-gegründeten Kategorie des ‚Gegensatzes' durch die des ‚Widerspruchs'. Auf der anderen Seite aber muß die Ewigkeit des Logos der Wahrheit selber innerlich das dià der inneren Gegensätzlichkeit des Kreatürlichen annehmen: in der Ersetzung des ‚Einleuchtens' oder ‚Sich-mitteilens' einer ewigen Wahrheit durch die ‚Dialektik' als gotthafte Dialektik" (57).

‚ausgehöhlt zurücklassen')", und eben so auch die Beziehung des perficere, d. h. „des ‚durch und durch Zu-ende-Schaffens' zur ‚Vollendung'" (vgl. ebd.)[5].

Nach dem Vorangegangenen ist unschwer zu erkennen, wie dankbar Rahner hier – manchmal sogar wörtlich – an Przywara angeknüpft hat. Das Folgende wurde in Teil I unserer Untersuchung in extenso ausgeführt, soll aber hier nochmals kurz in Erinnerung gebracht werden. In einem Aufsatz, der 1937 (also zur Zeit der Entstehung von HW) erschien, sieht Rahner, ähnlich wie Przywara, menschliche Metaphysik dort „am Ende" oder „in ihrem wesentlichen Versagen" (sieht sie also scheitern), wo der Mensch erkennt, daß er unentrinnbar vor der absoluten Freiheit eines Anderen steht (vgl. STh III, 337). Sonach muß auch HW selbst als diese scheiternde Metaphysik aufgefaßt werden, und so sei Gott „für alle Metaphysik, für allen von der Welt anhebenden Aufschwung des erkennenwollenden Eros des Menschen wesentliches Geheimnis" (a. a. O. 338). Indem Gott sich aber tatsächlich öffnete und sein Wort sprach (Theos legon), hat dieser theo-logische Gott „die Welt, hat das, was die Theologie ‚Natur' nennt, aufgesprengt" (a. a. O. 339) – so formuliert Rahner in mit Przywara fast gleichlautenden Wendungen. Als letzten Sinn solch göttlicher Selbstoffenbarung bestimmt Rahner (und hier erkennt man am Horizont den Ignatius der Exerzitien) „das Herausrufen des Menschen aus der Welt hinaus in das Leben des Gottes, der sein persönliches Leben . . . in unzugänglichem Lichte führt" (ebd.). Dadurch aber entsteht „eine Transzendenz der Aufgabe und der Bestimmung des Menschen" (ebd.). So verstanden, besagt die existentielle Realisierung der potentia oboedientialis die Ent-mächtigung des Menschen „in eine absolute Fragwürdigkeit hinein, die letztlich nichts anderes ist als ein alle innerweltlichen Möglichkeiten transzendierendes ‚Je-immer-größer-Sein' des unbegreiflichen Gottes" (STh III, 92).

Man erkennt hier, wie das durch persönliche („existentielle") Erfahrung geschärfte und durch Przywaras Analogiedenken begrifflich vermittelte Gespür für das absolute Geheimnis nicht nur den „Begriff", sondern den ganzen

[5] *U. Browarzik*, in seinem Werk „Glauben und Denken" (a. a. O.), das Barths Denken fundamentaltheologisch und kritisch mit demjenigen Rahners vergleicht, versucht, Rahners religionsphilosophischen Ansatz von vornherein als Analogiedenken aufzufassen und sieht es von daher mit der Analogielehre Przywaras zusammen (a. a. O. 17–26). Browarzik, als evangelischer Theologe, hat Przywara auch treffend erfaßt, wenn er schreibt: „Alle Begriffe, die Theologen in mühsamer Arbeit finden, wollen auf Gott zugehen, wollen IHN treffen und so begreifen. Aber sie begreifen IHN nicht zulänglich, da das Dritte, die Beziehung eindeutig Regelnde, nicht gegeben ist. So scheitern sie zuletzt an Gott und in ihrem durchaus berechtigten und notwendigen, die Beziehung ernst nehmenden Zugreifen, entzieht sich Gott dem Zugriff und bleibt Geheimnis" (a. a. O. 26). – Vgl. im übrigen auch den in Teil III Kap. 2 genannten Aufsatz Przywaras über das Axiom ‚Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam'.

Menschen ergreift und beansprucht. Daß Rahners starkes Beeindrucktsein vom Geheimnischarakter Gottes der Analogielehre Przywaras, die bei der bekannten Aussage des IV. Laterankonzils ansetzt, für die begriffliche Artikulierung Wesentliches verdankt, läßt Rahner selbst erkennen, und zwar bezeichnenderweise in einer aktualisierenden Einübung in die ignatianischen Exerzitien (vgl. Einübung priesterlicher Existenz, a. a. O. 26; schon STh I 29).

Mit Thomas und Przywara erblickt Rahner demnach in dem Ruf des offenbarenden Gottes einen Ruf *„über"* die menschliche Natur *„hinaus"* (excedere), als deren „Aufsprengung". Dem entspricht zunächst in der ‚Gehorsamspotenz' der „excessus" des Geistes über das „reinliche Denken"; entspricht im weiterem Sinne im ganzen Menschen die „Ekstase seines Seins"[6]. Indem aber Gott in tatsächlicher Offenbarung sich erschließt und so eine Beziehung zum geschöpflichen Geist frei herstellt, sprengt er ja den natürlichen excessus des Geistes (über das Denken hinaus) auf das absolute Geheimnis hin noch einmal auf. Um dieser – durch die Freiheit Gottes eingeführten – Differenz gerecht zu werden, vertieft Rahner den excessus durch den Begriff des „übernatürlichen Existentials". Dieser Terminus weckt heute zu viele Assoziationen und ist vielleicht zu unbestimmt, um kritiklos durchgehen zu können. Rahner selbst erläutert ihn meist in abkürzender Redeweise als „innere Hinordnung auf das übernatürliche Leben des dreifaltigen Gottes" (z. B. STh IV, 228; QD 25, 16 ff. u. a.).

Diese existentiale Hinordnung wird heute vielfach als eine quasi-lineare, bruchlose mißdeutet. Man gewahrt nicht, daß ein solcher Terminus die „στέρησις", die innere Aushöhlung alles Denkens, wie sie durch die Selbsterschließung Gottes geschieht, gerade nicht verschleiern, sondern anzeigen will. Gegen solche epigonale Fehldeutungen wendet sich mit Recht der Zorn H. U. von Balthasars (vgl. Cordula, 85–97, 105 f. u. a. mit seiner grundsätzlichen Stellungnahme zu Rahners ‚übernat. Existential' in: ZkTh 75 [1953] bes. 457 ff.). Schon für Przywara bedeutet das „über-hinaus" das paulinische „‚Ärgernis' und ‚Torheit' im Zeichen des Kreuzes" (Analogia entis, 51). Das Kreuz als „Aushöhlung" des Geistes – wie auch zugleich als dessen „Befreiung" (ebd. 52) – liegt auch einem Ordnungsbegriff wie dem „übernatürlichen Existential" zugrunde, da sein der Freiheit des „mysterium imperscrutabile" entspringendes Wesen und seine konkrete Erfahrung die reale „Aufsprengung" der Geistnatur verraten, wie aus seiner religionsphilosophischen Grundlegung „Hörer des Wortes", sowie aus dem Gesamt der geistlichen Schriften Rahners hervorgeht.

[6] Vgl STh III, 338 = 94, sowie Teil I dieser Arbeit, besonders die Ausführungen über die Ekstase des Geistes.

Die innere Nähe Rahners zu Przywara wird aus dem folgenden Text aus der „Analogia entis" noch einmal spürbar:

„So ist das Mysterium als ‚Geheimnis' der innere Sinn der ‚klar gebahnten Straße', die zu ihm hineinführt, aber als Straße notwendig vor den Türen des Geheimnisses abbricht. Die ‚Straße' bricht vor der scheidenden Tür (μύω) ab und geht so durch die Tür ein. In diesem Sinn führt der Begriff als Begriff ins Geheimnis" (a.a.O. 55).

„Geheimnis" ist hier für Przywara, wie für Rahner, gleichbedeutend mit dem ‚Bezirk' des Mystischen.

„‚Begriff' entsteht hier mithin neu vom ‚Geheimnis' her: als ‚einbegriffen' sein durch das ‚Geheimnis': wie die Nacht ihr Antlitz öffnet, im Maße alles Licht erlosch . . . Indem das ‚Geheimnis' uns ‚greift', spüren wir (passiv) seinen ‚Griff' . . . Aber das Geheimnis greift uns, um uns ein-zu-begreifen. Es führt uns, um uns in sich hinein rück-zuführen (im *re* der *re-ductio*) . . . Aber während der philosophische Begriff ins Geheimnis ab-bricht, ist im theologischen Begriff das Geheimnis die Fülle des Begriffs" (a.a.O. 55–56).

Es bedarf keines weiteren Wortes, um kenntlich zu machen, wie unendlich wegweisend diese Sätze Przywaras für Rahners eigenes philosophisches und theologisches Bemühen geworden sind!

Hören wir als Echo, was Rahner selbst in seiner Laudatio auf Erich Przywara (gehalten 1967) über sein Verhältnis zu ihm sagt:

„Er ist für uns der Lehrer der Unabschließbarkeit metaphysischen Denkens geworden, das er an die Grenze führt, wo es sich entscheiden muß, zu zerbrechen oder sich umzusetzen in das ‚Adoro te devote, latens Deitas'. Er ist der, der jede Schlußformel der Theologie . . . hineinführen läßt in das Schweigen der Unbegreiflichkeit Gottes, der die sich selbst in den Tod gegebene Liebe ist" (a. a. O.)[7].

Wenn Rahner dies „nur einige, etwas zufällige Hinweise" nennt, so sind sie für ihn selbst gewiß alles andere als zufällig, sondern verraten das, was ihm selbst von Przywaras Vorbild geblieben ist und was er selbst „als Schüler – in etwa gedämpft – . . . ins Einzelne hinein zu entfalten" versucht hat (a. a. O. 271). Denn in Przywara ist Rahner einem „Lehrer" begegnet, der „fast stumm alle, die ihm begegnen, hineinweist in das Geheimnis, das Gott heißt" (a. a. O. 273).

[7] In: Gnade als Freiheit – Kleine theologische Beiträge (Freiburg 1968) 270.

§ 2. *Kritische Rückfrage: Ist Gotteserfahrung formalisierbar?*

2.1 Gibt es eine „Logik" der existentiellen Gotteserkenntnis?

Die folgenden Überlegungen können nur einen Ansatz bieten, der nun noch einmal konkret-exemplarisch an jenen Denkern (Kant, Maréchal, Hegel, Heidegger), die auf Rahners Denken von Einfluß geworden sind[8], durchzuführen wäre: Ist das Geheimnis denkbar von Ansätzen her, wie sie im Deutschen Idealismus vorliegen? Unsere Fragestellung bezieht nicht nur die Beiträge von Heidegger und Przywara ein, sondern meint pointiert die christliche Glaubenserfahrung (nicht nur die geistige Erfahrung des Absoluten im allgemeinen). Es handelt sich hier um eine Frage, die grundsätzlich an die ganze transzendentale Denkbemühung zu richten ist, wie wir sie in den folgenden Kapiteln skizzieren werden. Es ist eine Frage, die zuerst K. Lehmann an die Existentialontologie Heideggers gerichtet hat[9]. Lehmanns grundsätzlich gemeinte Frage möchte ermitteln, ob und inwieweit religiöse Erfahrung formalisierbar sei (a.a.O. 141 und passim). Die Aufnahme dieser Frage in unserem Zusammenhang ist deswegen von besonderem Reiz, weil ihre innere Dynamik sie gegen all jene Denker treibt, die Heidegger und seiner erwiesenermaßen theologischen Herkunft verpflichtet sind; vor allem, wenn diese Verbundenheit, wie bei Rahner, gar selber radikal einem religiös- theologischen Interesse entspringt.

Lehmann stellt als „die Grundaporie des ganzen frühen Heidegger" die denkerische Not heraus, die – im Anschluß an die Interpretation urchristlicher Eschatologie (besonders beim Paulus der Thessalonicherbriefe) erkannte – „Unverfügbarkeit des Kairos und die notwendige Entschlossenheit des Daseins zu ihm hin offenzuhalten" (148). Diese beiden Bestimmungen spielen unauflöslich ineinander, wenn es – wie Heidegger formuliert – dem Dasein um „je sein Sein als seiniges" geht: weil es darin eben um Freiheit und Unverfügbarkeit zugleich in dialektischer Einheit geht. Denn die von den Griechen herkommende klassische Metaphysik rechnet zuwenig mit dem faktischen Lebensvollzug und macht ‚Gott' im Grunde zu einem objektivierten Gehalt; dabei geht Gott aber „seiner unmittelbaren Geschichtsmächtigkeit verlustig" (156). Kann aber – das ist nun die Grundfrage – existenzialanalytisches Denken (und in diesem oder einem ähnlichen Sinne transzendentales Denken überhaupt) jene eigenartige Aporie überwinden, die es selbst bei anderen Denkansätzen so scharfsichtig kritisiert?

Für den frühen Heidegger („Sein und Zeit") verneint Lehmann diese Frage, zeigt aber, daß der spätere Heidegger umgedacht hat, und zwar unter dem Einfluß der ihm zu Bewußtsein gekommenen Aporie. Doch lassen sich die kritischen Anfragen Lehmanns an die existenzialontologische Formalisierung ursprünglich religiöser Erfahrung im selben Atemzug an Rahners eigenen Ansatz richten. Ist denn etwa der vor allem in HW unternommene Versuch, den menschlichen Geist zu interpretieren als wesenhafte Verwiesenheit auf das absolute Sein Gottes, nicht eben „die ungeschichtliche Vorwegnahme von Zukunft"? Läßt sich Erfahrung überhaupt – und sei

[8] Vgl. meine Diss. „Der Mensch als Geheimnis nach den Schriften K. Rahners" (Institut Catholique de Paris Nov. 1972) 187–322.

[9] Vgl. seinen Aufsatz „Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger", in: O. Pöggeler (Hrsg.), Heidegger, Köln 1969, 140–168.

es auch nur ein Stück weit, etwa in Richtung auf ihre apriorischen Voraussetzungen im Subjekt, das Erfahrungen macht – formalisieren und insoweit „aus ihrem religiösen Kontext herausnehmen" und rein philosophisch behandeln? Und darüber hinaus: „Übergeht die Formalisierung nicht zu rasch wesentliche existenzielle Voraussetzungen, die unablösbar mit der konkreten Möglichkeit einer solchen Erfahrung gegeben sind?" (vgl. zu diesen Fragen K. Lehmann, a. a. O. 159).

Mehr noch: Lassen sich denn überhaupt solche eigentlich ‚übermenschlichen' Möglichkeiten verallgemeinern? Beraubt eine transzendentale Grund-legung, die diese zu in uns ‚liegenden' und von uns aus entwerfbaren (also subjekt-immanenten) Möglichkeiten zu machen scheint, sie nicht ihres unverfügbaren Charakters, ihrer Zukünftigkeit etwa, ihrer Bedrohlichkeit? Geht aber dann nicht gerade der *absolute* Charakter religiöser Erfahrung verloren, wenn die Grundstruktur dieser Erfahrung in subjekt-immanente ‚Bedingungen ihrer Möglichkeit' zurückverlegt wird? (vgl. hierzu Lehmann, 145–146.).

Natürlich möchte Lehmann mit diesen Fragen nicht etwa die Transzendentalphilosophie als solche und ganze diskreditieren[10]. Die folgende, kurze und zustimmende Chrakterisierung der von Heidegger angeregten Transzendental-onto-logie durch Lehmann (LThK X a.a.O.) schlägt zugleich die Brücke zu Rahner:

In der „Existenz-Verfassung des faktischen Selbst . . . bildet das Seinsverständnis die offene Stelle, in dessen Helle nicht-menschliches Seiendes sich zeigen kann. Damit ist dieses Seinsverständnis das Transzendentale für jedes Seiende, wird nicht vom Dasein abgelöst, von ihm aber auch nicht geschaffen oder im Sichwissen des absoluten Geistes verborgen" (ebd.).

Die Möglichkeit des Durchstiegs zur Thematik und Problematik von HW wird in diesen Sätzen ohne Mühe sichtbar. Wenn für Heidegger die urchristliche Eschatologie am Ursprung des denkerischen Bemühens stand, so kam der Anstoß für Rahner – wie wir bereits früher erörtert haben – gewiß aus der Erfahrung des Gerufenseins vom lebendigen Gott im Rahmen der Geistlichen Übungen des hl. Ignatius. Lehmanns Frage nach der Formalisierbarkeit religiöser Erfahrung wirft nun nicht weniger als das grundsätzliche Problem auf, ob der transzendentalontologische Ansatz, wie er in HW vorgelegt wurde, wirklich die „potentia oboedientialis", das Hörenkönnen auf das Wort, auf eine eventuell ergehende Offenbarung beschreiben und grund-legen könne. Rahner versucht also gerade diese Eventualstruktur der Offenbarung, wie sie einerseits in der göttlichen Freiheit begründet ist und anderseits haltungsmäßig im offenen Wartenmüssen des Menschen erscheint, soweit wie möglich in die apriorischen Strukturen des Subjekts zu übersetzen. Die Transposition der un-bedingten (ab-soluten) *Freiheit* Gottes in subjekthafte Bedingungen der

[10] Vgl. dazu etwa seine folgende Charakterisierung der Transzendentalphilosophie: „Die Geschichte der T. beschränkt den eigenen Absolutheitsanspruch: z. B. lassen sich bestimmte Phänomene nicht sachgerecht thematisieren: Geschichtlichkeit des Daseins (Heidegger), Dialogik (Theunissen), Sprache und hermeneutische Erfahrung (Gadamer); auf mich Zukommendes, das mich selbst vor allem Ursprungsein für Welt schon mitkonstituiert, wird abgeblendet usw. . . . .

Das unbestreitbare Recht der T liegt in der Einsicht, daß wir Sein immer nur im Medium des ‚Bewußtseins' haben; die These von der Unüberschreitbarkeit des Bewußtseins ist in diesem Sinne methodisch richtig, darf sich aber nicht einer ontologischen Analyse dieses Bewußtseins mit allen Konsequenzen verschließen" (K. Lehmann, Art. Transzendentalphilosophie, LThK X 2 316).

Möglichkeit religiöser Erfahrung erscheint Rahner nun möglich und gegeben in der Dialektik von Unbedingtheit (Notwendigkeit) und Kontingenz (Zufälligkeit) *innerhalb* der Selbstsetzung menschlicher Existenz. In dieser Dialektik, die den innersten Grund der geistigen Existenz des Menschen bildet, erblickt Rahner die „offene Stelle" (Lehmann), in deren Helle ein sich gebendes Wort Gottes erfahren werden kann, weil eben jede weiter bohrende („intelligible") Analyse dieser Dialektik unweigerlich über sich selbst hinausweist, d. h. sich selber ‚transzendieren' muß in das Geheimnis eines verfügenden, absoluten Willens (vgl. HW, 105–116).

Hier ist nun nochmals E. Przywaras zu gedenken, dem Rahner m. E. mehr und Ursprünglicheres verdankt – jedenfalls im Hinblick auf das in der ‚Analogia entis' aufgehende Geheimnis –, als er etwa in Heideggers Schuld steht. Kaum jemand hat ja so scharf, ja unerbittlich wie Przywara – und hierin völlig unabhängig von Heidegger – die „στέρησις" herausgestellt, die „στέρησις philosophischen Denkens", die es erleidet, sobald es sich ‚von unten' der Theologie zu nähern sucht; denn diese bedeutet für es „Aufsprengung bis hin zur Aushöhlung" (vgl. Analogia entis, 51). Offenbarung, damit aber im Grunde jede echte religiöse Erfahrung enthüllen sich also für den denkenden Menschen paulinisch als „Ärgernis und Torheit im Zeichen des Kreuzes" (ebd.).

Przywara macht das klar gerade am unaufhebbaren Charakter allen menschlichen Denkens (ebd.):

Die Beziehung Möglichkeit – Tatsächlichkeit (Realität), wenn sie als solche gedacht und erkannt wird, trägt als solche „einen Charakter innerer Knüpfung". Denn – so können wir Przywara transzendentalontologisch interpretieren – Denken erfährt im Vollzug des Denkens das relational Vorgegebene als ein (mit ‚objektiver' Notwendigkeit) *zu Beziehendes,* und erfährt ineins damit sich selbst (mit ‚subjektiver' Notwendigkeit) *als* beziehendes. Denkend erreichte Beziehung besagt jedoch immer Intelligibilität („Verstehbarkeit"). Intelligibilität enthält freilich immer innere Notwendigkeit, mit welcher, wie in unserem Fall, die Beziehungsterme aufeinander bezogen, oder miteinander zu einer Beziehung verspannt werden. Insofern ruht – jedenfalls solange die Korrespondenz von Erkennen und Sein gilt – Erkennen immer auf Notwendigkeit. Transzendental gesehen, läßt sich der Sachverhalt noch schärfer fassen. Denken kann überhaupt nur erkennen, indem es die Vorgegebenheit (hier: die Relation) umgreift und zugleich vorgreift auf deren absoluten Realgrund. Indem es dessen unthematische, begründende Mitgegebenheit bejaht, erkennt es die intelligible Struktur des Wirklichen (z. B. die vorliegende Beziehung) in ihrer Notwendigkeit.

Genau diese Wesensstruktur des Denkens macht nun aus, daß es versagen muß, wesenhaft scheitert, sobald es die ‚Beziehung' mögliche Offenbarung – tatsächliche Offenbarung durch-zu-denken sich anschickt. Genau hier nämlich mißlingt ihm die Herstellung einer Notwendigkeit, die doch für Erkennbarkeit erforderlich ist. Denn Möglichkeit im Sinne einer theo-logischen ‚potentia oboedientialis' „sagt nichts von Wirklichkeit (a. a. O. 51) – natürlich ebensowenig von Nicht-Wirklichkeit. Beides bleibt – von unten, vom rein philosophischen Denken her – aufgehoben in der *Freiheit* Gottes. Darum ist diese Beziehung – und ist der Mensch *als* diese Beziehung – wesenhaft Geheimnis: das „mysterium imperscrutabile" von HW (S. 115). „Das ‚reinliche Denken' wird" – in einer sich selbst überschätzenden ‚Philosophie der Offenbarung' – „zu ‚Paaren getrieben' zwischen ‚Notwendigkeit ohne Wirklichkeit' und ‚Wirklichkeit ohne Notwendigkeit'" (Analogia entis, a.a.O.).

Die „offene Stelle" auf Offenbarung hin in HW – jene angespielte Dialektik von Notwendigkeit und Zufälligkeit in der Selbstsetzung des Daseins – ist demnach als ganze bloß „Notwendigkeit ohne Wirklichkeit" bzw. bloße „Nicht-unmöglichkeit" von Offenbarung im Sinne Przywaras.

Auf Lehmanns Frage nach der Formalisierbarkeit religiöser Erfahrung (mithin, von Offenbarung überhaupt) kann also geantwortet werden, daß Rahners HW im Ergebnis (und schon im Ansatz sehr bewußt beim Autor selbst) den Nachweis erbringt, daß Erfahrung eben nicht bis ins Letzte (transzendental) formalisierbar ist, gerade wenn man radikal alle Möglichkeiten der Formalisierung ausschöpft, sondern durchaus – soweit kann die Erkenntnis kommen – sich wesenhaft entzieht und ins Geheimnis verbirgt. Das Nichtformalisierbare ist gerade das Geheimnis, Und diese „στέρησις" ins Geheimnis hinein kann transzendentaler Rückgang auf die subjekthafte Möglichkeitsbedingung religiöser Erfahrung freilegen, so daß deutlich wird, daß das Geheimnis nicht ein subjektimmanenter ‚Rest', sondern ‚Einbruch' gleichsam ‚von außen' ist. Somit wäre festzuhalten, daß religiöse Erfahrung deswegen nicht formalisierbar, d. h. in apriorische, subjektimmanente ‚Form' auflösbar ist, weil sie letztlich und im Grunde unverfügbares Geheimnis ist. Aber das besagt ja inhaltlich dasselbe: das Geheimnis ist als solches das Nichtformalisierbare.

Freilich, *daß* die religiöse Erfahrung wegen ihres Geheimnischarakters nicht formalisierbar ist; m.a.W. ihre notwendige Nichtformalisierbarkeit, eben das ist formalisierbar (vgl. dazu die Setzungsdialektik in HW).

Geraten wir hier in einen Zirkel? Es ist dies das alte Problem des sogenannten ‚hermeneutischen Zirkels'. Jedes Begreifen – diesen Satz können wir hier als erwiesen voraussetzen – lebt ja von einem stets mitgehenden, ‚unterströmenden' „Vorgriff" auf den unbedingten und umgreifenden Horizont als Grund und so Bedingung der Möglichkeit alles Begreifens und abgrenzend-formalisierenden Unterscheidens. Dieser Grund als Grund aller Formalisierbarkeit kann nicht selber wiederum formalisierbar sein. Und wenn dieses begründende Absolute sein Anwesen in der Ekstase des geistigen Seins des Menschen von sich selbst her verändert, Geschehenscharakter annimmt, zum ‚Ge-schick' wird, so thematisiert und radikalisiert es damit nur noch einmal – formal gesehen – seine Unverfügbarkeit, sein Geheimnis!

Man wird natürlich sagen, in diesem Sachverhalt zeige sich die innere Grenze der transzendentalen Methode. Aber doch wohl nur insoweit, als sie eine auf intelligible Strukturen *im* Subjekt zurückgehende „Apriori-Forschung" (Heidegger) sein will. Eine von der Offenbarungstheologie her (und diese gehört auch zu dem eben erwähnten ‚hermeneutischen Zirkel') erhellte Transzendentalphilosophie – wie etwa die von HW – vermag immerhin einsichtig zu machen, daß das Apriori der Intelligibilität – im Sinne intellektueller Prinzipienevidenz – in einem letzten Rückgang aufgenommen werden muß in eine Ek-stase des Geistes (auch „Liebe" genannt) über sich hinaus, über intellektuelle Evidenz hinaus, zugleich in eine Tiefe seiner selbst hinein, wo in ungeschiedener Einheit Erkennen und Wollen in ihm eins sind (vgl. Teil I: die Ausführungen über die Ekstase des Geistes). Insofern der Mensch in dieser Ekstase des Geistes auf seinen absoluten Grund, die das letzte ‚Apriori' seiner erkennenden und erfahrenden Subjektnatur ist, in letzter Tiefe zu sich kommt und bei sich ist, transzendiert dieses Bei-sich-sein nicht nur jede gegenständliche, sondern auch jede vernunftmäßige Erkenntnis (im Sinne ‚reiner Vernunft') und ist die ‚nach oben' „offene Stelle" für eine ‚von unten' her unableitbare Offenbarung des Absoluten.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Einsicht bei Rahner den tiefsten Kern von „Hörer des Wortes" ausmacht. Der *Kairos* der Selbstoffenbarung des Absoluten ist daher menschlichem Denken unverfügbar, was heißt: auch transzendental nicht formalisierbar. Wenn Lehmann gegen Bultmann betont: „*Der* Kairos ist nicht *jeder* geschichtliche Augenblick" (a.a.O. 146), so dürfte feststehen, daß Rahner genau diese Auffassung in HW vermeiden möchte. An keiner Stelle ist der Versuch erkennbar, den – konkret gewordenen – *Sinn* der Geschichte, der allein auf Gottes Freiheit zurückgeht, ableiten zu wollen.

Der ‚Kairos-Charakter' eines Augenblicks innerhalb der vielen Augenblicke der Geschichte, auf die hin der Mensch als geschichtliches Wesen verwiesen ist, kann demnach nicht aufgrund seiner ‚intelligiblen' Struktur erkannt werden, eben weil sich in ihm keine „Notwendigkeit" verbirgt. Nur der sterbenden Liebe kann sich das Dunkel lichten, „weil die Liebe ihre eigene Leuchte hat". Das „Fremde" des frei handelnden und anrufenden Gottes wird „verständlich, innerlich aufnehmbar . . . nur durch und in der Liebe". Denn „Liebe ‚erkennt' tiefer als Erkenntnis" (STh III, 318). Einen letzten Schritt in der Frage nach der Formalisierbarkeit von Gotteserfahrung bedeutet Rahners Einführung des „übernatürlichen Existentials". Rahner deutet die erwähnte „offene Stelle" des Menschen als seine geheime Wesens-„Mitte", die ihm als sein Innerstes und Tiefstes nur geschenkt werden könne:

„Ist es nicht gerade das Wesen des Menschen, das Unerwartete als das Innerste zu empfangen und das Innerste als Gnade zu haben?" (STh I 338, Anm.) (vgl. Teil III, Kap. 2: „Das Geheimnis des Menschen als übernatürliches Existential").

Das „übernatürliche Existential" ist, wenn es, wie meist, ontisch verstanden wird, die überdeckende Verschleierung der Nichtformalisierbarkeit von Gotteserfahrung; wird es transzendental verstanden, ist es in seinem eigentlich Gemeinten die *Entdeckung* dieser Nichtformalisierbarkeit.

„Denn das „übernatürliche Existential" ist nichts als die Chiffre für die gnadenhaft – aus der ‚Form' der Selbstmitteilung des Logos heraus – erhöhte Transzendentalität des Geistes als Grund-legung einer existentiellen „Logik" für Gotteserfahrung. Das Formgesetz dieser „Logik" besteht in einem „Transzendenzerlebnis", das in einem „jedes Angebbare übersteigenden Sichgenommensein des ganzen Daseins in die Liebe Gottes hinein" gründet (vgl. Teil I, Kap. 4, § 2. „Die Logik der existentiellen Erkenntnis und das Geheimnis").

2.2 Zur „Logik des Unbewältigbaren (Unverfügbaren)"

Die vorgenannte „Logik der existentiellen Erkenntnis" beruht bei Rahner auf philosophischen Überlegungen zu einer transzendentalen Metaphysik der endlichen Erkenntnis, die im folgenden noch näher erläutert werden soll.

Doch sei für den nicht eingeweihten Leser hier durch einen Hinweis einerseits der Zugang zu Rahners Erkenntnismetaphysik erleichtert, andererseits verdeutlicht, daß Rahners philosophischem Ansatz zur Artikulation des Geheimnisses des Menschen eine Intuition zugrunde liegt, die wenigstens teilweise ohne die Kategorien der transzendentalen Geistmetaphysik umrissen werden kann.

Bereits in seinem 1957/58 gehaltenen Seminar über das Geheimnis hatte sich Rahner anhangweise mit dem Problem einer „allgemeinen Logik des Unbewältigbaren" beschäftigt. Darunter verstand er das Phänomen, daß es aufgrund der wesenhaften Beziehung der menschlichen Geistigkeit auf das Geheimnis auch Aussagen (z. B. über das Verhältnis Gott–Mensch) gebe, die nicht logisch eindeutig (richtig-falsch) entschieden („bewältigt") werden können. Später kam Rahner auf diese „allgemeine Logik des Unbewältigbaren" grundsätzlicher zurück, als er – im Anschluß an Überlegungen zu den Ignatianischen Übungen und zur Existentialethik[11] eine Onto-logie der Existenz forderte, welche die Beschreibung der logischen Struktur eines einzelnen, einmaligen, unableitbaren On (= Seiendes) zur Aufgabe haben sollte. So findet man bei ihm eine Reihe von Überlegungen zur Analogie des unum transcendentale, die von der Tatsache ausgehen, daß jeder Mensch als Mensch in einer streng einmaligen Beziehung zum absoluten Geheimnis Gottes steht. Rahner hat diese Denkwege seitdem verlassen, weil sie in dieser Form Ausdruck einer ihm nicht länger genügenden Philosophie sind. Doch von dem Sachverhalt hat er sich nicht entfernt. Vielmehr nimmt er nun dasselbe Problem wieder auf, verwendet teilweise die früheren Begriffe, doch verschiebt ihre genaue Bedeutung. Das läßt sich sehr gut beobachten an einem Beitrag jüngsten Datums über das Beten[12]. Dort stellt Rahner die Frage, ob das Beten dem modernen Menschen noch möglich sei, da dieser doch zutiefst von dem Zweifel befallen ist, ob es etwas Reales und Bedeutsames geben könne außerhalb oder jenseits der wohl bestimmten und geprüften Gegenstände der sog. ‚exakten Wissenschaften'. In seiner Antwort stellt Rahner die absolute Unmöglichkeit einer Totalreflexion des Menschen auf sich selbst (d. h. einer „reditio *completa* in seipsum") heraus, woraus sich die Unhaltbarkeit jedes absoluten, konstruktivistischen Systems ergibt, weil dieses mit dem konstitutiven Widerstand des menschlichen Geistes gegen die Versuche, ihn völlig zu objektivieren, nicht fertig werden kann[13].

In Anwendung auf die Frage nach dem Gebet heißt das:

Implizit, in einem „formalen Vorgriff", weiß der Mensch schon immer um das Ganze seines erkennenden Geistes. „Denken und Freiheit" – also der Geist in der Totalität seines Wesens – lassen sich nicht selbst noch einmal gegenständlich reflektieren oder ‚objektivieren'. Das heißt, die „transzendentale Erfahrung" ist unvermeidlich größer, weiter, mehr als jede gegenständliche und funktionale Erkenntnis der sog. exakten Wissenschaften. „Dieses Plus" macht nach Rahner gerade den „Geheimnischarakter" des menschlichen Daseins aus, und dieser muß folglich ganz anders erfaßt und ausgesagt werden als in den sog. exakten Wissenschaften, „nämlich durch ontologische, sittliche, religiöse Aussagen und Erkenntnisweisen" (ebd. 87)[14]! Erkenntnis selbst, Verantwortung, Liebe sind Wirklichkeiten menschlichen Daseins, die sich nicht zurückführen lassen auf die Daten der Wissenschaften. Sie sind vielmehr, ebenso wie das Gebet, Vollzüge des einen und ganzen *Subjekts* und können so, wie

[11] Vgl. z. B. Das Dynamische in der Kirche (Freiburg 1958) u. a.

[12] *K. Rahner*, Über das Beten, in: GuL 45 (1972) 84–98.

[13] Hiermit eng verbunden ist die philosophische Auswertung z. B. des Theorems des Mathematikers Gödel. Dieses beweist exakt die innere Grenze jedes Formalismus. Jedes formalisierte System enthält einen nicht formalisierbaren „Rest", d. h. enthält wenigstens eine Intuition, die einer Formalisierung widersteht. Vgl. dazu z. B. *W. Rohrer*, Ist der Mensch konstruierbar? (München 1966).

[14] Vgl. auch z. B. *M. Heidegger*, Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über ‚Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie', in: Phänomenologie und Theologie (Frankfurt/M. 1970).

dieses, nicht Gegenstand der Beurteilung von seiten der ‚Weltanschauung' der sog. exakten Wissenschaften sein. Der Mensch ist vielmehr notwendig Geheimnis, weil er ein „Mehr" an Wirklichkeit enthält, das nicht „klar" und „exakt" entsprechend dem cartesischen Wissenschaftsideal faßbar ist, aber gerade so Verstandesklarheit und unterscheidendes Begreifen erst ermöglicht. Verglichen mit wissenschaftlichen Ansprüchen ist der Mensch ein nicht zu ‚bewältigendes' Problem. Dies gilt natürlich erst recht, wenn die Vollzüge der Erkenntnis, Liebe, Verantwortung als unthematische Erfahrungen eines absoluten Woraufhin – Gottes – verstanden werden. –

2.3 Ist Gotteserfahrung mitteilbar?

Die folgenden wenigen Hinweise dürfen nur als Ausblick auf einen Fragebereich verstanden werden, der sich im Anschluß an Rahners Darlegungen immer auftut, in dem er sich auch ständig bewegt, wenn er ihn auch meines Wissens nie thematisch-explizit behandelt. Denn Rahners Versuch, mystische Erfahrungen mit Gott zu formalisieren, d. h. sie einerseits zu generalisieren (als allgemein zugängliche Erfahrungen) und existential auszulegen, sie anderseits durch eben solche Formalisierung sprachlich zu vermitteln, scheitert ja, wie wir gesehen haben, an der letzten Unformalisierbarkeit des Kairos, in dem Gott uns frei begegnet. Sollen also derartige mystische Kairos-Erfahrungen dennoch mitgeteilt werden, müssen sie den Zweifel L. Wittgensteins überwinden, nach dem es keine reine Privatsprache geben kann. Subjektive Empfindungen gleich welcher Art (zu denen dann auch „ungegenständliche Tröstungen", „Bewegung der Geister" u. ä. gehören) sind Einzelerfahrungen, die, weil nicht objektiv-unabhängig und öffentlich überprüfbar, nur privatim erfaßt werden. Demnach kann jemand solche Erfahrungen nicht eigentlich mitteilen (weder anderen noch sich selbst), er kann sie überhaupt nicht sprachlich vermitteln.

In einem kritischen Essay „Can there be a private language?" setzt sich A. J. Ayer[15] mit Wittgenstein auseinander und plädiert am Ende einer Reihe von anregenden Beispielen und Gedankenspielen (Robinson Crusoe) für die Möglichkeit einer bedeutungsvollen Privatsprache mit beschränkter Verstehbarkeit und Verifizierbarkeit durch andere. Ayer weist nach, daß alle angeblich unabhängigen Prüfverfahren, wie Wittgenstein sie fordert, selber auf einer Evidenz beruhen, die nicht selbst wieder beliebig verifizierbar ist: „unless something is recognized, without being referred to a further test, nothing can be tested" (a.a.O. 260). Diese Einsicht gilt nun nach Ayer ebenso für äußere Erfahrungen wie für innere Erfahrungen: beide lassen sich von einem anderen verifizieren oder identifizieren – und lassen damit Übereinstimmung werden –, indem man die Angemessenheit der Reaktionen des anderen (der die Erfahrungen macht) auf äußere oder innere Gegebenheiten bei sich selber feststellt (verifiziert).

Die verifizierende Identifikation von Erfahrungen hat also eine sozusagen vorsprachliche, vorbegriffliche Basis: die ‚Interkommunion' oder ‚Interkommunikation' der Daseinserfahrungen (im weitesten Sinne) des Menschen als sozialen Wesens, das

[15] In Wittgenstein – The Philosophical Investigations. A Collection of Critical Essays, ed. G. Pitcher (New York 1966) 251–266. Vgl. ebd. auch die Essays von Rhees, Cook, Donagan, Kenny und Malcolm.

er ist bis ins Innerste seiner Individualität (ja bis in die Intimität seines Gottesverhältnisses – Höhepunkt und Ermöglichungsgrund zugleich für seine Sozialität). Gewiß, hier sind wir schon mitten in unserer eigenen, erweiternden Interpretation der scharfsinnigen Überlegungen Ayers. Jedenfalls ließe sich von hier aus grundsätzlich rechtfertigen, daß Rahner für die sprachliche Mitteilung seiner Urerfahrungen hermeneutisch an die Selbsterfahrung, die – wenigstens anonym – begnadete Selbsterfahrung sein kann, appelliert als an die letzte Instanz intersubjektiver „Verifikation" (vgl. STh IX, 122 u. a. m., sowie den Schluß des vorigen Abschnitts). Rahners Sprache hat Appellfunktion für die „reductio in mysterium", sie hat darum „mystagogischen" Charakter.

ZWEITES KAPITEL

Einführung in K. Rahners philosophische Anthropologie: Eine transzendentalphilosophische Hermeneutik für theologische Verkündigung heute

Dem Geheimnis des Menschen soll hier in philosophischer Reflexion nachgegangen werden. Es ist ein bedeutender Teil der philosophischen Anthropologie, der hier aufgerollt wird. Und doch steht Rahners philosophische Anthropologie von Anfang an, wie er am Ende seines ersten grundlegenden Werkes „Geist in Welt" gesteht (ähnlich wie etwa bei Thomas von Aquin, den er ja zeitgemäß auslegen möchte) „im Raum eines theologischen Bemühens" (GW² 406). Gleich anschließend erklärt er dieses „theologische Bemühen" näher: es sei das Bemühen, den Menschen zu verstehen „als Ort, in dem Gott sich so zeigt, daß er in seinem Offenbarungswort gehört zu werden vermag" (407).

Dieser wohl nicht auf Anhieb verständliche Satz enthält bereits thetisch Rahners ganzes religionsphilosophisches Programm. Wie aber kann Religionsphilosophie ein „theologisches Bemühen" genannt werden?

Der zitierte Satz vom Menschen als „Ort", in dem Gott als Offenbarungswort hörbar werden kann, will keineswegs den Menschen zum Mittelpunkt der Offenbarungstheologie ‚aufwerten'. Was aber ist dann Rahners Absicht? In „Hörer des Wortes" (HW) – gewissermaßen die Fortsetzung von „Geist in Welt" – erläutert er das genannte „theologische Bemühen" als ein zunächst „fundamentaltheologisches" Anliegen: es gehe darum, das Fundament der Theologie zu legen. Was oder wer ist das Fundament der Theologie? Rahners Antwort: der Mensch selbst – als „Ort", als Adressat des Offenbarungswortes. Das kann man natürlich so nur formulieren unter der Voraussetzung, daß Gott sein Wort bereits gesprochen hat, daß also Gott – und nicht etwa der Mensch – Urheber der Offenbarung ist. Von dieser Voraussetzung aber geht

Rahner ausdrücklich und durchgehend aus (HW² 21 ff., 211 ff.). In welcher Hinsicht kann dann aber der Mensch – bzw. die Anthropologie – noch „Fundament" der Theologie genannt werden?

Nicht in der Weise, daß Rahners philosophische Anthropologie eine „Philosophie der Offenbarung" zu sein beanspruchte[16]; Rahners Ansatz will vielmehr eine Philosophie des *Hörens* der Offenbarung Gottes entwerfen: diese reflektiert auf den Menschen als Hörer solcher Offenbarung, sowie auf die vorgängigen Bedingungen des menschlichen Hörenkönnens auf Offenbarung (vgl. ebd.).

Das Anliegen von Rahners Religionsphilosophie wird wohl am besten deutlich in der Abhebung von der Zielsetzung eines Konkurrenzentwurfs, den sein Verfasser als „Philosophie der Offenbarung" betitelt. Dieses Werk von E. Simons hat nach eigenen Angaben „die transzendentalphilosophische Analyse der Möglichkeit von Offenbarung" zum Zweck (a.a.O. 12). Philosophiegeschichtlich versteht Simons sein Werk als Versuch, in transzendentaler Methode über Kant hinaus im Sinne der Anstöße von Fichte weiterzudenken (ebd., vgl. 65–66). Ausgelöst durch Simons' Buch, erhebt sich die schwere Frage nach der wahren Tragweite transzendental-philosophischer Systematik innerhalb der philosophierenden Theologie[17].

Simons sind in seiner Interpretation von Rahners HW zwar eine ganze Reihe beträchtlicher Fehldeutungen unterlaufen; darauf kann in diesem Zusammenhang jedoch nicht eingegangen werden. Ich wende mich hier nur der Frage zu, wie Simons die Zielsetzung von HW bestimmt, und ob er sie richtig getroffen hat. Simons unterstellt Rahner für HW nämlich den Ehrgeiz, „Offenbarungsverständnis aus dem Selbstverständnis (des Menschen) und dessen Bedingungen zu entwickeln", und zwar so, daß die bereits geschehene, und damit vorauszusetzende Wortoffenbarung Gottes in der menschlichen Geschichte nun „in transzendentalem Fragen einzuholen und zu rechtfertigen" wäre (S. 16). Nun, wer sein Buch kennt, weiß, daß dieses anspruchsvolle Programm mindestens das von Simons selber ist. Rahners Programm für HW wirkt dagegen erheblich bescheidener. Ihm geht es darum, eine Ontologie der potentia oboedientialis als des *Hörens* auf ein möglicherweise – und wenn, dann geschichtlich – ergehendes Gotteswort zu entwerfen (vgl. HW 37). Rahners Fragestellung wird aus seinem Grundriß von HW, dem Salzburger Vortrag „Religionsphilosophie und Theologie"[18] womöglich noch klarer. Seine Religionsphilosophie wolle, so sagt er, im Grunde nichts anderes entwerfen als „eine Ontologie des menschlichen Wesens als jenes Seienden, das eine freie Offenbarung des weltüberlegenen Gottes *hören kann und muß, also* eine Ontologie der potentia oboedientialis für Offenbarung" (a.a.O. 24; Hervorhebung von mir). Ähnlich heißt es ein Stück weiter, die Religionsphilosophie habe den Menschen so zu begreifen, „daß sie ihn in die Haltung eines nach einer *möglicherweise* ergehenden Offenbarung Ausschau Haltenden versetzt" (S. 25). Dieses Ausschau-Halten will Rahner jedoch nicht als eine periphere Angelegenheit aufgefaßt haben, eine, die der Mensch unter anderem auch noch treibt, sondern so, „daß zur *Wesens*konstitution des Menschen eine *positive* Aufgeschlossenheit für eine *möglicherweise* ergehende Offenbarung gehört" (ebd., Hervorhebung von mir). Gegenüber Mißverständnissen seiner Absichten betonte Rahner schon damals:

„Wie ein in der Geschichte gesprochenes menschliches Wort *als* Wort *Gottes* erkannt werden könne, das ist eine Frage der Fundamentaltheologie, die uns hier nicht näher beschäftigen kann" (31).

Es ist entscheidend wichtig, die begrenzte Zielsetzung, die Rahner bei der Abfassung seines Entwurfs zu einer transzendentalen Anthropologie leitete, genau ins Auge zu fassen. Rahner geht es wesentlich um die wesenhafte *Offenheit* – und um die Strukturen dieser Offenheit – des Menschen für Offenbarung überhaupt, d. h. für ein von Gott möglicherweise an ihn ergehendes und über ihn verfügendes Wort. *Nicht* aber – mindestens nicht in erster Linie – geht es ihm um die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von *Offenbarung* Gottes (oder „des Absoluten") im Subjekt selbst, d. h. um die Frage, was – biblisch gesehen – Offenbarung Gottes und Offenbarungsempfang sind, und was die natürlichen, apriorischen Voraussetzungen *von* (nicht: für) Offenbarung im menschlichen Subjekt sind. Die Offenheit dafür ist nur eine ihrer Voraussetzungen, durchaus (wenn auch nicht völlig!) sich deckend mit der konstitutionellen Offenheit des Ich für das Du – was Simons' Anliegen ist.

Rahners Anliegen aber – wie sich im Laufe der Zeit immer deutlicher zeigt – ist die Herausarbeitung der Tatsache, daß der Mensch – aufgrund dieser Offenheit – sich selber ein Geheimnis ist, weil er eben vom Wesen her offen ist für die Verfügung durch das Gott-Geheimnis. So erstellt HW im Letzten die philosophische Grundlegung des Kerns der ignatianischen Übungen: der Indifferenz und der Unterscheidung der Geister, insofern diese „das Heraushörenkönnen des einmaligen Rufes Gottes an den einmal Einzelnen als solchen aus dem vielstimmigen Durcheinander der verschiedenen den Menschen bedrängenden Antriebe, der ‚Geister'" ist[19].

Bleibt noch Simons' Verdacht, daß Rahner für HW einen primitiven Offenbarungsbegriff (verbal-satzhafter Art) voraussetzte. Nun, wenn man zur Interpretation von HW nach dem authentischen ‚Sitz im Leben' dieses Werkes forscht, gewahrt man, daß Rahner ihn ausdrücklich nennt: HW will Antwort geben auf die bekannte Lessingsche Schwierigkeit, die, nach Rahner, fortwirkt bis hin zu der Skepsis des modernen Menschen, der dem naturwissenschaftlichen Evidenzideal den Vorzug gibt vor dem Anspruch einer geschichtlichen Begründung seines Daseins (vgl. HW 36 f.). Lessings Ablehnung einer Vermittlung ‚notwendiger' Wahrheiten durch geschichtlich-zufällige Fakten entspricht formal genau der Überzeugung Hume's von der Nichtbegründbarkeit notwendiger Gesetze auf dem Grund empirischer Daten. Deswegen zieht Rahner für die Ausarbeitung seiner Antwort auf den Lessingschen Einwand die von Kant entdeckte transzendentale Denkmethode heran. Diese transzendentale Begründung der menschlichen Offenheit für Offenbarung, d. h. – gegen

[16] Gegen *E. Simons*, Philosophie der Offenbarung – in Auseinandersetzung mit ‚Hörer des Wortes' von K. Rahner (Stuttgart 1966).

[17] Simons' Buch hat denn auch von Rezensenten, die in Rahners Denken bewandert sind, kritische Würdigungen erfahren: am eingehendsten und kritischsten wohl von *L. B. Puntel*, in: Phil. Jb. 76 (1968/69) 203–211, dann von *P. Eicher*, in: Freiburger Zeitschr. f. Phil. u. Theol. (82) 1968, 42–52, sowie von *E. Kunz*, in: Theol. u. Phil. (43) 1968, 435–439.

[18] Vgl. *G. Baumgartner* (Hrsg.), Die 7. Salzburger Hochschulwochen (Salzburg 1937) 24–32, hier: S. 24.

[19] Vgl. Der Einzelne in der Kirche, in: Gefahren im heutigen Katholizismus (Einsiedeln 1950) 21–22.

Lessing – für eine historisch erscheinende, notwendige Heilswahrheit von Gott her, erfordert für Rahner die folgenden Denkschritte:

1. die apriorische Verankerung der *Notwendigkeit* im hörenden Subjekt;
2. die Überschreitung der Eingeschlossenheit (oder des Scheins der E.) des endlichen Subjekts in sich selbst durch den Aufweis der Gründung dieser apriorischen Notwendigkeit im notwendigen An-sich-sein Gottes, d. h. durch den Aufweis der notwendigen, weil konstitutiven Verwiesenheit des Menschen auf Gott („Transzendenz des Geistes");
3. den Erweis der Bezogenheit des menschlichen Geistes auf die gegenständlich-faktische Welt („Geist in Welt") zur Hinnahme von Erkenntnis überhaupt;
4. den Erweis des An-sich-seins der Welt (Freilegung des transzendentalen Aprioris der Verwiesenheit auf Gott durch Analyse des erkennenden In-der-Welt-seins – hier sowohl Maréchal als auch Heidegger verpflichtet);
5. Folgerung: den Erweis der Möglichkeit der geschichtlich-welthaften Erscheinung der notwendigen Wahrheit Gottes;
6. die Klärung der Notwendigkeit: nicht nur formallogische noch rein ontologische, sondern existentielle Notwendigkeit, d. h. Aufweis der Letztbegründung menschlicher Existenz in Gott, genauer: in der Freiheit Gottes (davon abhängig: letztes Selbstverstehen und Selbstübernahme des Menschen). Daher transzendentaler Aufweis Gottes als des *Geheimnis*grundes des Menschen.

Den erwähnten philosophiegeschichtlichen ‚Sitz im Leben' von HW vor Augen, kann man nicht mehr behaupten (wie Simons), HW sei das erste Werk, welches das Generalthema „Offenbarung transzendental zu verstehen und zu begründen versucht" (Simons, a.a.O. 16). Zutreffend ist vielmehr, daß HW – gewiß mit transzendentaler Methode – zu zeigen versucht, daß jeder Mensch notwendig so in der Welt und zugleich vor dem freien Gott steht, daß er die einem freien Entschluß entspringende Offenbarungstat Gottes, die für den Menschen eo ipso notwendigen, d. h. existenzbegründenden Charakter hat, als ein historisches Faktum entgegennehmen müsse; daß m. a. W. das Geheimnis, das der Mensch sich selber ist aufgrund der Verankerung seiner Existenz in der Freiheit Gottes, wenn es durch göttliche Offenbarung erhellt wird, zugleich als historisches, d. h. unableitbares Faktum auf den Menschen selber zukommt.

Von Simons' Standpunkt aus wird man einwenden, diese, Rahner vorgegebene Problemsituation ändere nichts an der Feststellung, daß Rahner eben damit zwangsläufig einem faktizistischen Offenbarungsbegriff zum Opfer gefallen sei, wie er noch zu Zeiten der Aufklärung (Lessing) geläufig war. Doch dürfte dieser Einwand nur teilweise zutreffen. Auch wo Simons' Kritik von einem anderen philosophischen Ansatz aus systematisch berechtigt erscheinen könnte, trägt sie zur Interpretation von HW nichts Nennenswertes bei.

In einer aufschlußreichen Studie „Eine falsche Interpretationstradition von K. Rahners ‚Hörer des Wortes'?"[20] hat T. Mannermaa anhand von meist unveröffentlichten Texten, die teils vor, teils in die Entstehungszeit von HW fallen, nachgewiesen, daß Rahner schon damals einen personalen Offenbarungsbegriff kannte: das Wort als konstitutives Zeichen der personalen Selbsterschließung Gottes. Allerdings hat Mannermaas Studie nur begrenzten Wert, insofern sie (gegen Metz, Simons,

[20] In: ZkTh 92 (1970) 204–209.

Gerken) lediglich zu zeigen vermag, daß Rahner in seiner ursprünglichen Intuition weiter und tiefer ist, als seine früheste philosophische Explikation vermuten lassen konnte. Im Lauf der weiteren Versuche der Artikulation und Anwendung seiner spirituellen Grundintuition ließ sich dann die vorhin genannte, gewollte Selbstbeschränkung von HW (ebd. 31) nicht mehr aufrechterhalten. Für Einzelheiten sei hier auf Teil III dieser Arbeit verwiesen, wo im 2. Kapitel die Entwicklung des Verhältnisses von Theologie zu Philosophie bei Rahner untersucht wird. Vorgreifend kann gesagt werden: das konsequente Weiterdenken der Implikationen von HW führte zu der Einsicht: Gott als der „freie Unbekannte"[21] ist in solchem Maße daseins-, ja personbegründend[22] für den Menschen, daß eine freie Offenbarung dieses geheimnisvollen Gottes dem Menschengeist nicht bloß ein weiteres Objekt gegenständlichen Inhalts vor Augen führen kann, sondern (wenn man die Transzendenz des Geistes auf das Absolute richtig verstanden hat) grundlegend und in einem die erkennende und wollende Grunddynamik des Geistes übergegenständlich erhellt und ‚auflichtet': Offenbarung darf also nach Rahners Ansatz nie bloß eine Äußerung von gegenständlichem Inhalt bedeuten, sondern viel tiefer eine grundlegende Änderung im Verhältnis des absoluten, personalen Mysterium zum endlichen Geiste, welche das Verhältnis als Ganzes betrifft und verändert! Die Kenntnis der 1939 (also in die Entstehungszeit von HW fallenden) Abhandlung „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade"[23] genügt, um zu gewahren, daß Rahner diesen Zusammenhang schon in jener Zeit zu sehen begann.

Man vergleiche hier auch den Exkurs über Rahners Verhältnis zum „dialogischen Prinzip[24].

Wir haben so gesehen: Rahners „theologisches Bemühen" mit philosophischen Mitteln will verstanden sein als Grund-legung der Theologie durch philosophische Anthropologie. Denn weil die Offenbarung Gottes zum Menschen *durch* den Menschen kommt, muß ja die grundsätzliche Frage entstehen: wie kann der Mensch, als Mensch, vermittelnder Grund („potentia oboedientialis") für die Ankunft und das Vernehmen der Offenbarung sein?

Wieso kann der Mensch überhaupt Subjekt, Adressat, Hörer eines göttlichen Offenbarungswortes werden? Schärfer gefragt: Wenn Gott ‚aus sich herausgeht' („sich entäußert"), warum wird gerade der Mensch, und warum unausweichlich der Mensch zum „Hörer" und Empfänger einer solchen Selbsterschließung Gottes? Warum hört der Mensch ein von Gott her ergehendes Wort, und warum muß er es hören?

[21] Interessanterweise bezeichnet Simons gerade dieses Kapitel als „eines der dunkelsten" von HW überhaupt (a. a. O. 20).

[22] Vgl. B. Welte, „homoousios hemin". Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, Bd. III Chalkedon heute (Würzburg 1954). Wiederabgedruckt in: *B. Welte*, Auf der Spur des Ewigen (a. a. O.).

[23] Jetzt in: STh I (Einsiedeln-Zürich-Köln 1954) 347–375.

[24] Vgl. den Beitrag, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: STh VI, 287 f.

Die auf seiten des Menschen zu suchenden strukturellen Erfordernisse („Bedingungen der Möglichkeit") für einen Offenbarungsempfang skizziert Rahner bereits in „Geist in Welt" wie folgt:

„Damit wir horchen können, ob Gott spreche, müssen wir wissen, daß er *ist;* damit seine Rede nicht einen schon Wissenden treffe, muß er uns *verborgen* sein; damit er zu Menschen spreche, muß sein Wort uns dort treffen, wo wir immer schon sind, an irdischem *Ort*, in irdischer *Stunde*" (407; Hervorh. von mir).

Damit also der Mensch ein Wort Gottes hören kann, muß er Gottes Existenz gegenwärtig haben: „daß er ist". Damit er die Offenbarung als für ihn bedeutsam, d. h. als Aufnahme oder Herstellung einer besonderen Beziehung Gottes zum Menschen erfassen kann, muß in der Selbsterkenntnis des Menschen eine – wenn auch andersartige – Beziehung zu Gott vorgängig schon enthalten sein.

M. a. W.: der Mensch muß sich als wesenhaft – d. h. unausweichlich – vor Gott stehend erfassen können (vgl. Hörer des Wortes, 105–116).

Gleichzeitig muß – soll eine Offenbarung nicht überflüssig sein – in dieser Grundbeziehung Gott dem Menschen doch wesenhaft „verborgen", geheimnisvoll sein; sein Inneres muß dem Zugriff, dem Be-griff des Menschen entrückt sein. Rahner nennt Gott in diesem Zusammenhang ein „mysterium imperscrutabile", ein undurchdringliches Geheimnis (HW 115).

„Ist der Mensch so verstanden, kann er horchen, ob Gott nicht etwa spreche, weil er weiß, daß Gott ist; kann Gott reden, weil er der Unbekannte ist" (GW, a.a.O.).

Die Verborgenheit Gottes im voraus zu aller Offenbarung bedeutet für den Menschen konkret, daß er das Wort, die Offenbarung Gottes nicht verfügen noch erzwingen kann, sondern das Reden *oder* Schweigen Gottes für möglich halten muß. Diese Einsicht in das prinzipielle Stehen des Menschen vor Gott erbringt u. a. die Erkenntnis, daß Gottes Verborgenheit und Unverfügbarkeit für den Menschen in diesem Menschen selbst einen Raum des Geheimnisses, d. h. geheimnisvoller Unverfügbarkeit, offenhält: insofern, als für eine mögliche Offenbarung Gottes „noch ein Raum in der Erkenntnis des Menschen vorhanden ist" (HW 115), den per definitionem der Mensch nicht eigenmächtig besetzen oder auffüllen kann. Demnach muß der Mensch mit einem eventuellen Handeln Gottes an ihm rechnen „über jene Tat hinaus . . . , die in der freien Setzung des endlichen Geistes schon geschah" (Religionsphilosophie und Theologie, 28). So ist der Mensch vom Wesen her immer schon Horcher auf eine mögliche Offenbarung Gottes, „da er *in der absoluten Weite seiner Geistigkeit* vor dem *Geheimnis* der personalen *Freiheit Gottes* steht und darum seine existentielle Haltung diesem Gott gegenüber stets unter dem Vorbehalt dieser freien Verfügung Gottes auszurichten hat" (ebd.

28–29; Hervorh. von mir). In welchem Maße dies der Fall ist, wird noch näher zu bedenken sein. Zuvor müssen wir Klarheit darüber gewinnen, in welcher Tiefe oder Radikalität die Beziehung des Menschen oder seine Verwiesenheit auf das Geheimnis GOTT in des Menschen Wesen eingeschrieben ist.

Warum genügt es nicht zu wissen, daß es Gottes Offenbarung gibt, daß sie sich an alle Menschen wendet und ihre Heilsbedeutsamkeit in sich selber trägt? Warum muß – einmal abgesehen vom Einwand Lessings – diese Heilsbedeutsamkeit erst rückschlußweise, d. h. durch Reflexion auf den Menschen, als möglich noch philosophisch untermauert werden (vorausgesetzt, daß das überhaupt möglich ist)? Müßte darum der Theologe seine ganze Aufmerksamkeit nicht eher Gott zuwenden, so wie er sich in seiner Offenbarung erschließt, statt dem Menschen?

Rahner erwidert auf diesen Einwand, daß er als Theologe versuchen müsse, sich dem Anspruch des neuzeitlichen Menschen zu stellen, dem Anspruch nämlich, ein neues Selbstbewußtsein oder Selbstverständnis zu haben. Dieses neue Selbstverständnis des Menschen habe sich zunächst „in der Philosophie artikuliert", und zwar vor allem in der „transzendental-anthropologischen Wende seit Descartes, Kant und über den deutschen Idealismus bis in die heutige Existenz(ial)-philosophie" (MySal II, 414)[25]. In schon stereotypen Wendungen definiert Rahner so „die epochale Situation von heute", hinter welche die heutige Theologie und Glaubensverkündung nicht zurück könne.

Der neuzeitliche Mensch erfährt sich nicht mehr als Glied, eingebettet in den Kosmos der Natur und der Dinge, als Stück oder Teil eines Ganzen; vielmehr setzt er sich als Subjekt ab vom Kosmos als einem Objekt im Ganzen, über das er schon als einzelner erkennend, wollend und handelnd verfügt und hinausgreift. Im dem Maße es dem Menschen gelingt, der Welt seine eigene Prägung aufzudrücken, werden für ihn Welt und Weltgeschehen gott-leer und gott-los. Gott selbst rückt für sein Bewußtsein in eine ungreif-

[25] Vgl. Diss. (a. a. O.) Teil III „Der Weg zur anthropologischen Wende in der Frage nach Gott", 187–322, sowie diese Untersuchung Teil III Kap. 1 „Beobachtungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie in K. Rahners Denkentwicklung". Beiläufig sei hier bemerkt, daß Rahners geistesgeschichtliche Konstruktion der Herkunft der „Wende zum Subjekt" die Zusammenhänge wohl zu sehr vereinfacht. Die neuzeitliche „Wende zum Subjekt" ist wohl weniger direkt Folge der rationalistischen Entnuminisierung des antiken, hierophanen Kosmos als vielmehr theologisch bedingte Folge des nominalistischen Zerfalls des mittelalterlichen Kosmos mit seiner auf der analogia entis gründenden, natürlichen Gotteserkenntnis. Hier liegen die Voraussetzungen für die neuzeitliche Kluft zwischen Subjekt und Objekt, die dann Descartes und Kant für ihre Nachfolger schier unüberbrückbar vertieft haben. – Jedenfalls hat diese „Wende zum Subjekt" für Rahner zur Folge, daß das Geheimnis Gottes jetzt aus des Menschen eigenem Wesen hervorbricht (vgl. STh VI, 26).

bare Ferne. Schon die ersten Erfolge der Naturwissenschaft haben ja in Kant das Bewußtsein reifen lassen, daß es der Mensch sei – sein Geist –, welcher der Natur und Welt ihre Gesetze vorschreibe. Kant wollte denn auch dartun, daß aus der Welt und mit den Mitteln der Welterkenntnis Gott nicht zu beweisen sei. Allerdings war Kants Absicht in bezug auf Gott ja keine negative, sondern eine positive: er wollte für den Glauben „Platz" schaffen.

In der Folge stellt sich daher für den Gedanken an eine mögliche Offenbarung die Frage, wo denn der „Ort" für die Erscheinung, die Epiphanie Gottes zu suchen sei, wenn nicht ‚draußen' in Natur und Welt; wenn schon die „vestigia Dei" in der Naturwelt ausgelöscht zu sein schienen, ob sie dann nicht im Menschen selbst, imHorizont seines auf das Absolute zielenden Geistvollzuges zu finden wären. Eine solche Entdeckung wäre dann zugleich die Entdeckung einer wesensnotwendigen Offenheit des Menschen auf einen sich möglicherweise offenbarenden Gott hin.

Es erscheint daher nicht abwegig, dem genannten neuzeitlichen, subjektbezogenen Daseinsverständnis wesentliche Bedeutung für das Verhältnis des heutigen Menschen zu Gott und Offenbarung beizumessen. Oder vorsichtiger formuliert: wenn man dieses neuzeitliche Daseinsverständnis voraussetzt, sieht man sich in der Lage, den hauptsächlichen Glaubensschwierigkeiten unserer Zeit hermeneutisch zu begegnen: dem an das Offenbarungsgut herangetragenen Mythologieverdacht, sowie den geheimen Vorbehalten – auch unter nominell Gläubigen – gegenüber formulierten Glaubenstraditionen.

„Ohne eine Ontologie des transzendentalen[26] Subjekts", so erklärt Rahner, bleibe „die Theologie überhaupt in einer vor-theologischen Bildhaftigkeit stecken" (MySal II, 413; vgl. STh VIII, 54).

[26] „Eine *transzendentale Fragestellung* fragt in der Weise nach etwas, daß nach den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis oder Tun im Subjekt selbst gefragt wird" (STh VIII, 44).

Eine noch viel deutlichere Vorstellung von der persönlichen Eigenart Rahners und von seinem Verständnis transzendentaler Fragestellung vermittelt Rahner einmal gleichsam nebenbei wie folgt:

„Wir müssen uns gleichsam entschlossen auf den Boden der Schwierigkeit selber stellen, müssen sie mutig anpacken, ihr ins Auge sehen, ihre Wahrheit erkennen und von dort her uns deutlich werden lassen, warum" – und nun folgen die jeweils miteinander zu vermittelnden Aspekte – „gerade von daher kommen ...". Dann wird der Grundsatz genannt: „Es ist überhaupt so, daß das Letzte des Menschen immer und überall dasein, alles einzelne, alles Kleine und Große durchwalten muß und dennoch eben selber hervorkommen, sich gleichsam inkarnieren, sich objektivieren muß."

Zugleich wird das Geheimnis des Menschen als innere Grenze transzendentalen Fragens und Denkens betont: „Der Mensch ist der, der zwar immer mehr weiß, als er in Worten sagen kann, und doch eben das Unsagbare in stammelnden Worten auszusagen versuchen muß" (vgl. „Chancen des Glaubens" [Freiburg 1971] 80 f.).

Vor-theologisch heißt: man nimmt das Bild für die Sache, für die Aussage selbst, statt als zeitgebundenes Vehikel für die Aussage.

Der heutige Mensch ist immer dann geneigt, die Glaubwürdigkeit eines Glaubensinhaltes anzuzweifeln, wenn er dessen Notwendigkeit nicht erkennen kann. Die Notwendigkeit eines Glaubensinhaltes erkennen: damit ist nicht ein rationalistisches Durchschauen gemeint, vielmehr die Erfahrung einer unabweislichen oder unentrinnbaren Resonanz im Menschen, die Erfahrung eines notwendigen, innerlichen In-Beziehung-Stehens zur Glaubensaussage, das Bewußtsein des existentiellen Betroffenseins, anstelle des gleichgültig lassenden Gefühls letzter Fremdartigkeit solcher Offenbarung für die menschliche Selbsterfahrung. Die Notwendigkeit eines Glaubensinhaltes wird in dem Maße erkannt und selber glaubwürdig, als er mit der unabweisbaren Gesamttendenz des menschlichen Daseins (mit dem „desiderium naturale") als übereinstimmend erfahren wird. Einer auf Verkündigung abzielenden Theologie muß es also heute darauf ankommen,

„eine gegenseitige innere Entsprechung zwischen menschlichem Selbstverständnis (Heilsempfänglichkeit) und der ihm zugesprochene Offenbarungswirklichkeit deutlich zu machen" (MySal II, 406; vgl. 409; STh VIII, 46–49, 51 ff. u. a.).

Es ist wohl von selbst deutlich, daß dieser hermeneutische Ansatz zugleich eine Antwort auf den Lessingschen Einwand sein will[27].

Das „theologische Bemühen" Rahners taucht also nachweislich von Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit an (auch und gerade der philosophischen) und dann passim immer wieder auf. In Teil I dieser Arbeit haben wir das ignatianische Urmotiv dieses „theologischen Bemühens", auch in der Philosophie, kennengelernt; es scheint auch das Leitmotiv für die transzendentalanthropologische Wende seiner Philosophie und Theologie zu sein.

Das in der letzten Wurzel spirituell zu deutende, hermeneutische Anliegen soll uns daher auch als leitendes Prinzip für die erhellende Analyse seiner philosophischen Anthropologie dienen: der Mensch als Geheimnis.

[27] Zu der in diesem Lösungsversuch enthaltenen Gefahr einer ‚anthropologischen Reduktion' vgl. die kritische Rückfrage im vorhergehenden Kapitel!

DRITTES KAPITEL

Der erkennende Mensch als Vorgriff auf das Geheimnis

Die vorangegangenen Darlegungen haben Rahners These zur anthropologischen Grundlegung des Geheimnisses bereits anklingen lassen:

„Damit wir horchen können, ob Gott spreche, müssen wir wissen, daß er ist; damit seine Rede nicht einen schon Wissenden treffe, muß er uns verborgen sein" (GW 407).

Diese These wird von Rahner zunächst im Sinne einer „Erkenntnismetaphysik" ausgeführt und begründet: vgl. dazu die Einleitung zu „Geist in Welt" (11–17).

Rahner bemerkt dazu, daß es – trotz „mancher kantisch klingenden Formulierungen" – „dem Buch nicht um Erkenntniskritik, sondern um Erkenntnismetaphysik geht und daß es sich darum im Gegensatz zu Kant immer um einen noetischen Hylemorphismus handelt, dem im Sinn einer durchgängigen Seinsbestimmtheit des Erkennens ein *ontologischer* Hylemorphismus im Gegenständlichen entspricht" (ebd. 14). Diese ausdrückliche Zielsetzung Rahners – die von manchen Kritikern übersehen wird – muß für das Folgende immer im Auge behalten werden.

Diese Erkenntnismetaphysik will zunächst deutlich machen, inwiefern der menschliche Geist, um überhaupt erkennend bei sich zu sein, immer schon und wesenhaft auf ein transzendentes Absolutes als auf seine unbedingte Voraussetzung verwiesen ist. Der Versuch, dieses immer schon angezielte Absolute näher zu bestimmen, wird dann nahelegen, es das „absolute und doch selbstverständliche Geheimnis" (STh IV, 154) zu nennen. Besonders aufschlußreich sind vorab die Kapitel „Abstractio" (GW 129–242) und „Die Möglichkeit der Metaphysik auf dem Boden der imaginatio" (ebd. 387–407), welch letzteres übrigens eine Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse von „Geist in Welt" darstellt. Diese Auswahl verrät schon, daß wir uns mit GW nicht in allen Perspektiven und Einzelheiten befassen werden, sondern nur, soweit unser Thema es erfordert[28]. In GW geht es grundsätzlich um die

[28] Die Abstraktionslehre, so wie sie von Rahner in GW vertreten wird, ist bekannt und kann als solche darum für das laufende Kapitel vorausgesetzt werden. Ich ziehe hier eine etwas freiere, d. h. sinngemäße Interpretation vor, um vor allem diejenigen Teile schärfer herauszuarbeiten, die unser Thema ausmachen: das Geheimnis des Menschen und seine erkenntnismetaphysischen Grundlagen. Daher ist die Auswahl der Textzitate relativ spärlich gehalten und sind manche Darlegungen hier nicht eigens im Rahmen des Rahnerschen Werkes situiert – eben weil es hier weniger um eine informative Darstellung als um eine Auswertung von Rahners philosophischem Ansatz geht. Die Lektüre des Kapitels „Abstraktion" in „Geist und Welt" darf hier also füglich vorausgesetzt werden. Für alle Fragen der

Eigenart von „metaphysischer" oder Gotteserkenntnis, – Eigenart, soweit diese, ideengeschichtlich bedingt, die subjektiven Möglichkeitsbedingungen der Welterkenntnis erörtert und fragt, ob und wieweit innerhalb ihrer ein Verhältnis des Menschen zu Gott (zu einer absoluten Transzendenz) gedacht werden könne und müsse.

Hierzu wendet sich Rahner zuvorderst dem Wesen der *Abstraktion* zu. Die Abstraktion ist das entscheidende Moment innerhalb des menschlichen Erkenntnisvorgangs, wo der Geist von der ‚bewußtlosen' Hingegebenheit an die Welt, in der Sinnlichkeit, auf sich selbst zurückkommt und bei *sich* ist: als Subjekt, indem er die Welt – durch das erkannte Ob-jekt – sich gegenüberstellt und von sich absetzt[29].

Rahner beschreibt nun – im Anschluß an Maréchal – die Eigenart der Abstraktion. In ihr enthüllt sich Zug um Zug die Eigenart unseres Geistes. Die erste und grundlegende Stufe der Abstraktion ist der Allgemeinbegriff („konkretisierende Synthesis"). Allgemeinbegriff darf hier nicht im vulgären Verstand genommen werden (als etwas, das ‚auf alles und nichts paßt'), sondern muß in seiner Bedeutung für die Ermöglichung gegen-ständlicher Erkenntnis verstanden werden. Der Allgemeinbegriff ist ein Bewußtseinsinhalt des Geistes, der, gerade weil er auf seiten des sich selbst wissenden Geistes steht, von vielen ‚Subjekten' (Trägern) aussagbar ist. Wie schon bei Aristoteles, ist es für die abstrahierende Tätigkeit des Geistes kennzeichnend, daß er den Gehalt eines Dinges aus seiner Verklammerung in das reine Diesda (das bloße, negativ Individuelle) heraus-löst. Die Lösung des Gehaltes, der „Form", aus *einem* Diesda bedeutet aber deren grundsätzliche Lösbarkeit und so, in einem für das Bewußtsein wie für das Gewußte, ihre *allgemeine* Aussagbarkeit von vielen concreta. Die intuitive Kraft des Geistes erweist

Einführung in Rahners Philosophie sei auf das im ganzen ausgezeichnete Werk von P. Eicher verwiesen: Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Fribourg 1970). Vgl dazu meine Rez. in: ThuPh 48 (1973) 423 ff.

Eine direkte ideengeschichtliche Einordnung und kritische Konfrontation der Ausführungen mit den anderen Vertretern der Transzendentalphilosophie hätte die Lesbarkeit dieses Kapitels übermäßig beeinträchtigt. Diese Konfrontation – soweit für unseren Zusammenhang von Bedeutung – bildet daher, von wenigen Ausnahmen abgesehen, Gegenstand einer eigenen Untersuchung, die in dem für die vorliegende Veröffentlichung wegfallenden Teil III unserer Dissertation vorliegt.

[29] Diese emphatische Betonung und Interpretation des Erkennens als Bei-sich-seins ist der Antike, Aristoteles und wohl auch Thomas von Aquin noch fremd. Das erkennende Bewußtsein wurde als Spiegelung des Seins des Kosmos aufgefaßt. So stand auch der Mensch selbst als sinnlich-geistiges Wesen innerhalb des Kosmos, den er erkannte. Das subjektbezogene Sichabsetzen des Erkennenden kommt erst mit Descartes, Kant und dem Deutschen Idealismus. Hegel stellt dem Bei-sich-sein des Geistes das Außer-sich-sein der Materie und der Sinnlichkeit gegenüber. Vgl. auch bei *Eicher*, a. a. O. §§ 2–7, 13–19.

sich durch die abstrahierende Tätigkeit als unfixierbar, als dem bloßen Diesda überlegen, als fähig, das in den Gegebenheiten über das factum brutum hinaus Enthaltene wahrzunehmen.

Trotzdem bleibt der erkennende Geist in eigentümlich dialektischer Weise zurückgebunden an das Konkrete, so sehr, daß er etwas Nicht-Konkretes sich nicht mehr vor-stellen (wenn auch *denken)* kann; so sehr, daß er auch seine Allgemeinbegriffe wieder verdinglicht zur „Synthesis eines Allgemeinen und eines Subjekts". Jeder Begriff, auch der allgemeinste, „bezieht sich noch als solcher auf ein Dieses (‚die Art von diesem')", verweist auf einen Träger, von dem er herkam, und auf einen möglichen Träger, auf den er beziehbar, von dem er aussagbar ist. Abstraktion bedeutet also keineswegs Verflüchtigung alles Konkreten als solchen; die Hinbeziehung des Abstrakten – und damit der Geistestätigkeit selbst – auf dieses (die „conversio ad phantasma") enthüllt sich vielmehr schon hier als unaufhebbare Komponente der Erkenntnisstruktur unseres Geistes.

Das Urteil („affirmative Synthesis")[30] aber erscheint demgegenüber lediglich als die tatsächlich vollzogene Synthesis von Subjekt (Träger) und Prädikat (Washeit), bzw. als Hinbeziehung von zwei oder mehreren Washeiten auf ein einzelnes Diesda (Subjekt). Im Urteil kommt wirkliches, gegenständliches Erkennen voll zu sich. Die Charakterisierung des Urteils als „wahr" oder „falsch" enthüllt dabei ein weiteres Strukturmoment des Erkennens: seine Bezogenheit auf das An-sich, die Gewißheit des Bewußtseins vom

[30] Vgl. dazu auch *H. Krings,* Transzendentale Logik (München 1964) 310 ff.

[31] Das ist mithin auch der Ansatzpunkt für die Ableitung der Gewißheit der Existenz der Welt, um die wir notwendigerweise so ursprünglich wissen wie um uns selbst: vgl. E. Coreth, Metaphysik (Innsbruck 1961) 329–334. Der Kritik *H. Verweyens* (a. a. O. 194f.) an Rahners Erkenntnismetaphysik entgehen doch wohl die tieferen Intuitionen Rahners. Verweyen deutet den „Vorgriff" als relative Überspringung des sinnlich Gegebenen. Er weist nach, daß der neuzeitliche Anfang bei der „Frage" nur möglich ist auf dem Grund einer Bezogenheit auf absolute Wahrheit, eine Bezogenheit, die Verweyen als Urerfahrung einer „exemplarischen Identität" eben dieses Absoluten mit dem Seienden interpretiert. Diese Urerfahrung sei bekannt als das „Staunen". Erst das Schwinden der jeweiligen Aktualität jener „exemplarischen Identität" ermögliche das Entstehen von Frage, Zweifel, Urteil auf der Basis dessen, was Rahner „conversio ad phantasma" nennt. Dabei plädiert Verweyen für die größere Authentizität der dichterischen Intuition und Sprache vor begrifflich-analytischem Denken. Zu Verweyens Kritik wäre zu bemerken, daß auch er den Schwerpunkt transzendentalen Denkens bei Rahner zuwenig in Rechnung stellt. Rahners Ansatz kann als eine Art *transzendentale* ‚Logik' für Akte wie Staunen, Zweifel usw. aufgefaßt werden. Verweyen betont mit Recht das existentielle Moment jener Urerfahrung. Er übersieht aber – und dies ist der Unterschied der phänomenologischen zur erkenntnismetaphysischen Sehweise –, daß das „Staunen" in menschlichen „Urworten" bewußt werden und sich aussagen muß. Damit aber rühren wir bereits an die mystische Wurzel von Rahners anthropologischem Ansatz, wo er den Menschen als „Priester und Dichter" zugleich auffaßt und dessen kindliches Staunen thematisiert (vgl. STh III, 345–375; VII, 313–329). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Verweyen findet sich in meiner Diss. a. a. O. 277–299.

Anders-sein des Gewußten als es selbst[31]. Wahrheit ist nicht einfach die Hinbeziehung eines Bewußtseinsinhaltes auf ein gleichgültiges Etwas, sondern die unterscheidende und einende Durchdringung eines Ansich durch die intuitive Gewahrung des Geistes.

H. Holz[32], der schon in der Lehre Maréchals einen erkenntnismetaphysischen und einen erkenntniskritischen Aspekt der Gegenstandserkenntnis unterscheiden möchte, kehrt hervor, wie schon Maréchal für den Gegenstand im Bewußtsein dessen Ansichsein abgeleitet hat. Und zwar geht Maréchal davon aus, daß schon das eine Glied der Erkenntnisbeziehung ein Ansichsein darstellt: es ist Akt (Aktualität), Selbstvollzug des Erkennenden. Nun faßt aber Maréchal die species, die Erkenntnisform als *Ziel* eines Strebens, nämlich des Erkenntnisvollzugs selbst auf. Ein solches natürliches Erkenntnisstreben könne aber nicht auf eine vom Ansichsein völlig losgelöste Chimäre gehen. Das sei der Grund, weshalb das Ziel, im Unterschied zur bloßen Form, nicht als pures Phänomen gedacht werden könne, dem kein Ansichsein zukomme[33]. Das Ansichsein der Erkenntnisform[34] bekunde sich vielmehr durch einen „unmittelbaren logischen Rückschlag"[35] – was Fichte den „Anstoß" nannte –, und so kann Maréchal formulieren:

„Was das immanente Objekt *im Akt* ist, das ist der äußere Gegenstand – ontologisch – *in Potenz*" (ebd.).

Freilich läßt sich Holz' Scheidung von Erkenntnismetaphysik und Erkenntniskritik bei Maréchal nicht halten (sowenig wie die Unterscheidung zwischen gegenstandstheoretischem Finalismus und transzendental-ontologischem Dynamismus, bei Holz, S. 230), da Maréchal selbst an den von Holz beigezogenen Stellen die Aspekte nicht trennt, sondern – im Gegenteil – miteinander verschmilzt, insofern die Erkenntnisgegenstände innerhalb des ‚appetitus naturalis' nur als Teilziele aufgefaßt werden[36]. Maréchal fragt also m. a. W. nach der letzten Bedingung der Möglichkeit des transzendentalen Absoluten, wie Puntel[37] mit Recht herausstellt, als welche er die Beziehung oder „Verwiesenheit" auf das Absolute erkennt (Mél. Mar. I, a.a.O. 111).

Wenn Maréchal feststellt: „la motion de l'Etre absolu, comme Fin dernière, commande en nous toute assimilation intellectuelle des données d' expérience" (a.a.O.), dann ist eben seine Erkenntnislehre, wie es seine Absicht war, der Versuch einer Übersetzung des Thomismus in Transzendentalphilosophie, setzt also Ontologie und Gott ‚objektiv' voraus (was bedeutsam ist für die Beurteilung der Schlüssigkeit der Argumente). Hierin ist Rahner ganz Schüler Maréchals.

Wenn der Geist das Erkannte auf ein gegen-stehendes Ansich[38] bezieht, es also *als* anderes erkennt, so erkennt er ineins damit *sich* selbst – in seinem

[32] H. Holz, Transzendentalphilosophie und Metaphysik, Mainz 1966, 214 ff.

[33] Mélanges Maréchal I (Bruxelles-Paris 1950) 96–97.

[34] Die folgenden Stellenangaben finden sich bei Holz nicht.

[35] „Contrecoup logique immédiat", vgl. Le point de départ de la métaphysique V (Louvain 1926) 365.

[36] Vgl. den Exkurs über Maréchal in meiner Diss. (a. a. O.), Teil III, 203–212.

[37] PhJb 75 (1967) 222.

[38] ‚Gegenstand' ist hier nicht einfach sachlich-objektiv zu verstehen, sondern transzendentallogisch als Terminus der Erkenntnis*beziehung*: das ‚gegen' meint den relationalen Status des Terminus innerhalb der transzendentalen (Erkenntnis-)Beziehung. Vgl. die „terminologische Kennzeichnung" bei H. Krings, Transzendentale Logik, 59 f.

Insichsein – als Ansichsein. Die Erkenntnis des Gegen-standes impliziert jene des Selb-standes. Rahner formuliert die strukturelle Eigenart des erkennenden Geistes als „bei sich gegen ein anderes". Und er beschreibt das Wesen der menschlichen Erkenntnis in ihrer dialektischen Einheit:

> der Geist ist „bei sich als er selbst als er selber, weil er sich im Beziehen des allgemeinen Gewußten auf etwas und im Urteilen über etwas von diesem Etwas abhebt. Er ist aber nur *in* dieser Abhebung gegen ein anderes bei sich selbst, wissend in sich selbst ständig" [39].

Daraus entsteht nun die Frage, ob der Geist, wenn er in sich selbst bei *sich* ist vermittels eines *anderen*, dies ist wesentlich *durch sich* selbst, ob er durch *sich* zu sich kommt und sich gewissermaßen ‚causa sui ipsius' (in seiner Freiheit) selbst hervorbringt bloß *am* Material des anderen, wie ihn z. B. Hegel konzipierte. Wenn das (wegen der Endlichkeit des Geistes) kein gangbarer Weg ist, was macht denn, daß der Geist, als Bei-sich-sein, den concreta als solchen überlegen ist, daß er sich durch ein Allgemeines auf etwas Konkretes beziehen kann? *Bezieht* er virtute sua, ist er frei aus eigener Kraft? Abstrahiert der Geist kraft seiner eigenen inneren Dynamik? Aber warum ist er dann primär nicht bei sich, sondern ursprünglich beim anderen, so daß das andere das Erstgewußte ist? Anders ausgedrückt: warum ist er in sich selbst nur, indem ein anderes in ihm ist? Die so gestellten Fragen engen den Problemzusammenhang ein, damit sich aus ihrer Beantwortung eine präzise Lösung und Deutung des Gesamtkomplexes des Erkennens ergibt. Daß der Geist aus eigener Kraft oder Dynamik abstrahiert und damit zu sich kommt, scheint die gängige, von den Peripatetikern übernommene Rede vom „tätigen Verstand" zu suggerieren. Die in dem von der Sinnlichkeit gegebenen Material enthaltene Form erkennt sich nicht selbst, sondern wird von dem spontanen, intuitiven, abstrahierenden Prinzip des intellectus agens ‚herausgelöst'. In diesem Zusammenhang wird ja auch vom „Licht" des tätigen Verstandes gesprochen (Thomas!), in dessen Helle der Gegen-stand gleichsam durchsichtig wird.

Eine Antwort auf obige Fragen kann indes nur ein genaueres Studium des Abstraktionsgeschehens ergeben.

Da stellt sich nun heraus, daß die Erkenntnis der ‚Lösbarkeit' der Form

[39] Art und Weise der sachlichen Nähe Rahners zur Geistmetaphysik Hegels wird an der folgenden Stelle recht deutlich: „Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst: es ist es selbst gegen ein anderes und greift zugleich über dies andere über, das für es ebenso nur es selbst ist" (Phänomenologie des Geistes, [ed. Hoffmeister] 134). Ob aber für die Konstituierung des Bei-sich-seins (Selb-stand) die Aufhebung von dem *materiellen* Gegen-stand genügt, ob es dazu nicht eines vorab personalen ‚Gegen-standes' oder ‚Gegenübers' bedürfte – dies ist ja das bekannte Bedenken von E. Simons u. a. –, muß hier noch fraglich bleiben (vgl. aber auch STh VI, 277–298). Wieweit es eines schlechthin *transzendenten* ‚Gegenstandes' bedarf, wird im Folgenden untersucht. – Vgl. zum Ganzen auch *Krings*, 128 f.

aus einem ‚Diesda', d. h. die Erkenntnis der nicht-notwendigen Verklammerung der Form in ein ‚Diesda' und somit ihrer Beziehbarkeit auf andere ‚Diesda' der vorgängige Grund solcher Abstraktion ist, der nicht in der Form selber gelegen sein kann, das heißt, der Erkenntnis nicht etwa von der Form selber aufgenötigt werden kann. Der bloß sinnlich erfaßten, noch nicht geistig durchlichteten Form selbst ist ihre ‚Lösbarkeit', ihre Beziehbarkeit auf anderes, also ihre Allgemeinheit durchaus verborgen. Daß die species intelligibilis an sich weiter beziehbar, daß sie nicht auf ein einzelnes ‚Diesda' eingegrenzt ist, kommt erst mit der abstrahierenden Tätigkeit des Geistes zum Vorschein.

Geist (im Sinne von intellectus agens) ist also die Erkenntnis des prinzipiellen Begrenzungscharakters des ‚Diesda' einerseits und der wesenhaften Unbegrenztheit des Erkannten, insofern es erkannt ist, andererseits.

Daher stellt sich die Frage: aufgrund von was oder von welchem Zusammenhang erkennt der Geist die Unbegrenztheit (unbegrenzte Konkretisierbarkeit) der Form als erkannter, wenn er diese Eigentümlichkeit nicht formell an der Form als solcher ablesen kann? Nur eine einzige Antwort scheint möglich zu sein: wenn der Geist diese Eigentümlichkeit der Form feststellt, wenn und insoweit sie von ihm erkannt ist, und wenn und insoweit er selbst dabei ‚aktiv' im Spiele ist, dann muß er selber, als intellectus agens, die Bedingung der Möglichkeit dafür sein und in die Erkenntnis miteinbringen, daß er die species als über-konkrete, als allgemeine erkennt. Die apriorische Eigenart des Geistes, soweit er zur Abstraktion fähig (intellectus agens) ist, wäre dann so zu denken, daß er selbst von sich aus – vor und zu der Erfassung der einzelnen Form – das ganze Feld möglicher Konkretisierbarkeit einer bestimmten Form umgreift und damit tätig vorgreift auf die beliebige und aktuelle Vielfalt möglicher Beziehungen (und somit auch möglicher Urteile). Aus diesem Zusammenhang gelangte Rahner zu seinem Terminus „Vorgriff", den er sachlich als Anlehnung an den thomistischen „excessus" verstanden wissen möchte [40].

[40] Eine Äquivalenz, die man Rahner zugestanden hat: vgl. z. B. *Krings*, 171, Anm. 2. Hegel charakterisiert die „Begierde" des Geistes, mit sich identisch („Ich") zu werden, als „Übergriff", wobei das „Woraufhin" dieser Bewegung des Geistes, seine „übergreifende Einheit", als „Bei-sich-selbst-sein" bezeichnet wird. Hegel betont auch das *negative* Moment dieser „übergreifenden" Begierde des Geistes: „In der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjektivität über die Objektivität" (Enz § 215). Auf die im Anschluß an Heidegger vollzogene kritische Absetzung Rahners von Hegel, wie sie schon in der Wahl des Terminus „Vorgriff" (statt „Über-griff") zum Ausdruck kommt, kann hier nicht eingegangen werden (vgl. dazu Diss. a. a. O. 213–228). – Daß im Hintergrund dieses Terminus bei Rahner allerdings nicht philosophische, sondern mystische Motive stehen, wurde in Teil I gezeigt: der excessus, wie er hier gemeint ist, steht zur mystischen „Ekstase" (vgl. Rahners Aufsätze über Bonaventura) in einem Verhältnis nach Art der „potentia oboedientialis"!

Damit kommt aber die vorhin aufgewiesene Bestimmung der Gegenstandserkenntnis des menschlichen Geistes als „bei-sich-gegen-ein-anderes" ins Gleiten. Denn was da primär ins Gleiten kommt, ist der Sinn des Begriffs des „anderen". Es geht ja nun um den Umfang des apriorischen Horizontes des Vorgriffs. Denn so sehr dieser Vorgriff seine vorgängige Unbegrenztheit nur erfaßt in der affirmativen Synthesis des Allgemeinen mit dem Konkreten und darin sein Insichstehen vom gegenständlichen „anderen" abhebt, so fragt sich nun gerade, wie komplex dieses „andere" sein muß, von dem er sich abhebt. Wenn er nämlich *in* der Erkenntnis einer im Konkreten eingeschlossenen Form seine (innere) exzessive Kraft und Dynamik (seine „Transzendenz") erfaßt, wovon hebt er sich da ab, um *in* und *bei sich* zu sein?

Die Begrenztheit eines einzelnen Gewußten (Erkannten) wird ja gerade dadurch erkannt, daß der Geist im Ergreifen des Gegenstandes, über diesen vor-greifend, beim Hintergrund aller für ihn möglichen Erkenntnisgegenstände ist und so – in diesem begreifenden Vorgriff – bei sich ist[41].

Um die volle Tragweite der Frage nach dem Umfang des ‚Horizontes' des Vorgriffs zu ermessen, müssen wir uns den *Rahmen* vor Augen halten, in den Rahner diese Frage von vornherein hineinstellt. Für ihn gilt mit Heidegger, daß der Mensch sich schon immer, schon bevor er, einzelnes unterscheidend, erkennt, in der Welt als einer Welt von Seienden befindet („Befindlichkeit"). Es kann folglich – von diesen Prämissen des In-der-Welt-Seins und der apriorischen Offenheit für Seiendes als solches her – nur um die Frage gehen, wie der so bestimmte, erkennende Geist in seiner Möglichkeit verstehbar ist (vgl. GW 79 ff.).

Dabei macht sich Rahner auch den thomistischen Grundsatz zu eigen, daß das Sein des Seienden für den Geist die Weite des Erkennbaren wie auch zugleich seine Grenze einschließt. „Quidquid enim esse potest, intelligi potest"[42]: Sein und Erkennbarkeit fallen zusammen[43]. Dieses Zusammenfallen ist natürlich nicht im Sinne einer reinen, fixierbaren Identität zu verstehen – dieses subjektivistische Mißverständnis wehrt Rahner deutlich genug ab (vgl. GW 81–90) –, doch hat es zur Folge, daß etwas, je mehr es Sein hat bzw. ist, um so mehr auch seine Erkennbarkeit zunimmt, und umgekehrt. Das bedeutet, vom erkennenden Subjekt aus gesehen, daß ein Seiendes, je seinsmächtiger es ist, um so mehr erkennbar und erkannt, d. h. subjektiv „bei sich"

[41] Vgl. dazu sachlich auch die Erläuterungen von *Krings*, 171 f.

[42] Summa contra Gentiles II 98; zit. bei *Rahner*, GW 81.

[43] Dieser Sachverhalt – daß ein Seiendes nur erkennbar ist, weil und insofern es in die vorgängige geistige Seinserfahrung oder in das apriorische Bei-sich-sein des erkennenden Subjekts eintritt – wird in beispielhafter Klarheit und Kürze dargestellt z. B. von *W. Kern*, Einheit-in-Mannigfaltigkeit, in: Gott in Welt I (Festschrift für Karl Rahner) (Freiburg 1964) 224. – Vgl. auch *Krings*, 180 ff.

sein kann; daß es mithin um so weniger beim anderen, d. h. Objekt, sondern um so mehr Subjekt ist (vgl. GW 85). Erkennbarkeit ist, so betont Rahner, grundsätzlich (weil ursprünglich) Bei-sich-sein-können (ebd. 86; vgl. HW 61). Doch da der Seinsgehalt der Seienden variabel ist, so ist auch das Bei-sich-sein je verschieden gestuft.

A. Keller[44] bejaht in seiner Analyse von GW die Schlüssigkeit von Rahners Argumentation (ausgehend von der Feststellung, daß Sein erfragbar ist) bis zu der Aussage, daß Sein und Erkennen eine *ursprüngliche* Einheit bilden. Doch hält er Rahners Folgerung, daß Erkennen Bei-sich-sein des Seins, und daß somit Bei-sich-sein das Sein des Seienden sei, für überzogen und fragwürdig. Dabei wirkt sich für Kellers Urteil negativ aus, daß er für seine Untersuchung des Seinsbegriffs bei Rahner nur GW, nicht aber auch HW heranzieht, wo das Verhältnis von Erkennen und Sein ausführlicher erörtert wird.

Es scheint, daß Rahner, wenn er die Identität von Sein und Erkennen behauptet, in abkürzender Redeweise spricht und dabei die ursprüngliche Vollkommenheit, den Vollbegriff des Seins meint. Es geht Rahner im Kontext doch offensichtlich um das Wesen der aktuellen Erkenntnis. Der von Keller zitierte Identitätssatz (Sein und Erkennen sind dasselbe) steht als Gegensatz zu der von Rahner abgelehnten, „vulgären" (d. h. *bloß*, auch gegen Heinrichs, ThuPh 2 [1970] 174, intentionalen) Auffassung von Erkenntnis. Der Identitätssatz soll also vom Menschen als erkennendem Geiste gelten, wie der Kontext von GW und besonders von HW erweist. Es geht um „Sein und Erkennen in ihrer *Geeintheit* im Erkanntsein" (GW 82). Dabei sind beide „in ihrer *ursprünglichen* Bezüglichkeit aufeinander *aktualisiert*" (ebd., Hervorh. von mir). Keineswegs aber möchte Rahner den Satz „das Sein ist das Beisichsein des Seienden" im Sinne des Idealismus von allen Seienden formell behaupten, auch wenn man zugeben muß, daß die verkürzte (oder nachlässige) Sprechweise zu Verwunderung und Mißverstehen Anlaß gibt. Rahner bestimmt sogar ausdrücklich als „die Grundverfassung des Seins der Seienden" nicht das Beisichsein, sondern das „Bei-sich-selber-sein-können" (HW 61), wobei er klarstellt, daß Sein „an sich", in seiner Wurzel, mit dem Erkennen zusammengehöre, und daß Erkennen das Beisich-sein des Seins eines Seienden sei (vgl. ebd. 59).

Wenn man sich vor Augen hält, daß Rahner diesen erkenntnismetaphysischen Grundsatz der *ursprünglichen* Identität von Sein und Erkennen entwickelt, um eben von da aus ein vertieftes (metaphysisches) Verständnis der sinnlichen Erkenntnisstruktur des Menschen zu erreichen (vgl. GW 84; HW 148, 151 ff.), dann erhellt, daß dieser Grundsatz von einer *analog* sich abwandelnden Identität spricht, und nicht eine ungeschützte, formell univoke Behauptung aufstellt. Gewiß drückt sich Rahner gelegentlich (leider auch an wichtigen Stellen) ungenau aus. Das hindert aber nicht, daß seine These insofern gut thomistisch ist, als sie sich mit all den Texten verträgt, die Keller aus Thomas in korrigierender Absicht zitiert[45].

[44] *A. Keller, Sein oder Existenz?* Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin und in der heutigen Scholastik (München 1968) 143–153.

[45] Ein Beispiel: Keller führt an, daß die Identität von Sein und Erkennen nach Thomas nur für die rein geistige Substanz (Engel, Gott) gilt, „was Rahner nicht angibt" (146, Anm. 23). Rahner tut das sehr wohl (vgl. HW 147), um gerade von daher, wie der Zusammenhang zeigt, die Eigenart abhängiger, hinnehmender Erkenntnis beim Menschen darzutun!

Reines Bei-sich-Sein nun ist sich selbst das Ersterkannte; Subjekt und Objekt gehen in ihm ineinander über. Der menschliche Geist ist jedoch kein reines Bei-sich-Sein; denn sein Ersterkanntes ist nicht er selbst, sondern anderes. Nur durch das andere ist er bei sich, anders ausgedrückt: er ist immer nur bei sich, indem er beim anderen (zugleich) ist (vgl. GW 228). Darum kann der menschliche Geist nicht in sich selbst bleiben, um bei sich zu sein, sondern muß erkennend auf anderes ausgreifen, um zu sich selbst zu kommen; er muß m. a. W. *fragen*, weil er nicht schon immer weiß.

So wird, formal gesehen, das „andere" zu einem Hilfsbegriff des Bei-sich-seins. Das „andere" ist das Bei-sich-sein, insofern es schon im Ansatz „außer sich"[46] ist, wie Hegel sagt, d. h. sich selbst entfremdet ist ins „Beim-andern-sein" (Heidegger). Der Erkennende muß, ohne sich selber und sein In-sich-stehen völlig zu verlieren, Sein des anderen sein. Vom Subjekt aus betrachtet, ist dieses Beim-andern-sein jene apriorische Veranlagung des Erkennenden, durch die er alles mögliche andere werden kann. Für diese konstitutive Verfassung des Sich-selbst-entäußert-seins des Subjekts ins je andere hinein gebraucht Rahner den aristotelisch-thomistischen Begriff „materia prima" – freilich in transzendentaler Übersetzung –, insofern in ihr als dem immer unbestimmt bleibenden Worin das erkennende Subjekt in-formiert werden, d. h. Formen empfangen kann. So sehr das Bei-sich-sein der Ursprungsbegriff der Erkenntnis ist und bleibt, so ist doch der menschliche Geist nicht einfachhin Selbstbesitz, sondern angewiesen auf „anderes" und ist darum hinnehmendes Erkennen. Die „materia prima", das Beim-andern-sein heißt gnoseologisch Sinnlichkeit (vgl. GW 85, 87 ff., 92 ff.; HW 150 ff.).

Demnach kann der Vorgriff bestimmt werden als jene Offenheit auf sein Bei-sich-sein, die der Geist in, durch und über seine Selbstentfremdung im „anderen" (Stichwort „Sinnlichkeit") hinaus beibehält. Insofern er die (grundsätzliche) Erkennbarkeit überhaupt – die Erkennbarkeit aller Gegenstände – eröffnet, ist er die Dynamik des Geistes auf erkennendes oder wissendes Bei-sich-sein überhaupt[47]. Damit sind wir der Wesensbestimmung der „Transzendenz" (= des Vorgriffs) des Geistes ein Stück näher gekommen – die Anklänge an Hegels „Phänomenologie des Geistes" sind unverkennbar –, ohne jedoch beanspruchen zu können, sie schon völlig gedeutet und verstanden zu haben.

[46] Vgl. dazu die Präzisionen W. Kerns im Hinblick auf eine, Erkennen und Wollen (Liebe) auf ihre Verschiedenheit in der Einheit differenzierende, auch das personale Moment stärker integrierende Metaphysik (a. a. O. 231 f.).

[47] Vgl. dazu auch die Ausführungen von Krings über die transzendentale Struktur des „Vorgriffs" (a. a. O. 170 ff. sowie schon 55).

Man könnte nämlich annehmen – und hier sucht Rahner, unter dem Einfluß Maréchals, schon vom Ansatz her in eine Auseinandersetzung mit Kant einzutreten –, die Weite des Vorgriffs entspreche ganz einfach der Weite von Raum und Zeit, der Unbegrenztheit von Raum und Zeit, und falle sonach mit der Erstreckung der sinnlich erfaßbaren Gegenstände zusammen (Kants „Erscheinungen").

Dazu ist zu sagen, daß der unbestimmte Begriff der Weite von Raum und Zeit kein positiver Begriff ist, sondern ein negativer; die unbestimmte Weite von Raum und Zeit ist keine Weite der Fülle, sondern eine solche der Leere (private Unbegrenztheit). Ein raum-zeitlich Determiniertes, insofern individuell Konkretes wird in seiner Bestimmtheit nicht vor dem ‚Hintergrund' der Weite von Raum und Zeit erkannt – diesen ‚Hintergrund' darf man sich eben nicht als etwas Positives, sondern nur als Fehlen, als Negation von allem Bestimmten vorstellen! Würde nämlich etwas tatsächlich vor dem Horizont von Raum und Zeit erkannt, so wäre Abstraktion, also die Erkenntnis der Allgemeinheit = Überkonkretheit einer Form gleichbedeutend mit deren Zerfließen ins Formlose. Allgemeinheit wäre Formlosigkeit, Unbestimmtheit, unendliche Leere.

Tatsächlich ist der raum-zeitliche Charakter eines concretum nicht direkt greifbar. Der erkennende Griff geht vielmehr auf die sich zeigende Wirklichkeit als solche. Deren raum-zeitliche Determiniertheit wird *an* und *gegen* diese Wirklichkeit erfaßt[48]. Insofern diese Wirklichkeit begriffen wird als allgemeine, d. h. auf viele Träger beziehbare Form, wird ihre determinierte raumzeitliche Herkunft – von der abstrahiert wurde – gerade als für diese Form sowie für den erkennenden Geist nicht-notwendige Einengung und Begrenzung erfahren. Durch ihre vielfache Beziehbarkeit wird die abstrahierte Form vielmehr in ihrer inneren Überlegenheit gegenüber der leeren Potentialität von Raum und Zeit wahrgenommen: ihre Nicht-eingrenzbarkeit und Nicht-auflösbarkeit in eine bestimmte Raum-Zeit-Stelle (geschweige denn in leere Formlosigkeit), insofern die Form an der In-sich-ständigkeit des Geistes teilnimmt (so wie auch – thomistisch, nicht suarezianisch – die ‚Diesheit' eines concretum an der Bestimmtheit der Form teil hat, so daß – real kaum scheidbar – die ‚Diesheit' einer Wirklichkeit ihre qualitative *und* quantitative Bestimmtheit meint).

So ist die Abstraktion der species sowohl logisch wie auch sachlich *früher* als die Erfassung ihrer raum-zeitlichen Determiniertheit; diese wird erst (onto-logisch) nachträglich wahrgenommen, nämlich in der Folge der affir-

[48] Das gilt auch für die Naturwissenschaften – philosophisch gesehen. Soweit bei ihnen Raum und Zeit eine Rolle spielen, beziffern sie das Verhalten oder die Bewegung von zwei oder mehreren Wirklichkeitsfaktoren in ihrem Verhältnis zueinander.

mativen Beziehung der Form auf ihr Substrat. Daraus folgt, daß der abstrahierende Vorgriff früher ist als die Erkenntnis raum-zeitlicher Bedingtheit, so daß diese, als begrenzende Determination, vielmehr *am* Vorgriff erfaßt wird[49]. Die in der abstrahierenden Tätigkeit des Geistes vorkommende Allgemeinheit der Form ist daher, im Gegensatz oder Kontrast zu der raumzeitlichen Determiniertheit, viel eher Unbestimmtheit zu nennen.

Daraus ergibt sich zunächst, daß dem ‚Horizont' oder dem ‚Woraufhin' des Vorgriffs eine ähnliche Unbestimmtheit und Allgemeinheit eignen muß (und zwar wieder im Verhältnis zu raum-zeitlicher Determiniertheit). Zugleich folgt jedoch daraus, daß der eigentliche Horizont der abstrahierenden Dynamik des Vorgriffs von ganz anderer Art sein muß als der leere ‚Horizont' von Raum und Zeit[50].

---

[49] Die „transzendentale Übersetzung" darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß hinter ihr die klassische (platonisch-aristotelische) Ontologie steht, insofern dort das Wesen (die ousia) als das eigentlich ‚Seinhabende' (um mit Metz zu sprechen) gesehen wird, das individuell Determinierte hingegen dem Nichtsein zugerechnet wird, das nur insoweit ist, als es am Sein der ousia partizipiert.

[50] Vgl. auch die tiefschürfenden und weiterführenden Erörterungen Rahners in seinem späten Beitrag „Theol. Bemerkungen zum Zeitbegriff" (STh IX, 302–322), bes. 304–311.

Hier muß im Vorbeigehen erwähnt werden, daß diese ganze, von Thomas und zumal Hegels Geist-Materie-Begriff abkünftige Metaphysik der Raum-Zeitlichkeit zunächst nur „makroskopischer" Art ist und bei unbesehener Übertragung besonders ihrer Vorstellungsmechanismen in die Welt der Mikrophysik auf erhebliche Schwierigkeiten stößt. Der Physiker und Naturphilosoph W. Büchel glaubt feststellen zu müssen, daß es, philosophisch gesehen, im Verhalten der Elementarteilchen sozusagen ‚mikroskopische' Äquivalente zur „Zeittranszendenz" des menschlichen Geistes (wie z. B. im Hellsehen) gebe. Um gegenüber der Kopenhagener Schule (bes. Heisenberg) an der transzendentalen Geltung der fundamentalen Seinsgesetze (z. B. des Nichtwiderspruchsprinzips) – also auch für den Mikrobereich – festhalten zu können, schlägt Büchel anstelle der üblichen, dem Gesetz des zeitlichen Nacheinander unterworfenen „Ontologie der innerweltlichen Wirkursächlichkeit" aus dem Schema der „Geist-in-Welt"-Metaphysik für den Mikrobereich die zeitliche Umkehrbarkeit der Wirkursächlichkeitsbeziehung vor (‚End'-Zustand wirkt auf ‚Anfangs'-Zustand der Elementarteilchen – z. B. Lichtquanten –, diese sind daher dem zeitlichen Nacheinander des makroskopischen Bereichs nicht unterworfen, besitzen also – hierin analog zum menschlichen Bewußtsein – Überzeitlichkeit in Form von Zeittranszendenz; vgl. *W. Büchel*, Zeit und Materie, in: StdZ 93 [1968] 239–245; vgl. *ders.*, Zur Struktur der Materie, in: StdZ 90 [1965] 343–352). – Die Folgerungen Büchels scheinen jedoch deswegen angreifbar zu sein, weil er gleichsam praeter intentionem das Verhalten der Elementarteilchen doch wieder auflöst in Momente, die denen des makroskopischen Verhaltens von Körpern analog sind. Wäre es philosophisch nicht lohnender, anstatt das ‚Verhalten' von Mikroteilchen in unvorstellbar kleine Bruchteilmomente makroskopischen Geschehens aufzulösen, der Frage nachzugehen, ob hier nicht kleinste Geschehenseinheiten vorliegen, die im Grunde nicht über- als vielmehr vor-zeitlich sind, insofern sie infolge quantitativer Summation erst Zeit bilden, die dann in bezug auf das makroskopische Geschehen vom erkennenden Geist erst als qualitatives und quantitatives Nacheinander geschieden, bezogen und also erkannt werden kann? Jedenfalls ist zu bestreiten, daß die Verhaltens-‚Transzendenz' eines Mikroteilchens auf zugegebenermaßen ‚Zukünftiges' schon jener *Zeit*-Transzendenz vergleichbar wäre, die dem „Vorgriff" des „Geist-in-Welt" eignet. Hier besteht ein qualitativer Unterschied.

Der Horizont des Vorgriffs ist vielmehr der Horizont der Wirklichkeit überhaupt. Diese Folgerung drängt sich auf, mag man auch zunächst die im sinnlichen Raum-Zeit-Schema begegnenden Gegenstände als bloße ‚Phänomene' bezeichnen.

Bislang wurde die Abstraktion etwas einseitig als Loslösung des Allgemeinen – dieses verstanden als Form oder ‚Washeit' – dargestellt. Weil die weiteren Implikationen der Abstraktion noch nicht offengelegt werden konnten, blieben wir an dem Problem hängen, worauf denn die abstrahierende Tätigkeit des Geistes vorgreife, wenn sie eine Form ‚herauslöse', nachdem ja als dieses Woraufhin des Vorgriffs, wie wir uns klargemacht haben, nicht der ‚Horizont' von Raum und Zeit gedacht werden kann. Aber so sehr die Form durch den Geist aus ihrem concretum heraus- oder von ihrem Träger abgetrennt wird, so wird sie doch auch notwendig auf ihren Träger bezogen, um sie selbst sein zu können. Sie wird, wenn man will, immer nur – trotz aller ‚Lösung' – in Einheit mit ihrem Träger gesehen. Die Form wird nie so losgelöst von ihrem Träger, daß sie gleichsam ganz in das abstrahierende Subjekt hinüberwanderte und ihre Herkunft vergessen ließe. Dann würde sie ja ganz zu einem Teil des Subjekts. Tatsächlich aber ist das abstrahierte Erkannte immer – und notwendig – als das *andere* des Subjekts erfaßt, ist als Gegen-stand im Verhältnis zum Subjekt begriffen.

Der Träger vertritt nämlich nicht nur den raum-zeitlich determinierten Stellenwert seiner ‚Washeit' oder Form, sondern steht auch für deren Andersheit als solche. Er erweist sich also nicht bloß als das Begrenzende der Form, sondern markiert zugleich die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis. Indem er ihren Charakter als hinnehmende Erkenntnis festlegt, enthüllt er zugleich ihre innere Schwäche und zieht die Grenze zwischen ihrem Insich- bzw. Beisichsein und allem „anderen", soweit es auch als erkanntes ein anderes bleibt. Die Hinbeziehung der Form auf einen Träger ist also für menschliches Erkennen wesentlich; sie bedeutet die Verneinung einer Zugehörigkeit des abstractum zur Insichständigkeit des Erkenntnissubjekts.

Die Andersheit des Erkannten, d. h. seine Abgehobenheit von Bei-sichsein (obwohl es darin aufgenommen ist), ist eine Grunderfahrung des erkennenden Geistes. „Andersheit" besagt dabei an sich keineswegs Unerkennbarkeit (denn das „andere" wird ja erkannt, als erkanntes wird es zugleich als „anderes" erfaßt), sondern besagt die Erfahrung der Nicht-Identität in der Identität – wie man, mit E. Coreth – (unter dem Einfluß Hegels) die Subjekt-Objekt-Beziehung gnoseologisch ausdrücken könnte. Den gleichwohl undurchschauten Rest in der „Andersheit" könnte man in die – unbeantwortbare – Frage fassen, weshalb der menschliche Geist, um bei sich zu sein, bei einer Wirklichkeit sein muß, die er selber nicht schon ist (das ist in-

dessen eine Scheinfrage, die auf die Frage hinausliefe, warum der menschliche Geist endlich ist). Die Andersheit des Objekts, in Einheit mit seiner Erkennbarkeit, zeigt gerade, daß ihm als Objekt ein dem Subjekt kontrastierender, aber echter Realitätsgehalt zukommt: die Andersheit – als ‚Abstand' vom Subjekt – stellt die Realität nicht etwa in Frage, sondern behauptet und garantiert sie gerade: Gegen-stand als ‚Eigenstand' (in dem hier umrissenen Sinne)!

Daraus ergibt sich nun eine wesentliche *Einsicht:* indem nun der Geist, in der Abstraktion des Allgemeinen und in dessen Hinbeziehung auf den Träger, gleich ursprünglich (weil sich gegenseitig bedingend) die Überkonkretheit und Allgemeinheit – nicht nur der Form, sondern – seines eigenen *Seins* am „anderen", sowie des Seins des (erkannten) „anderen" an *sich selbst* (!) erfährt, wird es ihm auch möglich, das Woraufhin seines Vorgriffs zum Thema zu machen.

Der Vorgriff geht auf Sein (esse) als solches in seiner ursprünglichen Einheit und Allgemeinheit, insofern es Bewußtsein, Form, Andersheit und Eigenständigkeit einbegreift. Als umgreifende Einheit ist es für den vorgreifenden Geist der Grund, der ermöglichende Grund aller Abstraktion. Daß er schon immer und wesenhaft bei Sein (als einem und ganzem) ist, das ist für den Geist der Bedingung der Möglichkeit für die Abstraktion eines formellen Einzelseins und dessen Rückbeziehung auf sein konkretes Ansich[51].

Dabei ist immer zu bedenken und festzuhalten, daß dieses Beim-Sein-sein des Geistes, von dem die Rede ist, nie einfachhin reines Bei-sich-sein besagen kann (sonst wäre der menschliche Geist das Sein selbst, und damit immer nur bei sich und nie beim „anderen"). Vielmehr bildet *das „andere" als* dieses das unabdingbare *Zwischenglied* des Beim-Sein-sein des Geistes: es schließt den Kreis, worin der Geist zu sich kommt und bei sich ist (reditio in seipsum). Man kann auch sagen, das andere Sein – das je begegnende Seiende – *vermittelt* das Sein des Geistes ‚beim' Sein im Vollbegriff, bei dem der abstrahierende Geist vorgreifend schon ist.

Doch auch das ist noch nicht mehr als eine begrifflich noch recht vorläufige Bestimmung von Umfang und Tiefe des „Woraufhin" des geistigen Vorgriffs. Ja, mehr noch, scheint es doch, als könne man den eben angestellten Erwägungen einen gewichtigen und scheinbar äußerst wirksamen *Einwand* machen:

Wenn behauptet wird, der Vorgriff des Geistes gehe auf Sein in seiner allgemeinen und ursprünglichen Einheit, so liegt dieser Behauptung ein unberechtigter Übergang von der Denk- in die Seinsordnung zugrunde. Das allgemeine, umgreifende Sein,

[51] Vgl. auch *Krings*, 180 ff.

dem der Geist im Abstraktionsvorgang begegne, sei lediglich die bloße, jeglicher washeitlichen Struktur entkleidete Existenz des Seienden. Als solches unbestimmtes, allgemeines (‚ens commune') existiere das Sein aber nur in abstracto; in der realen Ordnung habe man es immer mit dem konkret-washeitlichen Sein eines Seienden zu tun. Daß es, solange von ihm aller washeitlicher Charakter abstrahiert sei, als ‚allgemein', d. h. als nicht an diese eine Washeit gebunden erscheine, hindere nicht, daß es so, wie es erscheint, *Folge* – und nicht etwa Grund – der Abstraktion sei. Es handle sich bei ihm demnach um einen bloßen Begriff.

Daraus jedoch folge zum mindesten, daß es untauglich sei für die Erläuterung des „Woraufhin" des Vorgriffs[52].

Es leuchtet ein, daß dieser Einwand für den weiteren Gang unserer Überlegungen von sachlicher Bedeutung ist, und Rahner selbst hat diesen Einwand gesehen und ernst genommen:

„Sie wissen, wie schwer das Verhältnis von ens in communi und (ens) absolutum bestimmt werden kann, daß da die verschiedenen Schulen in der christlichen Philosophie bis auf den heutigen Tag sich nicht einig sind: Suarezianismus und Thomismus!", so erklärt er seinen Hörern im Innsbrucker Seminar „Über das Geheimnis"[53].

Gleichwohl ist festzuhalten, daß für ein Seinsverständnis, das vom Bei-sich-sein des ein anderes erkennenden Subjekts aus erhellt wird, nicht einzig und allein der Träger als Existenzgrundlage gelten kann, sondern die davon abstrahierte und zugleich vom Subjekt als ein „anderes" abgehobene Washeit oder Form selbst unter den Horizont der *Seinserfahrung* fällt. Das Sein taucht also nicht erst auf als unanschauliches Restprodukt der Abstraktion, sondern bildet schon den umgreifenden und tragenden Grund des Abstraktionsgeschehens. Bei diesem Grund also muß der Geist vorgreifend schon sein, soll ihm in der Abstraktion das Wesen des Erkannten aufgehen[54].

Das erhellt im übrigen schon aus dem Begriff „ens commune". Dieses ist seiner Bildung nach ein allgemeinstes ‚Irgendetwas', das zustande kommt durch eine „konkretisierende Synthesis" von Wesen und ‚Da' (als Träger), wobei beide zusammen ein ‚ens', ein ‚Seiendes' ergeben. Der menschliche Geist kann eben nur im Raum oder auf dem Grunde des Seins (esse) abstrahieren. Wirklichkeit überhaupt, Sein in seiner allgemeinsten ‚Form', bei dem der Geist vorgreifend ist, muß als tragender Grund jeder Abstraktion zugleich der Grund sein, der alle möglichen Bestimmungen – washeitlicher Art – in sich enthält (gegen den Suarezianismus). Sein in seiner unbegrenzten Weite ist die Fülle aller Bestimmungen. Der Vorgriff des Geistes geht demnach auf unbegrenztes Sein in formaler (negativer) und überkategorialer Einheit. Gerade in dieser Eigenart bildet es den Hintergrund des Vorgriffs für urteilende Erkenntnis.

[52] Diesem Einwand liegt der thomistisch-suarezianische Disput um das Verhältnis zwischen Sein und Wesen zugrunde. Relativ klar findet man diese Kontroverse dargestellt in *E. Coreth*, Metaphysik, 225–234, 241–244. Rahner setzt sich mit ihr auseinander in GW 183 ff.

[53] Vgl. die Seminarnachschrift (Tonbandaufzeichnung) von Rahners Seminar „Das Geheimnis" (Innsbruck 1957/58) 73. – Bei Stellenverweisen erscheint diese Nachschrift jeweils abgekürzt als „Cod." für „Codex".

[54] Diesen Grundgedanken, daß das Sein (esse) das Erstabstrahierte sei, welches die Abstraktion anderer Begriffsinhalte erst ermögliche, insofern das Erkannte als *Seiendes* negativ-relativ zum Seinshorizont identifiziert wird – diesen Gedanken Rahners hält Keller (a. a. O.) für durchaus vereinbar mit Thomas' Lehre.

Denn die urteilende Hinbeziehung washeitlicher Bestimmungen auf ein An-sich-seiendes ist implicite auch die Erkenntnis des begrenzten, die Fülle ausschließenden Seinsgehaltes des Erkannten. Urteilende Erkenntnis des Geistes ist so immer auch implicite eine negierende Abgrenzung des Erkannten gegenüber der Fülle des Seins. Von hier aus bahnt sich schon die Einsicht an, daß der Vorgriff in seinem apriorischen Wesen ein affirmatives und ein negatives Moment enthält. Affirmation und Negation kommen als Komponenten in dem abstrahierenden und zugleich konkretisierenden Erkenntnisakt des Geistes zusammen. Da sich durch sie und in ihnen die reditio completa vollzieht, gehören sie zu der apriorischen Ausrüstung des Geistes für seinen Wesensvollzug. Schon von hier aus läßt sich sehen, daß bei Rahner der Vorgriff auf das „Sein" letzten Endes – philosophisch gesehen – nur die modernisierte Form, d. h. die „anthropologische Wendung" der traditionellen theologia negativa ist: schon deswegen, weil Rahners „gnoseologischer Hylemorphismus" eingestandenermaßen den „ontologischen Hylemorphismus" voraussetzt (vgl. die Einleitung zu GW!).

In seiner kritischen Analyse bestätigt A. Keller (a.a.O.) im großen und ganzen die Perspektiven Rahners. Keller erläutert in seiner Zusammenfassung von Rahners Abstraktionslehre die Bedeutung des Vorgriffs: er ist eine der Bedingungen der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis, sein „Woraufhin" aber ist gegenständlich nicht vorstellbar. Dieses ist das „esse commune" (nicht: ens commune), das allerdings im einzelnen Gegenstand eines Urteils nie in seiner ganzen Fülle gegeben sein kann. Die Abstraktion des Seins ist Vorbedingung jeder weiteren Abstraktion, ist somit erster Akt menschlicher Verstandeserkenntnis. Diesen Gedanken Rahners, daß die Abstraktion der anderen Begriffe den Begriff des esse oder auch des ens schon voraussetze, wertet Keller – obwohl er sonst manches an Rahners Thomasinterpretation auszusetzen hat – als durchaus vereinbar mit Thomas' Lehre.

Im zusammenfassenden Schlußteil seiner Untersuchung kommt Keller auf Rahners „Vorgriff auf Sein" zurück, den er als unabdingbare Voraussetzung wertet, einerseits dafür, daß überhaupt Seiendes als Seiendes erkannt wird, anderseits dafür, daß Endliches als endlich, Nichtsein als relativ (d. h. als Nichtsein eines Seienden), und damit Sein überhaupt als analog erfaßt werden kann. Dabei beruft sich Keller interessanterweise (vgl. meine Diss., a. a. O. [Anm. 8]) auf Hegel (Enz § 92, § 60, bei Keller a. a. O. 259.262).

Von der Art und Weise, wie Keller den Horizont des endlichen Geistes (also das „Woraufhin" des Vorgriffs) bestimmt, fällt auch interessantes und klärendes Licht auf Rahners Ansatz. Keller legt zunächst dar, wie wir, wenn wir von allen Soseinsbestimmungen des konkreten Seienden abstrahieren, zu einem entleerten Sein kommen, das allen realen Dingen gemeinsam ist, nämlich zur bloßen Existenz; und daß in dieser Abstraktionsmöglichkeit die Unterscheidung von Wesen und Existenz gründet. Es gibt nach Keller jedoch noch eine weitere, letzte Abstraktionsstufe, wo auch noch davon abgesehen wird, ob etwas ‚real' oder ‚intentional' (nur in Gedanken) vorhanden ist. An dieser letzten Stufe sei das leerste, allgemeinste Sein erreicht, das sogar dem Nichts als bloßem Gedankending zukomme. Dieser letzte Abstraktionsrest von Sein ermögliche auch Hegels Satz über die Identität von Sein und Nichts, insofern dieses völlig abstrakte Sein buchstäblich ‚nichts' ist (Keller, a.a.O. 263–264). Auf dieser formalsten und abstraktesten Stufe sind Sein und Nichts tautologisch, ist Sein kein eigenes Prädikat mehr und kann inhaltliche Füllung nur noch von Subjekt und Prädikat einer Aussage erlangen. Keller weist so das in der Kopula

des Urteils ausgesagte Sein („ist") als dürftigste Form von Sein überhaupt auf, die am untersten Ende einer Skala steht, an deren Spitze Sein als Vollkommenheitsfülle steht, dem nichts hinzugefügt, das nur eingeschränkt werden kann[55].

Das unserer Erkenntnis vorgegebene Sein nun „ist weder das eine noch das andere, sondern es erstreckt sich umfassend vom einen zum andern . . . als eine dynamische Forderung an unsern Geist" (S. 265). Dabei ist das unendliche Sein schon als (transzendentes) Apriori unseres Geistes vorgegeben, von ihm her wird das in der Einzelerfahrung Gegebene als Teilhabe am Sein erfaßt und ist zugleich die Möglichkeit eröffnet, über jede einzelne Erfahrung und über die Gesamtsumme unserer Erfahrung hinauszufragen.

„Sein ist also zu verstehen als das, *wovon* her die menschliche Erkenntnis ermöglicht wird und *woraufhin* sie sich verwirklicht. Sein ist daher in jeder menschlichen Erkenntnis . . . (sei es Begriff, Urteil, Einsicht oder was immer) erreicht – und in keiner erschöpft (ebd.).

Sein ermöglicht daher die Erkenntnis, wird jedoch nie eingeholt und fordert sie daher immer weiter:

„Das Sein ist das zu Erkennende" (ebd.).

Damit haben die vergleichenden Untersuchungen Kellers die Grundlagen der Rahnerschen Abstraktionslehre nicht in Zweifel gezogen, sondern, im Gegenteil, bestätigt und erhärtet.

In einer Hinsicht wurde Sein als „Woraufhin" des Vorgriffs des erkennenden Geistes noch nicht eindeutig gekennzeichnet: die Absolutheit (Unbedingtheit)[56] wurde noch nicht begründet ausgesagt.

Rahner geht die Frage ersichtlich behutsam und bedächtig an. Sein Bestreben, die Gedanken bis zu einem Punkt zu entwickeln, an dem die Folgerung sich unausweichlich aufdrängt, wird hier besonders spürbar.

Nicht ohne weiteres schon ist Rahner zu dem Zugeständnis bereit, daß die Transzendenz des Geistes die Immanenz der Endlichkeit überschreite. Denn

---

[55] *W. Hoeres,* Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie (Stuttgart 1969) 108–111, spricht in diesem Zusammenhang polemisch von der „Mystifizierung der Copula" durch die thomistische Transzendentalphilosophie. Als rein phänomenologisch vorgehender Erkenntnistheoretiker kann Hoeres natürlich jegliche Notwendigkeit und Absolutheit allein im Sachverhalt, d. h. im Erkenntnisinhalt (statt im Erkenntnis-Vollzug) begründet sehen (vgl. dazu auch Eicher, a. a. O. 130 f., 162 f.). Allerdings kann die Philosophie sich nicht auf Phänomenologie reduzieren lassen. Mit der gleichen Konsequenz, mit der Hoeres das Fragen nach den Möglichkeitsbedingungen des *Erkennens* von absolut geltenden Sachverhalten ablehnt, müßte er auch das metaphysische Fragen um die thomanische Partizipationsmetaphysik ablehnen.

[56] H. Krings meldet in einem Exkurs über den Begriff des Absoluten starke Bedenken gegen die Verwendung dieser Vokabel in der Transzendentalphilosophie an. Ausgangspunkt seiner Kritik ist die Feststellung :„Der Begriff des Absoluten schließt den Begriff des Relationalen aus; sofern etwas absolut ist, ist es arelational" (a. a. O. 176 f.). Er lehnt auch den Ausdruck „absolutes Sein" ab: „Die Transzendenz aber bedarf ebenso der unbedingten Erfüllung, wie das Sein der unbedingten Eröffnung bedarf" (179). Krings' Kritik an der unreflektierten Benützung des Wortes absolut ist bedenkenswert. Meine Untersuchung konnte hier leider terminologisch nicht so konsequent sein. Unter „absolut" sei jedoch, wie bei Krings, der Sache nach immer „unbedingt" verstanden.

ist auch jenes Sein, auf das der Geist in der Erkenntnis vorgreift, das allgemeinste und erfüllteste, so scheint der Geist in der gegenständlichen Erkenntnis doch zu erfahren, daß es begrenzbar ist, daß es als ‚endlich' vermittelt werden kann. Von Gott selbst kann aber – will man in ihm das absolute Sein sehen – solche Begrenzbarkeit und Begrenztheit nicht gedacht werden.

„Insofern daher dieses im Vorgriff miterfaßte esse einschränkbar ist, zeigt es sich als nicht-absolutes, weil ein Absolutes notwendig die Möglichkeit einer Einschränkung ausschließt. Dieses im Vorgriff erfaßte esse ist darum an sich das esse ‚commune'" (GW 190).

Im nächsten Satz aber fügt Rahner an, in ebenjenem Vorgriff „als notwendiger und immer schon vollzogener Bedingung der Erkenntnis" sei „doch auch die Existenz eines absoluten Seins mitbejaht" (ebd.). Haben wir es hier mit einem in der Sache begründeten Schwanken zu tun oder mit einer Präzisierung?

„Denn mitbejaht ist, was als möglicher Gegenstand in der Weite des Vorgriffs zu stehen kommen kann. Ein absolutes Sein würde die Weite dieses Vorgriffs restlos ausfüllen. Es ist also als wirkliches (da es als bloß mögliches nicht gefaßt werden kann)[57] mitbejaht. In diesem, aber auch nur in diesem Sinn kann man sagen: der Vorgriff geht auf Gott" (ebd.).

Als sehr klar kann man diese Begründung noch nicht bezeichnen. Auch der nachfolgende Satz läßt in dieser Hinsicht noch fast alle Wünsche offen, obwohl er schon ein wenig die Richtung anzeigt, aus der Klarheit kommen könnte: „die Wirklichkeit Gottes als die des esse absolutum" sei, so Rahner, „durch die Weite des Vorgriffs" – nämlich jene unbegrenzte Weite, die jene des esse commune ist – „*implicite* mitbejaht" (ebd., Hervorh. von mir; vgl. HW 84). Der anschließende Satz führt noch etwas weiter in die genannte Richtung: „In dieser Hinsicht wäre das Greifen" – zweifellos das Begreifen oder Erkennen – „des esse absolutum auch die restlose Erfüllung der Weite dieses Vorgriffs" (ebd.). Offenbar meint der Gedanke, eine visio oder comprehensio des absoluten Seins wäre deswegen die radikale Erfüllung des Vorgriffs, weil dessen Horizont – das esse commune – auf das esse absolutum innerlich verweise. Aber das ist nicht bewiesen, solange die innere Bezogenheit des allgemeinen Seins des Vorgriffs auf das Sein Gottes nicht näher geklärt ist.

[57] Hier folgt Rahner Maréchal (vgl. Diss. a. a. O., Teil III, Kap. 2). Vgl. auch die nur in der Erstauflage von HW zu findende Präzisierung: „Ein absolutes Sein würde die Weite des Vorgriffs restlos ausfüllen. Es ist also als wirkliches (da es als objektiv bloß mögliches nicht gefaßt werden kann und *der Vorgriff an sich schon primär auf wirkliches Sein, nicht auf bloß mögliches geht*) mitbejaht" (HW 1. Aufl. 82)! Vgl. in diesem Zusammenhang auch Eicher, op. cit. 276 f.!

Es scheint, als komme Rahner hier auf seiner Basis – der transzendentalen Seinserhellung im Vorgriff – noch nicht klar durch bis zum Ziel seines Gedankens. Denn man kann immer noch fragen, ob es nicht ein bloßer Begriffstrick sei zu behaupten, das absolute Sein Gottes könne nicht „als bloß mögliches" gedacht werden, es sei folglich als wirkliches im Vorgriff mitbejaht (s. o.). Woher weiß man denn, von einem transzendentalen Frage-Boden aus, daß das absolute Sein notwendig wirklich ist?

Wenig später gibt Rahner selbst einen Hinweis: einen rein „apriorischen" Gottesbeweis gibt es nicht (vgl. auch HW 84). Jede tiefer schürfende Erkenntnis und Durchdringung des Seinshorizontes des Vorgriffs muß sich durch die kategoriale Besinnung auf die Gegenstände vermitteln lassen. Rahner denkt dabei, wie er ausdrücklich zu erkennen gibt, an „die Gottesbeweise bei Thomas" (GW 191). Sie also sind das treibende Motiv dafür, in der unbegrenzten Weite des Vorgriffs Gott – als absolutes Sein – mitbejaht sein zu lassen.

Natürlich, denn wenn der menschliche Geist Gott nicht erreichen könnte, wären sämtliche Gottesbeweise hinfällig; und in welcher Komponente sonst sollte der Geist, wenigstens „implizit", Gott erreichen, wenn nicht durch den als intellectus agens gedeuteten Vorgriff? Man könnte also nun vermuten, Rahner setze die Existenz Gottes als anderswo (z. B. in den Gottesbeweisen) bewiesen voraus und postuliere von daher – verständlicherweise – deren implizites Mitenthaltensein (oder Mitgegebensein) im „Woraufhin" des Vorgriffs (so z. B. U. Browarzik; vgl. dazu Teil III, Kap. 3, § 2). Eine solche Vermutung unterschätzt freilich die innere Kohärenz der Gedankengänge Rahners.

Die Existenz Gottes ist für Rahner nicht etwas willkürlich von außen an die geistige Existenz – das Bei-sich-selbst-sein – des Menschen Herangetragenes, sondern ist eine letzte, wenn auch unthematisch anwesende Selbstverständlichkeit seines geistigen Daseins überhaupt. Wenn der Mensch in die Welt ‚hinaustritt' und anhand ihrer Eigentümlichkeiten über deren Urheber nachsinnt und zu ‚Gottesbeweisen' gelangt, dann ist es nicht so, daß er, in sich selber und seine – sozusagen – ‚innere Abgeschiedenheit' zurückgekehrt, nicht mehr wissen dürfte oder könnte, daß und wie er ‚beweisend' zur Existenz Gottes gelangt ist. Eine derartige Vorstellung, die ein Denken in und aus ‚reinem Geiste' suggeriert, und damit auch den dahinterstehenden (nominalistischen und cartesianischen) Dualismus Geist – Welt lehnt Rahner schon im Ansatz ab. In seiner Sicht ist der Mensch vielmehr so sehr mit sich eins, als „Geist *in* Welt" (excessus – conversio ad phantasma), daß die aposteriorischen, kategorial-gegenständlichen ‚Gottesbeweise' eines Thomas von Aquin ohne weiteres *übersetzbar* sind in die gnoseologische (d. h. erkenntnismetaphysische) Aussage über die Mitbejahung des Absoluten durch den Vor-

griff[58]. Aufgrund der Doppelseitigkeit oder Dialektik der „Geist-in-Welt"-Verfassung ist jede ‚direkte' Aussage über die Gott-Bejahung des Geistes zugleich ‚indirekt' eine Aussage über den Welt-Vollzug des Geistes (und umgekehrt), so daß der apriorische Vollzug seines „In-Seins" „in Welt" konstitutives Moment (zugleich Grenze) jeglicher ‚Gott-Bejahung' ist, wie auch umgekehrt die Bejahung Gottes apriorisch-unthematische Bedingung der Möglichkeit einer jeden Welterkenntnis ist. „Mitbejahung des Absoluten" ist also zunächst und primär Ausdruck für die Möglichkeitsbedingung der Welterkenntnis; ist abkürzende Ausdrucksweise über die Funktion des *Vorgriffs* innerhalb des *Vollzugs* geistigen In-der-Welt-Seins als solchen:

„Die *Bejahung* der realen Endlichkeit eines Seienden fordert als Bedingung ihrer Möglichkeit die Bejahung der Existenz eines esse absolutum, die implizite schon geschieht in dem Vorgriff auf Sein überhaupt, durch den die Begrenzung des endlichen Seienden allererst als solche erkannt wird" (HW 84; vgl. GW 191).

Im abstrahierenden (und die Wesensform doch ständig zugleich auf das An-sich beziehenden) Vorgriff auf Sein überhaupt oder im allgemeinen erfaßt der Geist zugleich die mit der Form gegebene, bestimmte Begrenzung des Seins des erkannten Seienden. In dieser Erkenntnis der formalen Begrenztheit des Erkannten, so argumentiert Rahner, ist nun „implizit" die Erkenntnis von dessen Endlichkeit überhaupt, im Vorgriff auf Sein als solches aber – über Endlichkeit hinaus – der Vorgriff auf absolutes Sein (Gott) „implizit" enthalten, d. h. ist Gott „bejaht" (negatio – affirmatio).

Rahner sieht sich hier durchaus als Interpreten von Thomas und zitiert hierfür den bekannten Satz aus De veritate: „Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito" (22,1 ad 1; zit. in HW 85, sowie GW 232)[59]. Darum müssen auch umgekehrt die vorhandenen Gottesbeweise vom Wesen des erkennenden „Geistes in Welt" her verstanden werden:

„Gottesbeweis bedeutet die systematisch auslegende Reflexion auf die notwendige Bejahung dessen, was wir ‚Gott' nennen, in jedem geistigen (urteilenden und frei entscheidenden) Akt des Menschen" (KThW, Art. Gottesbeweis, 147 ff.).

Die Explikation der objektiven Strukturmomente bzw. Bedingungen der Möglichkeit der „impliziten" Bejahung – so dürfte diese Stelle zu verstehen

[58] Das ist für Rahner im Zuge seiner transzendental, d. h. vom Bei-sich-sein des Subjekts her entworfenen Metaphysik („ens et verum convertuntur"), selbstverständlich.

[59] Vgl. *J. Maréchal*, „Le point . . ." V, 337! Diese Thomas-Deutung bei Maréchal und Rahner wurde zuletzt wieder von W. Hoeres (op. cit. 166) bestritten. Es ist allerdings unerfindlich, wie Hoeres das apriorische Moment der Mitbejahung des absoluten Seins in jedem Erkenntnisakt nur dahingehend mißverstehen kann, daß nach Maréchal-Rahner der „Vorgriff" auf das absolute Sein Gottes dessen Notwendigkeit in die zu erkennenden Dinge selbst hineinlege.

sein – geschieht eben in den Gottesbeweisen; daraus geht hervor, daß Rahner auf die objektive Realität der – klassisch so genannten – ‚Außenwelt' nicht verzichten kann (wie ja schon Maréchal selbst nicht[60]). Das heißt: wer das Wesen der „impliziten" Bejahung des absoluten Seins „in quolibet cognito" näher erläutert haben will, braucht sich eigentlich nur an die Gottesbeweise zu halten. Die Gottesbeweise *reflektieren* per se „auf die notwendige Bejahung dessen, was wir ‚Gott' nennen, in jedem geistigen . . . Akt des Menschen" (Art. Gottesbeweis, a.a.O.).

Im selben Artikel findet sich dann ein Hinweis, wie die Entsprechung von „impliziter" Bejahung Gottes und reflex-gegenständlichem Gottesbeweis genauer zu denken wäre (am Beispiel des Kausalbeweises): das in seiner Form begrenzte Seiende, das als faktisch und nicht-notwendig (d. h. seinen hinreichenden Grund nicht in sich selber tragend) in der abstractio erkannt wird, existiere „als ‚bewirkt' (wie seine Bejahung selbst) von dem absoluten Sein als seiner Ursache her" (ebd. 149)[61]. Rahner möchte hier, so scheint es, die

[60] Maréchal stellt in einer Anmerkung heraus, daß er die metaphysischen Gottesbeweise gar nicht ersetzen (etwa durch rein transzendentalphilosophische Spekulation), sondern nur *transponieren*, transzendental *übersetzen* möchte; der Typ der ‚fünf Wege' des Thomas von Aquin bleibt für ihn „parfaitement efficace" (Le point de départ de la métaphysique t. V, [a. a. O.] 337, Anm. 1). Transzendentales Denken bleibt ja, recht verstanden, notwendig auf gegenständliche, dem Subjekt vorausliegende Verhalte bezogen. – Zur Frage von Übereinstimmung und Unterschied zwischen Maréchal und Rahner vgl. meine Diss. (a. a. O.) 203–212.

[61] Vgl. GW 191; STh VIII, 180 f., 199 u. a. Hier liegt ein Gedankengang zugrunde, der für das Maréchalsche System fundamental ist und den Rahner hier nur auf die transzendental-ontologische Deutung der Gottesbeweise anwendet. Nach diesem Gedanken Maréchals wird das Subjekt zum „Reaktiv" (*E. Wingendorf*, I, 311, übersetzt „Rückwirker") des physischen Gegenstandes. Der metaphysische Untergrund der äußeren Wirklichkeit dringe, aufgrund seiner Affinität mit der Verstehenstätigkeit des Subjektes, allmählich an die Bewußtseinsoberfläche. Das, als was die Gegenstände im ‚Für-sich' des Bewußtseins *aktuell* erkannt würden, seien sie *an sich* in *Potenz*. Das Außenobjekt zeige eine entsprechende Eignung (Potenz) zu dem hin, als was es – als ‚immanentes' Objekt – actu erkannt oder durchlichtet werde (vgl. Le point . . . V, 363–367). Es ist das, was Rahner im Auge hat, wenn er erklärt, daß es sich bei der Erkenntnismetaphysik „im Gegensatz zu Kant immer um einen noetischen Hylemorphismus handelt, dem im Sinne einer durchgängigen Seinsbestimmtheit des Erkennens ein *ontologischer* Hylemorphismus im Gegenständlichen entspricht" (GW 14). – Der gegen Maréchal und die Rahner-Schule gerichtete Versuch von W. Hoeres, jede in die Gegenstandserkenntnis konstitutiv einfließende Eigentätigkeit des Subjekts zu diskreditieren und die auf das absolute Sein gehende Erkenntnisdynamik in einen Gegensatz zwischen hinnehmender und setzender Erkenntnis einzuspannen, müßte nach diesen Erläuterungen eigentlich hinfällig sein (vgl. *Hoeres*, a. a. O. 158–160; grundsätzliche Kritik an gewissen Voreingenommenheiten von Hoeres findet sich auch bei *Eicher*, a. a. O. 103–105). Ein lehrreiches Beispiel für das schlichte Unverständnis, dem die thomistische Transzendentalphilosophie immer wieder begegnet, liefert Hoeres' Auseinandersetzung mit Rahner um die Apriorität des Lichtcharakters des intellectus agens (*Hoeres*, a. a. O. 178–179 Anm. 3). Die allgemeinsten Seinsbestimmungen seien gerade nicht „immer schon a priori gegenwärtig". „Vielmehr erfährt der Verstand von den Dingen her, was

Einsicht wecken, daß die Unterscheidung von Gründen (Notwendigkeit) und Begründetsein schon a priori in jeder Erkenntnis mitenthalten ist und bereits in der einfachsten Abstraktion einer ‚Washeit' von einem ‚Diesda' „implizit" ins Spiel kommt.

Das ist aber genau der vorläufig noch dunkle Punkt in Rahners Gedankengang, und es wird darauf zu achten sein, ob der fragliche Zusammenhang bei ihm eine befriedigende Klärung erfährt. Man möchte gerne die Inhaltlichkeit oder die Grundmomente jener „impliziten" Bejahung des esse absolutum im esse commune näher thematisiert und expliziert sehen.

In einem kurzen Kapitel, das sich mit dem „excessus in seiner negativen Unbegrenztheit schlechthin" befaßt, macht Rahner dann noch einen Anlauf zum thematischen Aufweis des innersten Wesens des Vorgriffs. Dabei kommt er auf jenen Einwand zurück, den er sich selber gemacht hat, als es um die reale Weite oder den Umfang des Vorgriffs ging: insofern das „im Vorgriff miterfaßte esse einschränkbar ist, zeigt es sich als nicht-absolutes" (s. o.). Denn die positive Fülle des Seins aller möglichen bzw. erkennbaren Gegenstände, erst recht eine absolute Seinsfülle, die man Gott nennen müßte, ist ja dem erkennenden Zugriff des Menschen jedenfalls nicht direkt und gegenständlich faßbar gegeben. Vielmehr stellt der Sachverhalt – um das mit Rahner noch einmal in Erinnerung zu bringen – sich wie folgt dar:

„Das im Vorgriff erfaßte esse wurde als nur im Vorgriff miterfaßtes mitgewußt als durch washeitliche Bestimmungen einschränkbares und immer schon eingeschränktes, weil der Vorgriff, soll er nicht ‚Griff' werden, nur vollzogen werden kann unter gleichzeitiger conversio auf eine bestimmte das esse einschränkende forma und in der conversio ad phantasma" (GW 189).

Rahner muß sich demnach noch mit der Frage auseinandersetzen, ob nicht das allgemeine Sein, auf das der Geist erkennend vorgreift, statt absolut nur

‚Sein' ist, und kann daraufhin die Gesetzlichkeit dieses Seins erfassen. Was heißt da noch a priori?" (ebd.). Um diese rhetorisch gemeinte Frage von Hoeres zu beantworten, wäre eben darauf hinzuweisen, daß der Intellekt die Dinge ja gerade *als* Sein erfaßt: gewiß, weil die Dinge seinshaft sind, aber durch sie geht *ihm* Sein überhaupt erst auf – Seinserkenntnis gibt es nicht ohne den Intellekt. Dabei erkennt er im Ineinsgegenüber mit den Dingen sich selbst als seinshaft (als Da-sein i. S. von Heideggers fundamentalontologischem Ansatz). Indem der Intellekt die Dinge als seiend erkennt, erkennt er ineins damit sich selbst als Sein-bei-sich. Insofern sind ihm die ersten Seinsprinzipien durchaus gegenwärtig, wenn auch nicht exklusiv eigen in dem Sinne, daß er selbst sie in die Dinge hineinlegen würde. Sofern die Dinge sind, enthalten sie selbst diese Seinsprinzipien durchaus, wenigstens in Potenz: d. h. sie haben diese nicht *als* Prinzipien – erkannt, gelichtet – gegenwärtig. Das apriorische Moment liegt in der lichtenden Kraft oder Aktualität des Intellekts, in dem die (allem Sein zukommenden) ersten Prinzipien ‚zu sich kommen'. Wie das Sein selbst, umfassen sie sowohl Geist als auch Gegenstand. Trotzdem besteht die Behauptung, der Intellekt habe die Prinzipien apriorisch gegenwärtig, insofern zu Recht, als er durch seine Seinshöhe (oder Seinsdichte) apriorisch-konstitutiv näher beim absoluten Grund, d. h. auf absolutes Sein verwiesen ist. Vgl. dazu auch die ontologische Licht-Interpretation in GW 219–232!

relativ unbegrenzt ist: nämlich unbegrenzt nur in bezug auf die Reihe der möglichen Erkenntnisgegenstände, die man sich aber als in sich begrenzt oder endlich denken könnte. Die Fülle des Seins, auf die der Geist vorgreift, um einzelne und bestimmte Seiende zu erkennen, wäre dann bestenfalls die Seinsfülle dieser in sich begrenzten und in sich zurückgehenden Gegenstandsreihe, also eine endliche Fülle (vgl. GW 192 ff.).

Rahner versucht nun, das Problem im Rückgriff auf Überlegungen bei Thomas zu klären. Von daher wird er dazu geführt, im einen und selben Erkenntnisakt wenigstens drei verschiedene Unbegrenztheiten zu unterscheiden, und zwar entsprechend den drei Graden oder Stufen der Abstraktion (vgl. GW 197–218).

Jede Erkenntnis beruht, wie wir gesehen haben, auf Abstraktion. Diese ist zunächst die ‚Ablösung' eines ‚Was', einer Form, von einem bestimmten ‚Diesda', d. h. von der raum-zeitlich bestimmten Individualität der Form. Der Träger der Form, der sie zugleich individuell eingrenzt, ist in der aristotelisch-thomistischen Tradition bekanntlich die Materie (materia prima) als Individuationsprinzip. Wird nun durch Abstraktion die Form aus ihrem materiellen Substrat ‚gelöst', so bleibt nichts zurück als ein leeres ‚Diesda' (das man nur scheinbar verallgemeinernd aussagen kann). Als solcherart Unbestimmtes (von keiner Form Bestimmtes), d. h. als bloßes, entleertes ‚Diesda' kann Materie natürlich jeder beliebigen Form angehören. Sie ist insofern (linear) unbegrenzt, als sie Träger beliebig vieler Formen sein kann. Aber eine Vollkommenheit (i.S.v. Seinsgehalt) ist das nicht, eher das Gegenteil: eine „privative", d. h. jeglicher formalen Bestimmung beraubte Unbegrenztheit. Daß darum Materie als Prinzip der Raum-Zeitlichkeit für den Vorgriff als dessen Horizont nicht in Frage kommt, wurde oben schon gezeigt: ihre Unbegrenztheit und deren privativer Charakter wird nur *an* der Allgemeinheit der davon abstrahierten Form erkannt (vgl. zum Ganzen GW 158–165)[62].

Der abstrahierten Form nun eignet im Zuge ihrer Entgrenzung aus dem ‚Diesda' eine Unbegrenztheit, die relativer (Thomas sagt: negativer) Art ist, weil die Form, an sich betrachtet, auf viele Träger bezogen werden kann und somit eine innere Eingeschränktheit auf ein einzelnes ‚Diesda' von ihr nicht ausgesagt werden kann. Diese negative innere Unbegrenztheit der abstrahierten ‚Washeit' besagt freilich keineswegs eine positive innere Unbegrenztheit überhaupt, da ihrer Unbegrenztheit das Korrelationsverhältnis Form–Materie zugrunde liegt. Mag der Form auch eine relative, d. h. quantitative Unbegrenztheit eigen sein, so ist sie doch qualitativ begrenzt. Sie ist – qualitativ – dieses, und nicht jenes. Unbegrenzt kann man sie nur in rela-

[62] *F. Wiplinger*, in seinem Werk Wahrheit und Geschichtlichkeit (Freiburg–München 1961), wirft Rahner vor, in GW den aristotelisch-thomistischen Materiebegriff nicht hinterfragt zu haben durch die Frage, „was denn diese ‚Realität' des ‚realen Nichts' sei" (47). Es scheint, daß Wiplinger hier übersieht, daß Rahner die Materie „Nichts" nur in bezug auf eine bestimmte Abstraktionsstufe nennt (vgl. GW 2 159 f., 197–218). Im Ganzen bleibt diese Erfassung des ‚Nichts' der Materie eingeordnet und bezogen auf die Erkenntnis der Form als „endlicher" und „anderer" gegenüber der im Vorgriff erschlossenen Seinsfülle: das „Nichts" der Materie ist von dieser Erkenntnis ein defizienter bzw. privativer Bestandteil.

tiver Sicht, „secundum quid", nennen. In sich ist sie nicht die Seinsfülle selbst, sondern ein formal begrenzter Ausschnitt davon. Die Form (das ‚eidos') ist das umgriffene „andere" nicht bloß im Verhältnis zum erkennenden Subjekt, sondern auch im Verhältnis zu der im Vorgriff miterfaßten Seinsfülle. Die species muß daher in einer bestimmten Seins-Möglichkeit gründen, die als solche verwirklicht ist. Anders müßte sie reine Wirklichkeitsfülle, und damit positiv unbegrenzt sein. Rahner beruft sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die thomistische Deutung des Verhältnisses von Existenz und Essenz durch das aristotelische Akt-Potenz-Schema (GW 161; vgl. 215–218).

Wie nun die begrenzende Potentialität des reinen ‚Diesda', des Materieprinzips einzig an der und durch die – abstraktiv erfaßte – geformte Wirklichkeit erkannt wird, so wird auch die begrenzende Potentialität der Seinswirklichkeit, die ‚Washeit', das essentiale Prinzip, nur an und vor der Wirklichkeit als reiner Aktualität erkannt.

Denn, so erläutert Rahner, „dieses Verhältnis der Erkennbarkeit der privaten und negativen Unbegrenztheit gilt natürlich nicht bloß für materia und forma im engsten und eigentlichsten Sinn, sondern überhaupt überall dort, wo eine potentielle und eine formale Unbegrenztheit sich finden" (GW 164).

Dieser Verhalt ergebe sich aus dem Wesen des auf formhafte Wirklichkeit ausgerichteten Erkennens; sie gilt damit ebensogut für die Erfassung der „Endlichkeit und Begrenztheit einer konkreten Seinsbewegung (eines Seienden)" (GW 165).

Geht also auch das Erkennen direkt auf die geformte Wirklichkeit als solche, so wird doch deren Begrenztheit – im Wirklichkeitsgehalt – nicht in der Erfassung der Form erkannt, sondern an und vor der unbegrenzten Wirklichkeit überhaupt. In der Abstraktion des esse[63] und in der conversio auf dessen Form wird diese als „Widerstand", als Begrenzung des Seins in seiner *an sich* positiv unbegrenzten Weite und Fülle erfaßt. Die Erfassung der Begrenztheit einer Wirklichkeit durch die Wesenspotenz setzt demnach die Abstraktion des an sich negativ unbegrenzten Seins (bzw. den Vorgriff auf das Sein – weil vor-greifend über gegenständlich vermitteltes Sein) immer schon voraus.

Auf dem so bereiteten Boden kann nun die Frage, ob die negativ unbegrenzte Weite des Vorgriffs eine innere Endlichkeit beinhalten könne, sinnvoll beantwortet werden.

Rahners Antwort ist zunächst freilich zurückhaltend: gewiß sei das Sein des Vorgriffs unbegrenzt, doch heiße das nicht, daß es nicht in den Gegenständen der jeweiligen Erkenntnis ‚verendlicht' oder begrenzt werden könn-

[63] Die Abstraktion des esse eines Erkenntnisgegenstandes im Vorgriff auf die unbegrenzte Weite von Sein überhaupt ist Bedingung der Möglichkeit der Abstraktion – und so der Erkenntnis – jeder allgemeinen Washeit: vgl. GW 207 ff., 215 ff.

te. Aber, so fügt Rahner hinzu, diese Verendlichung kann nie so geschehen, daß der Vorgriff deswegen einmal innerlich an ein Ende käme, weil alles Sein, auf das er vorgreift, vermittelt worden wäre (GW 193).

Das ist indessen nur erst eine Feststellung. In der Argumentation greift Rahner auf das oben entwickelte Verhältnis zwischen der Erkennbarkeit einer privativen und der einer negativen Unbegrenztheit zurück. Die Argumentation verläuft wie folgt:

Wäre das Woraufhin des Vorgriffs der menschlichen Gegenstandserkenntnis innerlich endlich, so wären nur zwei Möglichkeiten denkbar: entweder der Mensch erkennt diese letzte innere Endlichkeit des Seins des Vorgriffs, oder die Endlichkeit bleibt ihm verborgen. Im ersten Fall, wenn der Mensch den Seinshorizont seines Vorgriffs *als* endlich erkennen sollte, müßte er in diesem Erkenntnisakt auf ‚Nichts' vorgreifen (auf Sein kann er ja nicht vorgreifen, weil er es gerade übersteigen und dessen Endlichkeit enthüllen soll). ‚Nichts' aber kann er nur als privatives (als Nicht-sein; vgl. Materie), nicht positiv denken, und er kann es nur am Sein und gegen Sein (d. h. gegen Mehr-sein) erkennen, und nicht umgekehrt. Die Annahme, der Mensch könne die innere Endlichkeit seiner Transzendenz auf Sein erkennen oder gar beweisen, stellt sich damit als Widerspruch heraus: nicht als Begriffswiderspruch, sondern als Vollzugswiderspruch. Dasselbe Argument bringt Rahner in HW 81–82.

Illustrieren wir dasselbe mit anderen Worten: die Verneinung der Un-endlichkeit des Woraufhin des Vorgriffs könnte als Erkenntnis gar nicht formuliert werden. Man könnte vom Sein des Vorgriffs gar nicht sagen: es *ist* endlich. Denn auf welchem Boden sollte das „ist" sich halten, für eine Aussage, die gerade eine absolute Grenze des Seins prädizieren will? (Die Grenze oder das Ende selber kann ja nicht Sein sein, sonst wäre es keine Grenze.)

Diese Argumentation muß sich natürlich die Frage gefallen lassen, ob sie nicht nur rein formal verfährt. Jedenfalls genügt diese dialektische Aufhebung der begrifflichen Negation durch den sogenannten Vollzugswiderspruch nicht schon *ohne weiteres* zum Erweis der positiven Unbegrenztheit des Horizontes der menschlichen Geisttranszendenz. Es könnte immerhin sein, daß die Möglichkeit, über den Begriff „endlich" hinaus den konträren Begriff „un-endlich" zu bilden, noch nicht einen aktuell unendlich vorgreifenden Strebevollzug (mit dem absoluten Sein als Strebeziel) impliziert, sondern sich in der reinen Denksphäre, in der Intentionalität hält. H. Ogiermann (in: ThuPh 44 [1969] 515 f.) insistiert mit Recht sehr auf der Redlichkeit der Präzision des Denkens gerade in den transzendentalen Reflexionen, eben weil hier vom Ansatz her besonders leicht unter der Hand Begriffsrabulistik sich einschleichen kann.

Begrifflich schärferen (als bei Rahner) und weiterführenden Charakter weisen die Überlegungen von H. Krings[64] zum selben Thema auf. Krings zeigt auf, daß jedes

[64] Vgl. *H. Krings*, a. a. O., bes. 54 f., 170–183, 320–329.

Erkennen von etwas zugleich Rückgang (reditio) des Erkennens in sich selbst ist: Reflexion. Das aber ist ja die Art transzendentalen Denkens. Nur indem Erkennen (eingeschlossen den erkannten Gegen-stand) über sich schon *hinaus* ist, kann es sich auf sich selber *zurück*wenden und in sich zurückgehen. Die Annahme, das über sich hinaus in sich zurückgehende Erkennen – der „Vorgriff" (Hegel: „Übergriff") – könne etwa auf ‚Nichts' vorgreifen, ist schon rein transzendentallogisch nicht haltbar, weil dann der Terminus fehlte, ohne den eine transzendentale Reflexion nicht zustande käme; ergo könnte auf ein solches ‚Nichts' nicht einmal reflektiert werden. Die Vokabel ‚Nichts' muß demnach anderes als das pure ‚Nichts' meinen. Nun aber ist der „transzendentale Aktus" (bei Rahner: die „Transzendenz" – des Geistes –) wesenhaft, wenn auch vorgreifender Weise, auf seine Erfüllung gerichtet.

„Diese Erfüllung aber liegt in dem Moment, in dem die Offenbarkeit des Seienden selbst und das Beisichselbersein des Ich eines durch das andere und zugleich wirklich werden" (Krings 171).

„Das Erfüllende muß in jedem Moment präsent sein, wenn auch in indirekter und verborgener Weise . . . Der Aktus ist in jedem seiner Momente . . . über sich hinaus, . . . in der Weise, daß er im Ursprung sein Ziel ergriffen hat" (ebd.). Das Erfüllende ist somit zugleich das Ermöglichende und so die Transzendenz in jedem ihrer Momente Bestimmende. Das erweist auch, daß das Erfüllende mit keinem einzelnen Terminus, mit keinem als wahr erkannten Seienden je zusammenfallen kann. Sonst nämlich wäre der Akt der Transzendenz gerade *bedingt* durch dieses ihn auf sich ziehende Seiende. Das widerspricht der *reflektierenden Ursprünglichkeit* des Aktes: das Seiende könnte nicht als wahr erkannt werden, weil das Erkennen nicht auf sich reflektieren könnte (wenn der Terminus zugleich sein Horizont wäre). Daher ist das jeweils als wahr erkannte Seiende nur eine bedingte Erfüllung, die auf ein unbedingt Wahres hin überschritten wird.

„Die Unbedingtheit des transzendentalen Aktus kommt darin zu ihrer Vollendung, daß der Aktus als unbedingter Ursprung das unbedingte Sein zur Offenbarkeit und zur Freiheit des Selbstbesitzes, d. h. zu wahrer Existenz bringt: daß er das Beisichselbstsein des Seins ‚ist'" (175). „Das Unbedingte ist nicht das Letzte *in* der Reihe, sondern *für* die Reihe der Bedingten" (180). So ergibt sich: „Die formale Unbedingtheit des Ich als reiner und leerer Ursprünglichkeit ergänzt sich in der gehaltvollen Unbedingtheit des Seins" (181). So läßt sich sagen: der Seinshorizont, das Seinsverstehen des auf Beisichsein vorgreifenden Erkennens ist un-bedingt, d. h. nicht bedingt und aufgehalten durch terminal Endliches (darin ist noch nicht adäquat impliziert, der Vorgriff gehe auf Gott). Der Begriff des ‚Nichts' aber stammt transzendentallogisch aus dem Erkenntnisvollzug, der terminalen Transzendenz: die drei Grade der Negation entsprechen den drei Graden des Nicht-zum-Sein-Kommens der Transzendenz und Reflexion. Das ‚reine Nichts' ist dabei nur „die reflexive Erfahrung der eigenen Leere, Vergeblichkeit und Nichtigkeit" des transzendentalen Aktus – drückt also „transzendentale Erfahrung" aus (326).

Die Annahme, der Vorgriff könne auf ‚Nichts' gehen, kann also als unmöglich erwiesen werden[65].

[65] Könnte der Gedanke an eine innere Endlichkeit nur selbst wirklich gedacht werden, so wäre der Vorgriff – und damit die Erkenntnis selbst – hinfällig. Der Gedanke kann aber nur scheinbar gedacht werden, nämlich indem wir den Vorgriff auf Sein zu einem ‚ens' verdinglichen und von diesem ‚Ding', immer unter dem Vorgriff auf Sein, die unendliche Weite und Fülle verneinen. Wir täuschen uns weniger über die wahre Weite unserer Erkenntnis als über unsere Neigung, alle Erkenntnis zu verdinglichen.

Man kann wohl nicht behaupten, daß die Gedankengänge Rahners – seien sie nun GW oder HW entnommen – uns zu einer eindeutig klaren Aussage über das genaue Verhältnis zwischen esse commune – als Woraufhin des Vorgriffs – und esse absolutum – als Sein Gottes – befähigen würden[66]. Immerhin hat sich ergeben, daß die Annahme, das Sein, soweit es Horizont des Vorgriffs ist, sei in sich endlich, verworfen werden muß. Aber diese negative Feststellung scheint, wie wir gesehen haben, Rahner nicht zu der positiven Aussage verleiten zu können, das Sein, auf das der Vorgriff geht, sei selbst absolut und unendlich, der Horizont des Vorgriffs sei also mit Gott identisch.

Rahner geht also – mindestens zunächst in GW – nicht so weit wie beispielsweise Hegel in seiner Kritik an Kant[67].

Hier zeigt sich, daß Rahner in der Sache erstaunlich weit in eine Richtung denkt, in der dann G. Siewerth noch weiter gegangen ist. Doch muß gleich dazugesagt werden, daß Rahner das Problem, auf das hier im Folgenden angespielt wird, wohl sieht, aber anscheinend nicht konsequent erörtern wollte.

Es scheint mir dieses Problem ein echtes Problem zu sein, über das man wohl nicht so leicht hinweggehen sollte wie A. Keller in seiner schon erwähnten Monographie „Sein oder Existenz?" (a.a.O.), wo er die heutige Thomas-Interpretation bezüglich ihres Seinsbegriffs kritisch zu würdigen unternimmt, Siewerth aber nur ein paar

[66] Nachträglich zu meiner eigenen Darstellung habe ich eine meisterhaft kurze und prägnante Interpretation desselben Sachverhalts gefunden bei *E. Kunz*, Glaube, Gnade, Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot S. J. (Frankfurt/M. 1969) 47. Auf diese Darstellung, welche die Offenheit des menschlichen Geistes auf Sein in den Deutungen Rousselots und Rahners vergleicht, muß hier deswegen hingewiesen werden, weil sie sich von der meist abkürzenden Sprechweise des späteren Rahner in den theologischen Schriften nicht düpieren läßt und aufzeigt, wie differenziert Rahner schon in GW über die relative Verschiedenheit des im Vorgriff erfaßten esse commune von dem esse absolutum Gottes dachte! Rahner ist hier wohl differenzierter als Maréchal!

[67] Hegels kritischer Einsatzpunkt ist, wie schon für Fichte, der aporetische Dualismus zwischen der transzendentalen Vernunft und dem mysteriösen „Ding an sich". Für Hegel ist Kants transzendentale Erkenntniskritik „bloß ein subjektiver (platter) Idealismus, der sich nicht auf den Inhalt einläßt" (Enzykl. § 46 ed. Nicolin–Pöggeler), ein dualistisches System, dessen »Grundmangel" in dem Unvermögen bestehe, „zwei Gedanken« – nämlich Subjekt und Objekt – „zusammenzubringen" (Enzykl. § 60). Mögen die Kategorien auch dem Denken als solchem zukommen, so folge daraus nicht, daß sie nicht auch Bestimmungen der Gegenstände selbst wären (§ 42 Zus. 3). Die Anstrengung Hegels, die spätmittelalterlich-neuzeitliche Kluft zwischen der Wirklichkeit und dem erkennenden Geiste zu überwinden, führte dann bei ihm zu der Auffassung von der „wirklichen Gegenwart des Unendlichen . . . diesseits im Bewußtsein" (Enzykl. § 60). – Der wesentliche Unterschied der Position Rahners zu derjenigen Hegels wird z. B. von *P. Weß* (a. a. O. 66) nicht gesehen.

Zeilen widmet: „Es scheine", so schreibt Keller über Siewerth, „daß er . . . das esse commune zu sehr Gott gegenüberstellt und ihm als einer ‚emanatio Dei' beinahe eine eigene Realität als Vermittelndes zwischen Gott und den Seienden zuweist" (a.a.O. 221 f.). Siewerth hält in der Tat dafür, daß das die einzelnen Seienden transzendierende ‚Sein des Seienden' – das metaphysische Sein Platons und Aristoteles', – „das wir unmittelbar mit den Dingen erfassen und befragen", nicht Gott selber sei[68]. Siewerth sieht – im Anschluß an Thomas von Aquin – diese Auffassung darin begründet, daß dieses Sein – als die erste und universalste, aus Gott hervorgehende Wirklichkeit – nicht in sich selber zurückkehren und darum nicht in sich selber subsistieren kann (S. 55). Darum kann dieses Sein die ihm eigene Fülle nicht in sich halten und in sich zentrieren. Daher scheidet das Sein als Fülle-Akt sich in sich selber und erscheint so als Grund und Ursprung all dessen – der seienden Vielfalt –, was es nicht unmittelbar in sich halten und zentrieren kann (59). Es läßt so die Wesenheiten aus sich heraustreten in einer Art Entäußerung; diese stellen seine Fülle dar, und durch diese in ihrer Mannigfaltigkeit sucht das Sein zu sich zu kommen (65). Leicht erkennt man bei Siewerth, wie sehr hier Fragestellungen, die von Heidegger angeregt sind, zugleich eine Inspiration von Hegel her erfahren haben.

Natürlich stellt sich nun von Siewerth her die Frage, ob das Sein, auf das nach Rahner der Geist „vorgreift", nicht voreilig mit dem absoluten Sein Gottes ineinsgesetzt wird; ob nicht Wesenszüge dieses geschaffenen Seins zu unbedenklich auf Gott selber übertragen werden.

Freilich mildert sich das Problem insofern, als Siewerth dieses geschaffene Sein eindeutig als Vermittelndes auffaßt, das einerseits in die Dinge ausströmt, anderseits aber, sie stets transzendierend, Züge göttlichen Seins an sich trägt (44), sosehr, daß der göttliche Grund selber im Sein des Seienden *offenbar* wird (45).

Deswegen ist, nach Siewerth, dieses Sein als „das erste, höchste und reinste Gleichnis Gottes" aufzufassen (46; vgl. 58), und deswegen dient es als „ein vermittelnder Überstieg in den Grund" (47). Die bildhaften Ausdrücke Emanation, Ausfluß, Ausströmen usw. des Seins aus Gott rechtfertigt Siewerth damit, „daß es unmöglich ist, von uns her (aus unserer Seinserfassung) irgendeine Grenze und abhebende Unterscheidung gegen Gott im ‚Sein selbst' zu fixieren" (58)!

Insofern ist Siewerths Auffassung für Rahners Konzeption, welche die Gotteserkenntnis auf der Geist-Transzendenz auf Sein überhaupt aufbauen will, kein dramatischer Einwand. Denn gerade weil das Sein ein Gleichnis Gottes ist, und weil es nur Gleichnis ist, „reißt es notwendig den denkenden Geist in den subsistierenden, alles umfassenden Grund" hinein, der von Siewerth Gott genannt wird (77)[69].

Ist der Einwand, den Rahners Konzeption neuerdings von P. Weß[70] gefunden hat, ernster zu nehmen? Weß hält die von Rahner vorgelegte Widerlegung der Annahme, dem Menschen könne die innere Endlichkeit des „Woraufhin" seines geistigen „Vorgriffs" verborgen bleiben, nicht für zwingend (51–54). Weß' zunächst rein formale, an einzelnen Vokabeln anknüpfende Polemik wirkt freilich fürs erste wenig überzeugend. Der Autor merkt das selber, und so geht er[71] zu einer grundsätzlichen Kritik der philosophischen Ansätze und Theoreme Rahners über. Dabei muß freilich erwähnt werden, daß sich die Überlegungen von Weß – wenigstens was den kritisch-destruktiven Teil seines Beitrags angeht – mit den scharfsinnigen Untersuchungen Verweyens inhaltlich berühren. Allerdings geht Weß dann in seiner grundsätzlichen Kritik über Verweyens Position ebenso hinaus wie über diejenige Rahners.

[68] Das Sein als Gleichnis Gottes, Heidelberg 1958, 19.

[69] W. Hoeres, a.a.O. 125, sieht wohl den bei Maréchal, Siewerth, Lotz, Rahner gemachten Unterschied zwischen esse commune und esse absolutum, doch hat die Erkenntnis dieses Unterschieds erstaunlicherweise auf seine Ablehnung der gesamten transzendentalen Erkenntnismetaphysik keinerlei Einfluß!

[70] Vgl. sein Buch: Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit K. Rahner, Graz 1970.

Hier sei zunächst einmal das Anliegen von Weß' Kritik an Rahner genannt: er möchte Rahners „Auffassung von natürlicher Erkennbarkeit Gottes trotz dessen Geheimnishaftigkeit" (63) zu Fall bringen. Im Anschluß an I. Kant, N. Hartmann, J. Schmucker und H.-J. Verweyen versucht er dann zu zeigen, daß eine bloße Denkmöglichkeit, die er "Vermutung" nennt, m. a. W. die Möglichkeit, einen konträren Begriff zu einem gegebenen Grenzbegriff zu bilden, noch keinen echten, realen Überstieg über die Grenze bedeutet. So sei also die bloße Vermutung als pure Denkmöglichkeit noch kein „Vorgriff" im Sinne Rahners, sondern eine bloße Projektion, gespeist durch das Bewußtsein des Geistes von seiner Überlegenheit über rein sinnliches Erkennen (vgl. bei Weß, S. 62 mit S. 54). So kann er, scheinbar unbedrängt, vermuten, der geistige Vorgriff, den Rahner meint, sei innerlich endlich und könne Gott von vornherein nicht sicher und eindeutig erreichen. Doch will Weß noch weitergehen, und damit fängt nun das Problem an, das zeigt, wie sehr doch Philosophie im Letzten eine Entscheidungsfrage ist. Weß' Kritik ist nur möglich unter Voraussetzung einer möglichst radikalen Trennung von Denken und Sein, ohne daß dann noch viel Mühe darauf gewendet würde, die Fundierung des Denkens im Sein zu erhellen. Weß ist sich des radikalen Schnittes, den er vornimmt, wohl bewußt, denn er denunziert eigens und ausdrücklich „die idealistische Gleichsetzung von Denken und Sein", eine Tradition, der Rahner natürlich mit Entschiedenheit verpflichtet ist (vgl. bei Weß, 14–16, 64–68). Diese tradierte, ursprüngliche Identität von Denken und Sein paßt Weß nicht ins Konzept, denn ihre Annahme würde, das merkt er wohl, bedeuten, ihren Konsequenzen nicht ganz entkommen zu können:

„Eine Denkmöglichkeit einer etwaigen echten Endlichkeit, die gerade nicht einen realen Überstieg über diese selbst hinaus bedeuten würde, hat in diesem System der Identifizierung von Denken und Sein keinen Platz" (66), eine Aussage, die ebenso bezeichnend wie – für Weß gewiß erstaunlich – von dem von ihm angegriffenen „System" aus bestreitbar ist. Natürlich bedeutet die Ablehnung der „idealistischen Gleichsetzung von Denken und Sein" offensichtlich nicht nur die Ablehnung von Rahners Gotteslehre, sondern impliziert auch die Ablehnung klassischer Metaphysik überhaupt (auch wenn diese Implikation Weß nicht durchgehends bewußt zu sein scheint). Jedenfalls kann man nur, wenn man die innere Entsprechung von Denken und Sein, auf der Metaphysik ja beruht, ablehnt, ungestraft behaupten, jeder (sic!) Horizont – auch der des Tieres – komme sich selber „unendlich" vor (sic! vgl. 57, 67 u. a.) – eine Behauptung, die durch ihr ehrwürdiges Alter (sie stammt von Feuer-

[71] Im Unterschied etwa zu *H.-J. Verweyen* (a.a.O.) oder *H. Ogiermann* (a.a.O.), denen gewisse Lücken in der Schlüssigkeit rein transzendentalmethodisch vorgehender Argumente auch nicht entgangen sind, die vielmehr das meiste von dem vorwegnehmen, was Weß beibringt, die jedoch mit ihrer Kritik Rahners Ansatz nur kritisch ergänzen und erweitern wollen.

bach!) allein noch keinen Deut überzeugender wird – für den jedenfalls, der an der Uridentität Denken (bzw. Erkennen) – Sein festzuhalten gewillt ist. In der Sphäre gegenständlichen oder – in Rahners Terminologie – „kategorialen" Denkens wird man natürlich immer wieder zwischen denkmöglich und realmöglich mit Bedacht unterscheiden müssen (und dafür lassen sich leicht Beispiele anführen). Die Frage ist aber, ob die Hartmannsche Unterscheidung auch da noch anwendbar und treffend ist, wo es sich um das principium, um das denkend-erkennende Sicheinlassen auf Wirklichkeit als solche handelt. In der Frage der Übertragbarkeit dieser Unterscheidung aus dem Kategorialbereich in den metaphysischen und transzendentalen Sinnbereich sieht Weß gar kein Problem (vgl. 61); ebendies aber wäre gründlich zu prüfen. Dabei müßte aber zugleich die Frage entschieden werden, ob nicht doch Sein überhaupt (wenigstens geschaffenes Sein) im menschlichen Bewußt-sein zu-sich-kommt, und ob nicht doch eben darum Begriffspaare wie real-möglich, alles-nichts, unendlich-endlich, absolut-relativ usw. nur innerhalb menschlichen Selbstbewußt-Seins und unmittelbarer menschlicher Seinserfahrung Sinn und Bedeutung haben können, und zwar so, daß sie nur sinnvoll sind, wenn sie sich stets für mögliche Realität innerlich wenigstens offenhalten (vgl. dazu H. Ogiermann, ThuPh 44, 518). Andernfalls müßte man ja wohl auch darauf verzichten, nach dem inneren Grund für die Unterscheidung zwischen denk- und real-möglich zu forschen. Denn nur bezogen auf einen gemeinsamen Grund können sich zwei entia unterscheiden (Verschiedenheit setzt Einheit voraus; setzt – hier – die ursprüngliche Einheit von Denken und Sein voraus). Aber das ist eben ein Axiom metaphysischer Herkunft. Dies vorausgesetzt, kann eine transzendentale Analyse der menschlichen Geistdynamik doch zeigen, daß selbst die bloße Vermutung, der Horizont menschlichen Geistesstrebens könne endlich oder begrenzt sein, nur möglich ist auf dem Grunde ebendieses Horizontes, der uns gegenständliche Erfahrungen ermöglicht (u. a. auch solche, die den Unterschied zwischen geistigem und tierisch-sinnlichem Erkennen feststellen). Wenn man sich – wie Weß – auf solch gegenständliche Erfahrung stützen und von da aus, selbst im Sinne bloßer Vermutung, extrapolieren will, degradiert man den Seinshorizont des Geistes zu einem erfahrbaren Gegenstand und verfährt mit ihm entsprechend – aber immer *unter* diesem Horizont bleibend! Ob man dabei bloß vermuten will oder schon behauptet (d. h. Realaussagen macht), gibt dann keinen Unterschied mehr her, da man die „conversio ad phantasma", die nach Rahner eben auch für die sublimste Gotteserkenntnis gilt, nicht in Erwägung gezogen hat[72].

Wir haben gesehen: Rahner versteigt sich *nicht* zu der positiven Aussage, das im Vorgriff angezielte Sein sei selbst absolut und unendlich, der Horizont des Vorgriffs sei also mit Gott selbst identisch. Damit begibt Rahner aber sich selbst, den Philosophen und den Menschen überhaupt in eine höchst merkwürdige Situation. Gibt es eine klare Alternative derart, daß deren eine Möglichkeit als ausgeschlossen, die andere aber nicht als damit eigentlich gegeben eingesehen und bewiesen werden kann?[73]

[72] Vgl. im übrigen die verständnisvolle und zugleich kritische Besprechung, die Weß' Buch gefunden hat bei *E. Mitterstieler* in: ZkTh 93 (1971) 103–105.

[73] Unter dem Stichwort „Logik und Geheimnis" hat Rahner selber – wie seine Äußerungen im Innsbrucker Seminar (1957/58) zeigen (vgl. Mitschrift a.a.O.) – die Eigentümlichkeit

Der Unterschied dieser Position zu derjenigen von Weß sei noch kurz gekennzeichnet: Weß meint, „eine verborgene Endlichkeit des menschlichen Geistes" nicht „ausschließen" zu können, diese müsse vielmehr „als Denkmöglichkeit bestehen" bleiben (a.a.O. 63). In Rahners Auffassung ist eine solche „verborgene Endlichkeit" des Geistes – auch als pure Denkmöglichkeit – ausgeschlossen; daraus lasse sich aber nicht ohne weiteres folgern oder beweisen, der Geist sei selber unendlich oder beziehe sich direkt auf ein absolut Unendliches:

> „Der Mensch ist Geist, weil er sich vor das an sich unendliche Sein im Ganzen gestellt findet. Er ist endlich, weil er dieses Unendliche nur in der schlechthin ungegrenzten Weite seines Vorgriffs hat. Er ist darum nicht das esse absolutum selbst" (GW 195).

Es hat den Anschein, daß Rahner seine Auffassung nur in solch einer dialektischen Aussage angemessen zum Ausdruck bringen kann. Er scheint vor der Annahme zurückzuschrecken, daß der Vorgriff schon einfachhin auf das absolute Sein als solches gehe. Dazu stellt er ausdrücklich fest – wie wir gesehen haben –, daß das Sein, soweit es Woraufhin des Vorgriffs ist, einschränkbar ist oder ‚verendlicht' werden kann (nämlich in den formae der gegenständlichen Erkenntnis), daß es aber gleichwohl nicht als innerlich abschließbar oder an ein Ende kommend gedacht werden darf. Das im Vorgriff aufscheinende Sein ist aber anderseits so wenig das absolute Sein selbst, daß seine Fülle, wenn sie thematisiert und reflektiert wird, nur in gegenständlich bestimmte Form, oder ‚in Form' des ens commune übersetzbar ist. In solch gegenständlicher Reflexion wird das Sein in seiner Fülle entleert oder eingeschränkt (190). Da es in Wahrheit keine Form gibt, die seine Fülle aufnehmen und bewahren könnte, entzieht es sich notwendig immer einer rein gegenständlichen Betrachtungsweise (195). Der menschliche Geist hat daher das „an sich unendliche Sein" nicht einfach schon im Vorgriff bei sich, sondern er hat es „nur in der schlechthin ungegrenzten Weite seines Vorgriffs"; er hat es m. a. W. nur in einem Vorgriff, der – als Vorgriff auf Sein – „innerlich nicht zu einem Ende kommt" (a.a.O.).

Wenn ich Rahner richtig verstehe, bricht hier die Einsicht in die tiefe und ungreifbare (und zwar auch für den simplen ‚Akt' eines Vorgriffs ungreifbare) Ferne des absoluten Seins vom menschlichen Geiste durch.

Eine *einzelne*, simple Reflexion auf die apriorischen Gründe des Erkennt-

dieser Situation sehr wohl gesehen. Darauf, daß dieses Problem im Rahmen der Frage nach der Formalisierbarkeit von Gotteserfahrung zu sehen ist, kann hier nicht eingegangen werden. (s. o. § 2.2)

nisaktes, auf den Vorgriff als ‚Bedingung der Möglichkeit' der Abstraktion und der reditio completa, dringt offenbar noch nicht in den wahren Abgrund menschlicher Geistigkeit vor. Eine *einzelne* Reflexion auf die Hintergründe des Erkennens kann das Sein – das Woraufhin des Vorgriffs – nicht schon als un-endlich enthüllen (im Gegenteil). Man muß wohl eher sagen: das Sein, mit dem es der Mensch immer zu tun hat, enthüllt sich ihm erst nach und nach, allmählich in seinem absolut gegründeten Wesen; und zwar enthüllt es sich als solches in der unabschließbaren, grenzenlosen Weite des Vorgriffs des erkennenden Geistes. Aber eben die Grenzenlosigkeit dieser Weite ist nicht einfachhin evident oder flugs beweisbar, sondern enthüllt sich selbst dem Menschen erst als *Grunderfahrung* in der erkennenden Begegnung mit dem, was ist. Man vergleiche hierzu die folgende verallgemeinernde Feststellung Rahners:

„Auch seine Wesenseigentümlichkeiten letzter und unverlierbarer Art bringt der Mensch, obwohl er sie in jedem seiner Akte unthematisch vollzieht, im Gang seiner individuellen und kollektiven Geschichte erst langsam thematisch objektiviert[74] vor sich" (STh VI, 215).

Was Rahner hier – im Kontext – über das Bewußtwerden der transzendental angelegten Freiheit sagt, gilt ebensogut und mit demselben Recht von der Mitbejahung des Absoluten im Vorgriff: es ist nicht so, daß der Mensch ausdrücklich und adäquat immer schon weiß, ‚was' Gott ist, und daß er ihn, auf ihn vorgreifend, ‚absolut setzt' (d. h. setzend sich voraussetzt) und so einen schon fertigen Begriff von Gott ‚gebraucht' (vgl. ebd. 216). Vielmehr im Sinne nur allmählicher Annäherung des Menschen an das absolute Sein in und mittels der Erfahrung der schlechthin unbegrenzten Weite seiner geistigen Transzendenz scheint der folgende Satz bei Rahner auszulegen zu sein:

„So weiß der Mensch von Unendlichkeit nur, insofern er sich im Vorgriff jeder seiner Erkenntnisse gegenüber überlegen, und auf esse überhaupt hin offen erfährt... Er weiß vom esse absolutum, indem er seine Hinbewegung auf das esse erfährt" (GW 195).

Man beachte die behutsame Formulierung: der Mensch weiß nicht *die* Unendlichkeit, sondern weiß nur *von ihr;* er erkennt sie nicht, sondern er *weiß* nur von ihr, indem er sich als auf Sein überhaupt hin *offen erfährt.* Diese Erfahrung aber gleicht einer „Hinbewegung" auf Sein „im Vorgriff jeder seiner Erkenntnisse". In diesem Sinn ‚definiert' Rahner geradezu in einer

[74] „Objektivierend" heißt der Wortlaut einer späteren Fassung, abgedruckt in: Gnade als Freiheit (Freiburg 1968) 31.

‚Kurzformel' den Menschen: der Mensch ist „die Unendlichkeit der absoluten geistigen Offenheit für Sein überhaupt" (HW 91)[75].

Rahner scheint sich mit dieser Feststellung begnügen zu wollen: daß die Transzendenz des endlichen Geistes „offen ist für das absolute Sein Gottes" (HW 85). Er meint damit freilich keine unverbindliche, sozusagen bloß hypothetische Offenheit für Gott. Vielmehr meint er jene natürliche, unausweichliche Offenheit für jenen höchst realen Gott, der sich in der Weite des Zu-sich-kommens des Menschen als Urgrund zur Erfahrung bringt. Deshalb kann Rahner an einer Stelle, die zur Bedeutung der ‚Gottesbeweise' überleitet, auch sagen: „Der Vorgriff *zielt* auf – Gott" (HW 83; Hervorh. von mir)[76].

In diesem Zusammenhang entfalten die ‚Gottesbeweise' illustrierende Wirkung: sie vermitteln eine Ahnung, besser: ein Bewußtsein von der Weite menschlicher Selbst- und Welterfahrung, welche die Vorbedingung dafür ist, daß er inne wird, daß er in eben dieser Erfahrung auf Gott als absoluten Ur- und Zielgrund – *zielt*[77]. Auf diese Weise läßt sich sehen, wie und in welch eigentümlicher Weise absolutes Sein für den menschlichen Geist gegeben ist

[75] Vgl. die ähnliche, noch ausführlichere Formulierung in HW: Der Mensch ist dadurch Geist, „daß er von vornherein in seiner Selbstbewegung auf das Sein überhaupt seine einzelnen Gegenstände als Momente dieser seiner unendlichen Bewegung ergreift, sie so von vornherein unter diesem Horizont von Sein überhaupt sieht, durch den der Mensch schon immer offen ist für das absolute Sein Gottes" (HW 85).

Und wenig später: „Der Mensch ist Geist, d. h. er lebt sein Leben in einem dauernden Sichausstrecken nach dem Absoluten, in einer Offenheit zu Gott. Und diese Offenheit zu Gott ist . . . die Bedingung der Möglichkeit dessen, was der Mensch ist und zu sein hat und immer auch im verlorensten Alltagsleben ist. Er ist dadurch schon allein Mensch, daß er immer schon auf dem Weg zu Gott ist, ob er es ausdrücklich weiß oder nicht, ob er es will oder nicht, denn er ist immer die unendliche Geöffnetheit des Endlichen für Gott" (ebd. 86).

[76] Es handelt sich hier genauer um eine durch Rahner approbierte Formulierung von Metz. In der Erstauflage von HW (München 1941) heißt es einfacher: „Der Vorgriff geht auf Gott" (82). Die Formulierung von Metz ist zweifellos plastischer.

Die hier aufgeführten, über Maréchal hinausgehenden, vorsichtig differenzierenden Erwägungen Rahners entgehen auch F. Wiplinger, wenn er (a. a. O. 49) Rahner unterstellt, er wolle formell aus dem in der Einheit von abstractio und conversio, also im Vorgriff mitgegebenen Seinshorizont die Existenz des absoluten Seins Gottes erschließen, und Rahner gehe »zu formal-logisch« vor, wenn er aus der Erfassung der Grenze durch den Geist schließe, damit sei das Jenseits der Grenze selbst schon als Unendliches, Absolutes erfaßt und als real existent verstanden. Verfällt Wiplinger nicht selbst einer „Formal-Logik", wenn er meint, die Rahner von ihm unterstellte Argumentation gerate in die ‚schlechte Unendlichkeit' Hegelscher Dialektik? Weder bei Maréchal noch bei Rahner wird von der Transzendenz der Grenze auf das Unendliche „geschlossen", sondern es ereignet sich im erkennenden Geschehen der Aufgang der ‚ontologischen Differenz' als ‚Erfahrung des Absoluten', die die Erfahrung von Grenze erst möglich macht und die in ursprünglicher Einheit eine objektive (durch Partizipation) und eine subjektive (Dynamik des Naturstrebens, angezogen vom Absoluten selbst) Komponente enthält.

[77] E. Coreth – in dem Bestreben, die Möglichkeit der Metaphysik auf dem Boden der tran-

oder anwest. An einer Stelle wird in einer Art Zusammenfassung die Erfahrung des absoluten Seins in der grenzenlosen Weite des Vorgriffs beschrieben:

> es wird erfahren als „das eigentümlich Ungegenständliche des im Nicht der Grenzerfahrung positiv Erfahrenen ... in seiner abweisenden Unverfügbarkeit" (HW 83)[78].

Wir stellen nun im Zusammenhang mit dem Bisherigen die weiterführende Frage:

Inwiefern sagen die bislang angestellten Ueberlegungen etwas aus über das Geheimnis des Menschen?

Nun, es wird sich gleich zeigen, daß man in Rahners Konzeption vom Geheimnis des Menschen überhaupt nicht eindringen kann, ohne eine –

szendentalen Methode darzustellen –, hat die Gedanken, Beobachtungen und Ergebnisse Maréchals, Rahners u. a. aufgenommen, zusammengefaßt, stärker formalisiert und daraus mit großer gedanklicher Klarheit den „transzendentalen Gottesbeweis" entwickelt: der darin aufgewiesene „a priori notwendige Bezug des endlichen Geistes auf das Absolute liegt jedem anderen Gottesbeweis als Bedingung seiner Möglichkeit zugrunde" (*Coreth*, Metaphysik, 581). Ohne den Sachverhalt in simpler Weise durchsichtig und damit geheimnislos machen zu wollen, hat Coreth sich bemüht, deutlich zu machen, was eine implizite Bejahung des Absoluten ist, und wieso darin Gottes absolutes Sein mitbejaht sein muß. In genauer Analyse legt er dar, wie die erkennende Begegnung mit je anderen und verschiedenen Seienden eine Einheit *vor* aller Differenz als Bedingung möglicher Erkenntnis sich als ihr letztes Woraufhin voraussetzt; wie das Wissen um die unbedingte Geltung des Seins jedes Seienden und die Erfahrung zugleich der Nichtnotwendigkeit seiner Setzung nur in vorgreifendem Wissen um eine unbedingte Bedingung möglich ist; wie das erkennende Streben des Geistes über das je Endlich-Begrenzte hinaus Ruhe nur finden kann in einem Unendlichen vor oder über allem Endlichen.

Sowenig wie Rahner möchte Coreth diesen „transzendentalen Gottesbeweis" als einen Beweis verstanden wissen, mit dem Gott gleichsam ‚gehabt' werden könnte. Es handelt sich dabei eher um den Aufweis der Unausweichlichkeit der Charakterisierung und Artikulierung des „Ziels des Geistvollzugs" (Coreth). Das transzendente eine, unendliche und unbedingte Sein Gottes erscheint dabei als das quasi-konstitutive Woraufhin des wesensgemäßen Selbstvollzugs des Geistes.

„Die gesamte Strebebewegung des Geistes ist nur möglich und verständlich, wenn sie diesem Ziel entgegenstrebt; es ist ein wesenskonstitutives Ziel, d. h. ein solches, das als Bedingung der Möglichkeit des Vollzugs diesen in seiner Eigenart a priori bestimmt und leitet" (ebd. 577).

Gott erscheint so nicht als oberste Grenze oder Ende des menschlichen Denkens und Erkennens, sondern als dessen innerste Ermöglichung; als jene absolute Bestätigung, als absolutes Ja zur unbegrenzten Weite des geistigen Vorgriffs, als absolute Garantie dafür, daß menschliches Erkennen und Streben innerlich an kein Ende kommt (vgl. zum Ganzen *Coreth*, a. a. O. bes. 572–581).

[78] Genauer handelt es sich hier um einen Einschub von Metz! Auch H. Krings sieht hier das Geheimnis des Menschen auftauchen: „Der transzendentale Aktus, den Terminus vernehmend und im Vorgriff ‚habend', geht in sich zurück und findet sich nicht ans Ziel gekommen." Dieser transzendentale Begriff von Negation sei auch in dem Ausdruck ‚negative Theologie' enthalten: „Negative Theologie bedeutet nicht nur, daß das Geheimnis Gottes nicht durch ein endliches Urteilen zu eröffnen ist, sondern auch, daß dem Erkennenden ein *Selbstsein* vorenthalten bleibt, das er einzig gewinnen kann, wenn er Gott erkennt" (a. a. O. 325).

wenigstens oberflächliche – Kenntnis von seiner in „Geist in Welt" grundgelegten Anthropologie zu haben.

Die inneren Beziehungen zwischen der philosophischen Anthropologie und dem Geheimnis werden in Rahners programmatischer Abhandlung „Zum Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie" (STh IV, 51–99) besonders deutlich[79].

In dieser Abhandlung entwirft Rahner das Programm der anthropologischen Konzeption des Geheimnisses folgendermaßen:

> „Der Mensch muß *so* als das Wesen des Geheimnisses bestimmt werden, daß dieses Geheimnis das *Verhältnis* zwischen Gott und dem Menschen konstituiert und darum auch die Vollendung des menschlichen Wesens die Vollendung seiner Hingeordnetheit auf das bleibende Geheimnis ist" (a.a.O. 68, Hervorhebung von mir).

Ich möchte diese Programmansage *hier* nicht näher kommentieren oder explizieren. Sie wurde zitiert, weil Rahners Ansatz aus ihr deutlich hervorgeht: das Geheimnis des Menschen ist dort angesiedelt, wo dessen Verhältnis zu Gott beginnt. Das Geheimnis des Menschen fällt mit dem Verhältnis Gottes zum Menschen zusammen. Um die eben zitierte Passage (das Programm) verständlich zu machen, greift Rahner nun selbst auf das Thema der „Transzendenz des endlichen Geistes auf das absolute Sein" zurück, auf jenes Thema also, das in den vorangegangenen Darlegungen in einiger Breite entwickelt wurde. Dabei setzt Rahner, wie gewöhnlich, die innere Begründung des genannten Verhältnisses als in „Geist in Welt" sowie „Hörer des Wortes" ausgeführt voraus. Die Beschreibung der Transzendenz des Geistes wird dabei als identisch gesehen mit der „Aussage über das Woraufhin dieses jede bestimmte Gegenständlichkeit übersteigenden Vorgriffs" (ebd. 68–69). Gleichzeitig macht Rahner darauf aufmerksam, daß das Woraufhin der Transzendenz (das Aktziel) immer nur im Hinblick auf die reale Erfahrung des Vorgriffs (des transzendentalen Aktes) selbst verstanden werden kann (ebd.) Aktziel und Akt bilden eine einzige und ganze Erfahrung ursprünglicher Art. Sich dies vor Augen zu halten ist wichtig, um nachher die konkrete Beschreibung der realen *Erfahrung* des Geheimnisses, das der Mensch ist, verstehen zu können.

[79] Da diese Abhandlung inhaltlich nur eine Zusammenfassung der im Universitätsjahr 1957/58 unternommenen und als Manuskript erhaltenen Seminaruntersuchung über das Geheimnis (zit.: „Cod.") bildet, ziehe ich das freilich nur privat in einigen Exemplaren vorhandene Manuskript überall dort heran, wo ein tieferes Eindringen in den Gedankengang es für geraten erscheinen läßt. Daß ich diese unersetzliche Quelle einsehen konnte, verdanke ich dem freundlichen Entgegenkommen von Dr. Norbert Wetzel vom Oratorium Philipp Neri in Frankfurt/M.

Denn in ursprünglichster und alles andere begründender Weise, so fährt Rahner hier gleich fort, ist Gott, und so das Wissen um Gott, uns als Woraufhin der Transzendenz (des Vorgriffs) des menschlichen Geistes gegeben; insofern nämlich zunächst, als sich dieses Woraufhin als „ungegenständlich, unausdrücklich, aber auch unweigerlich und unentfliehbar" zeigt (ebd.). Die Rede von dem „Woraufhin" will ja gerade darauf hinweisen, daß nicht mit einem schon vorher fertigen Begriff Gottes operiert wird bzw. werden kann; vielmehr will sie die jenseits aller begrifflichen Objektivierung zu erschließende Urgegebenheit Gottes bezeichnen (ebd.). Denn indem wir auf jenen Akt reflektieren, in dem der Mensch sich selbst „ungegenständlich, unausdrücklich, aber auch unweigerlich und unentfliehbar" (und so im Grunde begrifflich uneinholbar) immer schon vorausliegt, geraten wir vor die Ur-Weise von Sein überhaupt, die „wir Gott nennen", wie es bei Rahner immer wieder stereotyp heißt.

Im Augenblick sind wir aber noch dabei zu klären, wieso und inwiefern das absolute Woraufhin der Transzendenz des Geistes, in seiner unbegrenzten Weite, „Geheimnis" genannt werden soll; inwiefern also der in alldem angezielte Gott ein „Geheimnis" oder – anders herum- das „Geheimnis" „Gott" genannt werden soll; alsdann (damit verbunden) warum und inwiefern der Mensch selbst, als ein unentrinnbar Beteiligter, als einer, der in seinem geistigen Selbstvollzug Gott unthematisch-„implizit" mitbejaht, ein „Geheimnis" genannt werden soll.

Diesem Unternehmen gegenüber sind freilich auch Einwände denkbar.

Wozu etwa die Benennung „Geheimnis" für Gott einerseits und für den Menschen anderseits? Kann man – so wie es Rahner in seinen Schriften mehr und mehr zu tun scheint – das Wort „Gott" durch das Wort „Geheimnis" ersetzen, ist es legitim, nötig, oder von was oder wem nahegelegt? Soll dadurch vielleicht das Wort „Gott" regelrecht abgeschafft werden, indem es stillschweigend durch etwas anderes – eben das „Geheimnis" – ersetzt wird?

Und wenn man dann noch dasselbe Wort vom Menschen aussagt – unter Berufung auf das Gott-Geheimnis! –, wird dann hier nicht eine sonderbare Verschleierung der Fronten betrieben, indem eins vom anderen her, und damit eins ins andere hinein erklärt wird, bis beide Wirklichkeiten (Gott und Mensch) in einem diffusen, undurchschaubaren Nebel verschwimmen?

Und last not least: was hat der Begriff „Geheimnis" mit Wissenschaft, also mit forschender, begründender, klärender, d. h. der Klarheit verpflichteter und auf ihr aufgebauter Philosophie und Theologie zu tun? Werden Gott und Mensch durch diese aufs Geheimnis abgestellte Anthropologie nicht ins Mysteriös-Unwissenschaftliche abgeschoben?

Diese Fragen und Einwände sollen hier nur genannt werden. Aus der Durchführung und Entfaltung des Themas muß von selbst ersichtlich werden, ob derartige Einwände zu Recht bestehen, oder ob sie im wesentlichen aus Vorurteilen bestehen. Denn die Aufgabe der Wissenschaft muß ja primär darauf gehen, das Phänomen im

Sinne des Sich-Zeigenden zu sehen und dieses gelten zu lassen. Daher muß eben zuerst geklärt werden, ob der Geheimnisbegriff bei Rahner etwa nachträglich in das Phänomen: in „le Phénomène Humain" hineingetragen wird, oder ob umgekehrt sich dieser Begriff aus der Eigenart des Phänomens selbst so nahelegt, daß eine adäquate Aussage über dieses Phänomen ohne diesen Begriff (Geheimnis) nicht mehr auskäme (d. h. in diesem Fall entspräche dem Begriff Geheimnis eine echte Entdeckung im Phänomen selbst). Darüber hinaus käme es darauf an zu sehen, ob sich vom Studium des Phänomens Mensch aus ein ursprünglicher ‚Begriff' (im Sinne von Begreifen) des Geheimnisses ergeben könnte, so daß man nicht einen von anderswoher festgelegten Begriff hierher übertragen müßte[80].

Einen in diesem Zusammenhang höchst aufschlußreichen und an Deutlichkeit nicht zu überbietenden Satz entnehme ich nun dem bereits erwähnten Seminar-Manuskript (Tonbandaufzeichnung) über das Geheimnis aus dem Universitätsjahr 1957/58 (ein Manuskript, das fast ausschließlich einen Monolog Rahners über das Thema enthält):

„Wir interpretieren nun, vielleicht in selektiver Weise, das Woraufhin der Transzendenz als Geheimnis in diesem ursprünglichen Sinn, welcher Begriff nicht woandersher kommt, sondern, was darin gemeint ist, in dem Vorkommnis der Transzendenz selbst vorkommt, und nennen das Gott, so daß, was Gott ist, daher kommt, daß wir in dieser Transzendenzerfahrung wissen, was das Geheimnis ist" (Cod., 75).

Das Geheimnis erscheint hier also offenkundig als Interpretament des „Woraufhin" der Transzendenz des Geistes. Dabei werden einige und zwar – wie man gleich sehen wird – bestimmte Züge dieses Woraufhin herangezogen. So ergibt sich ein ursprüngliches Begreifen (ein ursprünglicher Begriff) dessen, was Geheimnis meint[81]. Das in der Transzendenzerfahrung des Geistes selbst Vorkommende und seine Eigenart bilden den Geheimnisbegriff. Eben dadurch und darin, so erklärt Rahner, geht uns auch der Begriff Gottes in ursprünglicher Weise auf.

Zugleich erscheint so der Mensch aufgrund seiner Transzendenz als Träger des Geheimnisses, als dessen ‚Subjekt', insofern durch die Geistseele und ihre Vorgriffsstruktur das Geheimnis nicht nur des Menschen leibliche Gegenwart ‚informiert', sondern auch sein Ausgehen, seinen Ausgriff in die Welt, in Raum und Zeit usw. Doch das muß der Reihe nach entwickelt werden.

Rahner präzisiert nun drei Züge oder Hauptmerkmale des Woraufhin der Transzendenz der menschlichen Geistigkeit, die dessen Geheimnischarakter sozusagen buchstabieren:

---

[80] Im übrigen dürfte für einen aufmerksamen Leser Rahner selbst die meisten der in diesem Zusammenhang denkbaren Einwände in seinem schon mehrmals erwähnten, programmatischen Aufsatz zum Begriff des Geheimnisses (s. o.) entkräftet haben.

[81] Das schließt natürlich nicht aus, daß Rahner wesentliche Anregungen zu diesem Begriff von anderswoher – Heidegger, Przywara – bezogen hat.

„Das Woraufhin der transzendentalen Erfahrung ist immer als das Namenlose, Unabgrenzbare und Unverfügbare anwesend" (STh IV, 70).

Diese Charakteristika kehren bei Rahner in den meisten späteren Arbeiten ständig wieder, wo es sich darum handelt, die Grunderfahrung des auf Gott hin offenen Wesens des Menschen zu umreißen.

1. Das Namenlose:

Das Woraufhin des Vorgriffs ist nicht eigentlich aussagbar, wie die Dinge aussagbar sind dadurch, daß man ihnen einen Namen gibt. Der Name eines Dings – auch wenn er nichts über dessen Wesen enthüllt – unterscheidet das von ihm Bezeichnete von anderem. Der Name steht für die Identität der Dinge und, folglich, für ihre Unterschiedenheit von anderen Dingen mit anderen Namen. Die Namengebung ist der Vorgang der Ordnung der Welt durch den Menschen (vgl. Genesis). Das Woraufhin des Vorgriffs jedoch ist die Bedingung oder der Grund aller unterscheidend-abgrenzenden Namengebung. „Die Bedingung des unterscheidenden Nennens kann wesentlich keinen Namen haben" (STh IV, 70). Auch der Name Gott ist gleichsam angewiesen auf die Erfahrung des namenlosen Horizontes als bedingenden Grundes aller Namengebung:

„Die begriffliche Aussage über Gott, so notwendig sie ist, lebt immer von der ungegenständlichen Erfahrung der Transzendenz als solcher, der Begriff Gottes also vom Vorgriff, seine Nennung also von der Erfahrung des Namenlosen" (ebd.).

Wenn nun dieses Woraufhin der Transzendenz des Menschen so geartet ist, kann und soll er es dann nicht eher auf sich beruhen lassen, in seiner namenlosen Verschwiegenheit und stummen Abwehr jeglichen Zugriffs, da doch jeder Griff oder Be-griff von ihm getragen, von ihm ermächtigt ist, und so dieses Tragende nicht selber wieder um-greifen kann? Warum denn versuchen, es zu benennen, wenn es doch der Namenlose, das Unbenennbare ist, wozu der Versuch einer Aussage? Die Frage wäre berechtigt, wenn das Namenlose keine andere Funktion hätte als die, anderen Dingen zu einem Namen zu verhelfen. Wir sehen die Dinge nur dann klar und deutlich, wenn wir sie vor einem Horizont sehen. Aber der namenlose Horizont hat keineswegs nur die Funktion, die Namengebung zu ermöglichen, sondern er wird selber zugleich wahrgenommen, wenn auch nur über die Dinge hinweg oder an ihnen vorbei:

„Der Blick rutscht wirklich unvermeidlich zwischen den Dingen hindurch irgendwo. Der Mensch muß das Gestaltete, das Konturhafte anblicken. Er kann ohne das gar nicht leben. Er würde wesentlich irgendwo zerstört werden, würde er nur in den Nebel, die Nacht, die Leere, das Grenzenlose ... dauernd hinblicken. Aber es ist so, daß der Blick auf die Gestalt doch nur gelingt, indem an ihr vorbeigeblickt wird. Wo das nicht gegeben wäre, wo das Gestaltete den Blick des Menschen absolut verstellte, im selben Augenblick würde er nichts mehr sehen von dieser Gestalt. Dieser beruhigende, klärende Blick auf das Gestaltete lebt also doch immer wieder, und daran kann der Mensch nicht vorbeisehen, von dem Gleiten des Blicks an dem Gestalteten vorbei in das Unbegrenzte. Und weil es dieses Phänomen als Erlebtes gibt, kann der Mensch nicht so tun, als ob es das nicht gäbe. Er muß das auch nennen, so wenig man es nennen kann" (Cod., 77).

Und dieses Nennen ist nur in einer indirekten, analog-negativen Rede möglich. Das Phänomen darf, eben weil es ja wahrgenommen wird, nicht verschwiegen werden, sondern muß ausgesagt werden: als das schlechthin Namenlose.

2. Das Unabgrenzbare:

Indem das absolute Woraufhin der Transzendenz die Gegenstände, die unter seinen Horizont zu stehen kommen, gegen sich (absolut) und gegeneinander (relativ) abgrenzt und so unterscheidet, und indem es eben dadurch menschliche Erkenntnis ermöglicht, nimmt es zugleich selber den Charakter des Unabgrenzbaren an. Denn „die Grenze, die alles abgrenzt, läßt sich nicht wiederum durch eine noch weiter entfernt liegende Grenze bestimmen" (STh IV, 71). Das, was die unendliche Reichweite der menschlichen Transzendenz trägt und ermöglicht, kann nicht selber wieder unter diese Reichweite gebracht, so begrenzt und insofern vom Menschen erkannt werden, schon weil da nichts wäre, gegen das sie begrenzt werden könnte. Es ist also das Namenlose folgerichtig auch das Unabgrenzbare.

Wenn so das Absolute an sich selbst den menschlichen Erkenntnisgriff begrenzt, so darf man es sich doch nicht als Barriere vorstellen. Es ist an sich selbst nichts als der eröffnende Grund jeder menschlichen Erkenntnis, ohne den weder Licht und Helle, noch Weite, noch Gestalt der Erkenntnis wäre.

Das Woraufhin des Vorgriffs menschlicher Erkenntnis ist also das Unabgrenzbare, das für menschliches Erkennen Unabgrenzbare, gerade weil es dieses Erkenntnisvermögen des Menschen selbst zu einem von ihm her, von innen her unabgrenzbaren macht.

3. Das Unverfügbare:

Aus dem Gesagten ergibt sich genau auch schon das oben genannte dritte Merkmal.

„Das Unverfügbare west an, indem es einen unendlichen Raum des Möglichen grundsätzlich freigibt" (Cod., 77a).

Indem es dies tut, weicht es selber zurück als die bedingende Bedingung alles Nennens und Abgrenzens, die sich selbst dem Maß entzieht, das von ihr ermöglicht wird, „weil es der immer weiter zurückweichende Horizont ist und nicht umfaßt werden kann" (ebd.). Alle formale Logik und Ontologie können dieses namenslose, unabgrenzbare Woraufhin der Transzendenz nie gleichsam so in ihr Begriffsnetz einfangen, daß dieses Einfangen ohne Vorgriff auf eben das Einzufangende geschähe. Jedes begreifende Erfassen bleibt daher zwangsläufig unzulänglich, weil jeder Begriff selbst wieder hinter seinem Intelligibilitätshorizont zurückbleibt. Darin erlebt der suchende und begreifende Mensch selbst seine Abhängigkeit und Verfügtheit:

„Ontologie ist jenes geheimnisvolle Ereignis, in dem die ersten Maßstäbe als die unmeßbaren" – das Un-ermeßliche – „sich selber zeigen und der Mensch sich als der gemessene weiß" (STh IV, 72). Das absolute Woraufhin unserer geistigen Bewegung verfügt über uns insofern, als es sich selbst als für uns un-(be-)greifbar und so unverfügbar erweist.

„Das Woraufhin der Transzendenz ... ist die unendliche, stumme Verfügung über uns in dem Augenblick und immer, wenn wir beginnen, über etwas zu verfügen, indem wir, über es urteilend, es den Gesetzen unserer apriorischen Vernunft untertan machen" (ebd.). Und so charakterisiert Rahner die eigentümlich ungreifbare Gegenwart des Woraufhin unserer Transzendenz:

„Es gibt sich uns im Modus des Sichversagens, des Schweigens, der Ferne" (ebd.).

Die Darlegungen dürften deutlich gemacht haben, warum sich für Rahner gerade aus der ‚Sache' heraus das Wort „Geheimnis" nahelegt. Gewiß haben theologische Gründe ihren Anteil daran, insofern sie Rahner zu einer Neu-

entdeckung der Bedeutung des Geheimnisses in der Theologie geführt und so auch gedrängt haben, seine hermeneutische Grund-legung in der philosophischen Anthropologie zu bedenken[82]. Doch hindert das den Nichttheologen in keiner Weise, zu verstehen, wieso Rahner die Geisttranszendenz als ursprünglichen Ansatz jeglicher Geheimniserfahrung überhaupt, und so auch des Geheimnisbegriffs als solchen, ansehen kann (vgl. ebd. 74).

Im vulgären Sinne ist der Begriff Geheimnis Kontrastbegriff zum neuzeitlichen Erkenntnisideal. Bezugspunkt ist dabei stets die Ratio, die durchschauende, auf Begreifen, Beweisen und schließlich Verfügen abzielende Vernunft. Im Kontrast dazu meint Geheimnis das von der Ratio (noch) nicht Durchleuchtete, Ergründete und so verfügbar Gemachte, obwohl der Anspruch darauf besteht. Gegenüber diesem Totalanspruch der Vernunft haben Geheimnisse nur Vorläufigkeitscharakter. Denn man zweifelt ja keinen Augenblick an der grundsätzlichen Erkennbarkeit und Geheimnislosigkeit der Wirklichkeit. Diese Überzeugung kann sich um so mehr halten, als man ja einen klaren und fertigen Begriff von der Vernunft selbst zu haben scheint, die selber an sich geheimnislos, ja das Gegenteil von Geheimnis ist, die kein Geheimnis duldet, sondern solches, wo immer sie hinkommt, gerade von sich weg verbannt[83].

Die genannte Überzeugung kann aber nur solange währen, als die Vernunft sich weigert, auf sich selber zu reflektieren mit dem Bemühen, sich zu durchschauen. Indem sie in diesem reflektierenden Bemühen auf die Bedingung der Möglichkeit ihrer Helle, ihrer den Gegenstand durchschauenden Klarheit stößt, gerät sie unvermittelt und ursprünglich vor den absoluten Gegensatz zu ihrem Erkenntnisbemühen: vor das absolut Undurchschaubare, Unbenennbare, Unabgrenzbare; vor das Unergründbare, weil selber letzter Grund jeder Begründung; vor das Unverfügbare, weil weder mit logischen noch ontologischen Mitteln Objektivierbare: das heißt, sie gerät vor das Geheimnis im ursprünglichen und eminenten Sinne[84].

Die Unaufhebbarkeit seiner Anwesenheit für die Zielstrebigkeit menschlicher Vernunft macht es zum absoluten Geheimnis. Paradoxerweise ist es als Geheimnis zugleich die alles begründende Helle, ist die Eröffnung der Durchsicht durch die gegenständlichen Geheimnisse. Der Sinn dieses Geheimnisses

[82] Vgl. z. B. aus der Tradition den Begriff Mysterium bei J. M. Scheeben sowie im 1. Vatikanischen Konzil.
[83] Vgl. dazu auch *A. Halder*, Geheimnis und Aufklärung, in: PhJb 76 (1968) 229–242, bes. 229–231.
[84] Vgl. dazu auch die klare und aufschlußreiche Abhandlung von *H. Ogiermann*, Die erkenntnistheoretische Grundfrage philosophischer Theologie – Nichtobjektivierbarkeit Gottes?, in: Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie, hrsg. von J. B. Lotz (Freiburg-Basel-Wien 1968) 119–158, bes. 140 ff.

scheint nur darin zu bestehen, alles Innerweltliche zu erleuchten, um in seiner Verborgenheit es selber sein zu können. Gerade in dieser Entzogenheit bis ins Unmerkliche hinein besteht sein radikaler Geheimnischarakter. Es gleicht darin dem Phänomen des in die „Vergessenheit" entrückten „Seins" bei Heidegger[85].

Jedenfalls erbringt die Selbstreflexion der Vernunft die Einsicht, daß sie selbst in ihrer Tiefe das Geheimnis par excellence ist, das dem Menschen begegnet. Darin aber begegnet der Mensch sich selber als Geheimnis:

> „Weil sein eigentliches Wesen als Geist seine Transzendenz ist", darum ist er „das Wesen des heiligen[86] Geheimnisses. Der Mensch ist der, welcher es mit dem heiligen Geheimnis immer zu tun hat, gerade auch dort, wo er mit dem geheimnislos Nahen, Umgreifbaren und begrifflich Koordinierbaren umgeht" (STh IV, 74).

Der Mensch ist freilich Geheimnis auch deshalb, weil er sich im absoluten Woraufhin seiner geistigen Transzendenz auf das Geheimnis schlechthin und als solches verwiesen oder bezogen erfährt, weil er es irgendwie auch als ‚anderes', als ‚Gegenüber' erlebt, weil es als Absolutes ihn in seine Endlichkeit hinein von sich absetzt.

Rahner ist nun der Meinung, diesem absoluten Gegenüber im Geheimnis müsse ebenso ursprünglich der Name Gott zukommen. Was Gott ist, könne nicht von anderswoher begriffen werden, sondern sei überhaupt nur zu verstehen, wenn das, was mit Geheimnis gemeint ist, als jene Bestimmung verstanden werde, die primär, ja exklusiv göttlich sei. Die Grundzüge des Woraufhin der Geist-Transzendenz: absolutes Sein, Unnennbarkeit, Unendlichkeit und Unverfügbarkeit, seien eben vom Ursprung her auszeichnende Charakteristika Gottes (vgl. STh IV, 75)[87].

Demnach wäre also die Gegenwart Gottes dem Menschen wesentlich und notwendig mit der Gegenwart des Geheimnisses gegeben. Gott ist, so gesehen, nichts Fremdes und von außen Kommendes, sondern das immer schon – selbstverständlich und gerade so geheimnisvoll – hinter dem Menschen Stehende, mit ihm Umgehende, seine Erkenntnis, und wie noch zu zeigen ist, Freiheit Gewährende und Erhaltende. Das Geheimnis des Menschen als Sein auf Gott hin[88].

[85] Vgl. dazu unseren Exkurs über „die transzendentale Form des Geheimnisses des Menschen", Teil III, Kap. 4 (Heidegger und Rahner) in unserer Diss. (a. a. O.).
[86] Das Adjektiv „heilig" wird später noch erläutert.
[87] Vgl. dazu Anm. 77! Rahner deutet die metaphysischen Grundattribute Gottes nicht auf das Wesen der physis oder natura allgemein bezogen, sondern bezogen auf das Wesen des homo. Sachlich sind die Aussagen im einen wie im anderen Fall gleichwertig, die von Rahner jedoch sind in transzendental-theologische Begrifflichkeit übersetzt.
[88] Von G. Siewerth aus gesehen wären die eben herausgearbeiteten Wesenszüge des Geheim-

ZUSAMMENFASSUNG:

Die Absicht dieser abschließenden Überlegungen zum ersten Teil geht dahin, die wichtigsten Ergebnisse der bisherigen Darlegungen noch einmal zu vergegenwärtigen. Diese Zusammenfassung versteht sich methodisch als Auswertung des letzten Kapitels in Rahners „Geist in Welt", das betitelt ist:

„Die Möglichkeit der Metaphysik auf dem Boden der imaginatio" (GW 387–407).

Der erste Gegenstand, den der Mensch erkennend erfaßt, ist die quidditas materialis. Die Bedingung der Möglichkeit jedoch, dieses Etwas sich gegen-ständlich vor-zu-stellen, ist das Licht des Geistes selbst. Das Licht des Geistes als ermöglichende Bedingung der Gegenstandserkenntnis scheint hier aber schon im Ansatz auf den Bereich des Materiellen eingeschränkt zu sein. Es scheint nur da zu sein als Bedingung der Möglichkeit der physischen Wissenschaft. Es braucht nicht bestritten zu werden, daß der Geist Licht und Helle seiner Erkenntnis ist, indem er erkennend auf die unbegrenzte Weite des Seins vorgreift. Aber soweit es sich bei diesem Vorgriff um eine Transzendenz ins Meta-physische handelt, kann es scheinen, als sei das Metaphysische dem Menschen nur insoweit eröffnet, als nötig ist, damit der Mensch in der Welt sein und die Erforschung der physica betreiben kann. Die formalen apriorischen Prinzipien des Geistes würden dann auch als meta-physische nicht weiter reichen als bis zur Begründung der Erkenntnis des ens mobile im Raum-Zeit-Kontinuum. Der Intellekt erschiene so nur als formales Prinzip im Dienst sinnlicher Anschauung, im Dienst des hinnehmenden Menschengeistes. Eine Naturwissenschaft im weiten Sinne, soweit sie auch noch die Prinzipien und Regeln (immanenter) Welterkenntnis erforschte, wäre dann die eigentliche und ganze Metaphysik (a. a. O. 391 f.). Ganz offensichtlich bringt Rahner hier die positivistischen Einwände des Wiener Kreises gegen die Metaphysik zur Sprache.

Rahner weist nach: schon Thomas von Aquin hatte sich diesen Einwand als Frage gestellt. Im Anschluß an ihn hält Rahner fest: durch excessus, remotio und comparatio[89] ist, trotz der Hinwendung des erkennenden Geistes zur Welt, echte Metaphysik (fundiert in ihrer transzendentalen Übersetzung) möglich. Excessus, remotio und comparatio sind die ersten Voraussetzungen für Metaphysik. Transzendentale Übersetzung und Begründung der Metaphysik besagt folgendes: wenn die klassische Metaphysik mit Thomas davon spricht, daß Gott als „Ursache" (causa) alles Seienden erkannt werde, so ist dies kein x-beliebiger kausaler Schluß von einem Seienden auf seinen Grund, der auch nicht mehr als ein Seiendes sein könnte, sondern ist „die Öffnung des Erkennenden auf das Sein überhaupt als den Grund des *Seienden und* seiner *Erkenntnis*" (a. a. O. 393; Hervorh. von mir). Dieser Zusatz „und seiner Erkenntnis" ist wichtig. Wenn man Gott als Grund auch der Erkenntnis ansetzt, kann er nicht schon im voraus erkannt und somit eine bekannte Größe sein.

„Gott als Grund des Seienden erkennen bedeutet nicht: erkennen daß Gott (als zuvor schon Gewußter) Grund der Dinge ist, sondern erkennen, daß der im Erkennen des Seienden als Sein immer schon miteröffnete Grund das absolute Sein, d. h. Gott ist, und so Gott erstmals erkennen" (ebd.).

Das ist der für Rahner bedeutsame Ansatz: daß in dem durch alle Erkenntnis von Seiendem sich hindurchziehenden, bewußten Offenwerden des erkennenden Geistes auf den absoluten Grund hin Gott erstmals erkannt wird. Dies ist der Ansatz für die ‚Lokalisierung' und Beschreibung des Geheimnisses.

Wir wollen versuchen, diesen Ansatz noch deutlicher zu erfassen. Wir nehmen das Stichwort auf: die Erkenntnis.

In letzter Analyse ergibt sich als Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis eines Objekts durch ein Subjekt der folgende Sachverhalt:

„Das Wissen eines Was von einem hingenommenen Etwas ist immer nur möglich in einer *Entgegensetzung* des erkennenden Subjekts gegen das sich zeigende, hingenommene Etwas" (GW 396). Das gilt ebensosehr umgekehrt für das Bei-sich-sein des hinnehmenden Subjekts: es ist „nur möglich durch ein Wissen eines Was von einem entgegengesetzten Etwas" (ebd.).

Die Abstraktion eines Was aus einem sinnlich-konkret gegebenen Etwas aber, sowie dessen Gegenüberstellung als Gegen-stand[90] erweisen sich, wie wir gesehen haben, nur möglich durch den Vorgriff auf die unbegrenzte Weite des Seins, von dessen unbegrenzt vielen Möglichkeiten eine in diesem Gegenstand verwirklicht ist. Der Vor-griff aber ist nur denkbar, indem er gleichzeitig immer Griff auf einen Gegenstand ist. Darum kann das Ziel des Vorgriffs notwendig nicht mehr gegenständlich gefaßt werden; wegen seiner Un- oder Übergegenständlichkeit kann es nur vage als „Woraufhin" bezeichnet werden.

Diese Vagheit bedeutet freilich für das Woraufhin kein Weniger an Realität. Denn wenn das Bei-sich-sein des Subjekts nur möglich ist als Entgegensetzung zu einem im Erkennen hingenommenen Etwas, so ist ja eben diese Entgegensetzung des Gegenstandes nur möglich als gleichzeitiger Griff auf dessen Ansich, Griff, der sich aus seiner Spontaneität von vornherein erweitert zum Vorgriff, dessen ‚Horizont' den Gegenstand ‚negiert', d. h. von sich absetzt und begrenzt bzw. als begrenzt erkennen läßt (vgl. GW 398). Der im Woraufhin des Vorgriffs entdeckte Grund ist aber nicht bloß Grund der Erkenntnis (wohl ist er das wesentlich auch), sondern – weil das Woraufhin letztlich „Sein überhaupt" ist, d. h. der Vorgriff von vornherein auf Sein geht – zugleich vorgreifend erfaßter Grund des Ansich, des Seins des Erkenntnisgegenstandes. In einer vom Bearbeiter J. B. Metz für die Zweitauflage von HW weggelassenen Präzisierung des Wesens des Vorgriffs stellt Rahner fest, daß „der

---

nisses nicht unmittelbar die Züge Gottes selbst, sondern enthüllten das geheimnisvolle Antlitz des Seins des Seienden, auf das der Menschengeist vorgreifend verwiesen ist. Vom Sein des Seienden sagt Siewerth: „es entzieht sich zugleich dem Vernehmen des Seienden in seine unbegrenzte, unvermischte Einfachheit und Unbestimmtheit wie in ein undurchdringliches Geheimnis" (op. cit., 35). Andererseits trägt es nach Siewerth doch „Züge des göttlichen Seins an sich" (44) und ist so „eine Enthüllung des göttlichen Grundes" (45). Von daher trifft sich Siewerth mit Rahner, zumal auch er den Menschen als Geheimnis versteht: „Also ‚ist' auch der Mensch tiefer, reicher, abgründiger, einfacher, innerlicher und umfänglicher als es in seiner Humanitas, in seinem Menschsein, zur Darstellung und zum Ausdruck kommt. Denn er hat als Seiender Anteil am Sein und *dadurch* an *Gott* selbst" (68; Hervorh. v. mir).

[89] Es handelt sich hier um die erkenntnismetaphysische Wendung der metaphysischen Analogie!

[90] Diese dialektische Formulierung des Erkenntnisvorganges: „gegeben"-„Gegenüberstellung", die wie eine schlechte Mischung von realistischer und idealistischer Erkenntnistheorie aussieht, ist das Ergebnis des sog. transzendentalen Rückgangs auf die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Erkennens und versucht, die dialektische Zweieinheit von gegebenem Objekt und tätigem Subjekt zu denken und im Ausdruck festzuhalten (vgl. auch Diss. Teil III, Kap. 1–5)!

Vorgriff an sich schon primär auf wirkliches Sein, nicht auf bloß mögliches geht" (HW[1], 82), eine Bemerkung, die am Rande zeigt, daß Rahner den Grundgedanken Maréchals genau erfaßt und sich zu eigen gemacht hat[91]. Insofern also das erkennende Subjekt nur bei sich *ist* in der Entgegensetzung gegen das erkannte Seiende, ist das Woraufhin des Vorgriffs sowohl Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis *wie auch* ineins des Seins des Seienden[92]. In diesem Sinne stellt Rahner fest: „der Vorgriff geht auf Gott" (HW ebd.). Umschreiben wir den Zusammenhang noch einmal ausführlicher: Der Mensch ist nur, und nur in dem Maße, bei sich, als er, vermittelt durch seinen Ausgang oder Ausgriff in die Welt, sich vor Gott als seinen letzten und unausweichlichen ‚Gegen-stand' gestellt erfährt; vor Gott freilich, der, als bedingender und eröffnender Horizont für alle Gegenständlichkeit[93], selber in eine un- oder übergegenständliche Dunkelheit und Ungreifbarkeit entrückt. Denn dies ist der Grund für den Geheimnischarakter Gottes: sein Sein „ist nicht angeschaut, d. h. es tritt nicht in seinem Selbst vor den Blick einer intuitio intellectualis, sondern ist als Bedingung der Möglichkeit der gegenständlichen Erkenntnis *des* Seienden mitbejaht, das allein der Anschauung vorgestellt ist, des ens mobile als des objectum proprium der einen menschlichen Erkenntnis" (GW 397).

So also stellt sich der Ansatz für das Geheimnis im Rahmen der Erkenntnismetaphysik dar: als jenes notwendige – weil unausweichliche, auf Schritt und Tritt miterfahrene – Stehen des Menschen vor einem absoluten ‚Gegenstand' (weil Grund aller Gegenstände im ontologischen und gnoseologischen Sinn), dessen den Selbstand des Menschen (sein Bei-sich-sein) bedingende Präsenz der Mensch sich nicht begrifflich-vorstellend vergegenwärtigen kann (vgl. HW[2], 82). Diese dunkle Un-heimlichkeit der Transzendenz des Menschen, die doch der Grund für die Helle seiner Welt und für sein Heimat-finden in der Welt ist, sie macht – erkenntnismetaphysisch gesehen – das Geheimnis des Menschen aus.

In dem hier zugrundegelegten Kapitel von GW möchte Rahner nicht allein die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit der Gotteserkenntnis angeben, sondern auch zugleich ihre natürliche Reichweite – und damit Grenze – zu Bewußtsein bringen. Mit Kant geht Rahner einig, daß – weil der Mensch keine reine oder unvermittelte Intuition kennt – Möglichkeit und Grenze der Metaphysik von der innerweltlichen Erkenntnis her bestimmt werden müssen. Da diese jedoch ermöglicht wird durch den excessus auf das esse schlechthin, sind folglich „die einzigen metaphysischen Aussagen grundlegender Art" über ‚Gegenstände' außerhalb oder jenseits der Sinnenwelt „die inneren Momente am Seinsbegriff als solchem", und zwar sind

[91] Maréchals Unternehmen: die kritische Korrektur Kants, ist für Rahner Nebensache. Ihn interessiert dabei immer nur eines: das ‚implizite' und eben dadurch geheimnisvolle Stehen des Menschen vor Gott! Vgl. in diesem Sinn das kurze Vorwort Rahners zu der Untersuchung von *J. Aleu*, De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia (Barcelona 1970); in diesen Denkern ist nach ihm die „Gott-Problematik mehr oder weniger verborgen enthalten"! Was Rahner erkenntnismetaphysisch an Maréchal wichtig ist, erhellt schlaglichtartig ein Grundgedanke Maréchals: Das transzendentale Ich könne „nichts anderes sein als eben der dynamische und formelle *Impuls durch den absoluten Geist in der Mitte der endlichen Geistigkeit.* Der ‚transzendentale Akt' kommt von einem transzendenten Akt als seinem ersten Ursprung" (Le point . . . V, 428).

[92] Darum geht auch jeder Versuch fehl, der die transzendentale Erkenntnismetaphysik als ‚subjektivistisch' interpretieren und insofern abqualifizieren möchte.

[93] Vgl. das Verhältnis zwischen excessus, negatio und remotio in GW 398 f.

es die sogenannten Transzendentalien, im wesentlichen ens, verum, bonum (vgl. GW 400).

Für alle nicht- oder über-sinnlichen ‚Gegenstände' aber gilt: „Wir wissen nur von ihrem Dasein, so daß von ihrem Wesen nur das mitbegriffen ist, was in dem Wissen von ihrem Dasein notwendig mitgegeben ist, d. h. die transzendentalen Bestimmungen in der Seinsmächtigkeit, in der sie einem Seienden oder dem Sein schlechthin als solchem jenseits einer materiellen Eingrenzung notwendig zukommen. Damit ist aber der metaphysische Gegenstand nur vom leeren Seinsbegriff aus bestimmt. Denn ist das esse auch an sich der erfüllte Grund alles Seienden, so ist uns diese Fülle doch nur gegeben in der absoluten leeren Ungegrenztheit unseres Vorgriffs oder, was dasselbe ist, im ens commune mit seinen ihm innerlichen transzendentalen Modi. Und so bleibt es dabei: die höchste Erkenntnis Gottes ist die tenebra ignorantiae" (GW 400 f.).

Rahner deutet auch an, warum ihm diese Feststellungen über den Deus absconditus so bedeutsam erscheinen. Alle metaphysische Erkenntnis von Gott kann sein Wesen nicht zum Gegenstand haben; Gegenstand „ist er nur in seinem Offenbarungswort" (388)[94].

Hier deutet sich Rahners theo-logisches Interesse an: das existentielle Interesse, daß Gott redet, daß Gott zum Menschen spricht und ihm – im doppelten Sinne – *sein* Wort sagen kann. Dafür muß Gott dem Menschen einerseits schon irgendwie – wenigstens sein Dasein – bekannt sein, so, daß Gott diesem Menschen unausweichlich gegenwärtig ist, der Mensch also Gott nicht von vornherein nach Belieben ausweichen kann, sondern – ob er weiß, will, oder nicht – schon immer mit ihm zu tun hat: dies, *damit* Offenbarung möglich ist, damit sie nicht ins Leere stößt, sondern verstehend und gar mit einer gewissen Notwendigkeit erfahren wird. Gott muß dem Menschen anderseits ebenso unausweichlich entzogen, ungreifbar, dunkel, kurz: ein Geheimnis sein – *damit* Offenbarung und Offenbarungstheologie möglich sind, damit sie ersehnt und als innere Not-wendigkeit empfunden werden können. Offenbarung antwortet so auf die *Frage*, die der Mensch ist, und deren Eigenart sich aus den teils genannten, teils noch zu besprechenden Grundzügen der Transzendenz des endlichen Geistes ergibt[95].

Wir sehen, daß auch Rahners Erkenntnismetaphysik im Grunde nichts anderes als das Bemühen ist, daß Grundthema der ignatianischen Mystik der Geistlichen Übungen systematisch durchzureflektieren, um deren – philosophisch gesehen – zeitgerechten Bedingungen der Möglichkeit freizulegen[96].

[94] Hier kommen sich die Anliegen Rahners und Kants nahe, welch letzterer ja auf die Begründung einer „transzendentalen Theologie" ausging (Kr. d. r. V. A 696 f./B 724 f.), d. h. bemüht war, „das Wissen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (ebd., 2. Vorrede B XXX).

[95] Vgl. dazu z. B. Art. „Offenbarung", in: KthW, 265 ff.

[96] Vgl. dazu Teil I: der spirituelle Ursprung der Deutung des Menschen als Geheimnis!

VIERTES KAPITEL

Der Mensch in seiner Freiheit als Geheimnis

§ 1. *Die Freiheit des erkennenden Geistes*

Von der Freiheit und ihrem Ursprung spricht Rahner bereits in „Geist in Welt". Unter dem Titel „conversio ad phantasma" handelt § 6 über „die Freiheit des Geistes". Die Behandlung dieses Themas steht dort wesentlich im Rahmen der Erkenntnismetaphysik. In deren Zusammenhang hat sich uns ja bereits im Vorigen ergeben, daß und warum der erkennende Geist *frei* genannt werden muß: das abstrahierende Vermögen des Geistes; die Tatsache, daß er nicht einfachhin und restlos mit seinem sinnlichen Vermögen identisch ist (sonst könnte ihm nur einzeln Begegnendes, nicht aber Allgemeines im Einzelnen gegeben werden), macht gerade seine relative Ungebundenheit in der conversio ad phantasma, und damit seine Freiheit aus. Das Vermögen des Geistes, den Gegenstand zu greifen im Vorgriff auf das übergegenständliche Sein, und so den Gegenstand *als* solchen zu erkennen, ihn als *anderen* zu erkennen und so bei sich zu sein, nennt Rahner „Freiheit des Geistes" (GW 298 f.). Die Freiheit des Geistes zeigt sich darin, daß das einmal Erkannte kein anderes neben ihm vom Erkanntwerden ausschließt; denn der Geist erfaßt ein jedes im an sich unbegrenzten Horizont des Seins (ebd.). Insofern der Geist kraft solch unbegrenzten Vorgriffs auf Sein überhaupt den konkret bedingten Modus des Erkannten negiert, gilt die Feststellung:

„Die negatio ist der Index der Freiheit des Geistes in seiner Bindung an die Sinnlichkeit" (GW 301).

Im Rahmen der Erkenntnismetaphysik werden so Freiheit und Allgemeinheit (Universalität) des Geistes zu gleichbedeutenden und darum auswechselbaren Begriffen (ebd.). Die in seiner grenzenlosen Transzendenz gründende Freiheit des Geistes erscheint damit als begründender Grund von Erkennen und Bei-sich-sein überhaupt. Die Tatsache, daß die Freiheit des Geistes, in ihrer bisher beschriebenen Eigenart, in dessen Transzendenz gründet, macht auf einen tieferliegenden Sachverhalt aufmerksam. Dieser ursprünglichere Sachverhalt wird im Vorgriff als solchem sichtbar. Rahner versteht den endlichen Geist – mit Thomas und besonders mit Maréchal – als „appetitus", als Dynamik oder „Begierde" hin auf das Sein schlechthin. Das Sein schlechthin als das eine und wahre ist das Ziel-Ende, auf das sich der

Geist von seiner Wurzel her hinbewegt. Wenn man aber den Geist als „Begierde" auf das Sein schlechthin begreift, dann läßt sich der einzelne Erkenntnisakt nur als *ein Moment* an dieser Dynamik verstehen.

Noch mehr:

Wenn der menschliche Geist nicht selbst umgreifender Besitz des Seins überhaupt ist, sondern – als intellectus possibilis – nur „Begierde" oder Streben nach Sein selbst sein kann, also *erkennen* muß (weil er nicht aktuell-intuitiv *weiß),* dann muß die Eigenart seines Erkennens – die hinnehmende Erkenntnis – selbst die Eigenart des geistigen Seins des Menschen widerspiegeln. Das heißt, dann muß die *Sinnlichkeit* aus und kraft eben dieser Seinsbegierde des Geistes von ihm selbst erwirkt, aus ihm selbst herausgesetzt sein als ‚Mittel' (Medium) gegenständlicher Seinserkenntnis.

„Damit aber wird das Entspringen der Sinnlichkeit aus dem Geist als die Möglichkeit der abstrahierenden conversio ad phantasma sichtbar" (GW 287).

Warum?

Wenn die Sinnlichkeit erwirkt ist als Mittel zur Erfüllung der Seinsdynamik des Geistes durch Gegenstandserkenntnis, dann trägt die Sinnlichkeit immer schon und von vornherein diese Herkunft und Zukunft in sich: nämlich ‚Teil' oder ‚Moment' an dem ausgreifenden Streben des Geistes nach der Seinsfülle zu sein. Dann ist die Sinnlichkeit selber ‚Teil' oder Komponente des geistigen Vorgriffs auf Sein überhaupt, und das bedeutet: die Sinnlichkeit ist immer schon durchgeistigt (d. h. von des Geistes „Begierde" nach Sein überhaupt getragen); die conversio ad phantasma ist immer schon zugleich abstractio, das phantasma immer schon erleuchtet durch das Licht des tätigen Verstandes (intellectus agens). Die Weltoffenheit des Menschen erscheint von daher als eine schon ursprünglich geistbestimmte und auf Bei-sich-sein hingeordnete.

Die nur apriorisch erschließbare Seinsdynamik läßt sich fassen und bewußt machen als ‚intelligierende' ‚Form' des sinnlich Gegebenen (phantasma), und so als über dies einzelne Konkrete und seine Begrenztheit vorgreifende Begierde des Geistes nach ‚Mehr', nach Sein überhaupt. Was im einzelnen Erkenntnisakt vorfällt und bewußt wird, läßt sich dann auch so beschreiben:

Der Geist

„sucht durch den Gegenstand eines jeden Aktes die formale Leere des im Vorgriff gegebenen Seins zu erfüllen" (GW 287).

Unter Voraussetzung der Ergebnisse des Kapitels über die Abstraktion fügt Rahner hinzu:

„Das Sein überhaupt in solch materialer Erfülltheit, das absolute Sein, ist darum das Ziel-Ende des Geistes als solchem" (ebd.)[97].

Gerade hier aber wird die besprochene Freiheit des Geistes in ihrem ursprünglichen Kontext ansichtig. Insofern sie konkret am einzelnen bewußt wird, ist sie ein notwendiges Moment an der „Begierde" des Geistes nach Sein überhaupt. Fundamental gesehen jedoch ist sie identisch mit eben jenem unsinnlichen Streben nach Sein schlechthin, das im Vor-griff über das individuell Sinnenfällige (als Streben) bewußt wird. Freiheit wird so ein anderes Wort für das Bei-sich-sein des Geistes als solchen. Freiheit ist m. a. W. der Index dafür, daß Sinnlichkeit dem Geist untergeordnet ist, nicht umgekehrt, daß also der Geist der Herr der Sinnlichkeit ist. In der Erfahrung der Freiheit enthüllt sich des Geistes zuinnerst nicht-sinnliches Wesen und Ziel (vgl. GW 299 f.).

§ 2.1 Freiheit als notwendiger Selbstvollzug

Rahner kennt nun freilich noch einen anderen Begriff von Freiheit: dieser ist gemeint, wenn von Freiheit als „Selbstvollzug" die Rede ist[98]. So kann Rahner beispielsweise feststellen:

„Die Freiheit geschieht nie als bloß gegenständlicher Vollzug, als eine bloße Wahl ‚zwischen' einzelnen Objekten, sondern ist *Selbst*vollzug des gegenständlich wählenden Menschen, und erst innerhalb dieser Freiheit, in der der Mensch *sich selbst* vermag, ist er dann auch frei hinsichtlich des Materials seines Selbstvollzugs" (STh VI, 224).

Was soll das heißen? Inwiefern steht diese Auffassung überhaupt in einer Beziehung zum Bisherigen? Besteht überhaupt eine solche Beziehung?

Diese Fragen zu klären ist nicht gerade einfach. Denn wenn Rahner von der Freiheit als Selbstvollzug spricht, erfolgt kaum auch nur die Andeutung einer Begründung. Sie wird vorausgesetzt. Rahner verweist auch nicht ausdrücklich auf „Hörer des Wortes", wo die hierher gehörigen Gedankengänge grundgelegt werden. Daher müssen wir auf die Darlegungen dieses Werkes

[97] Daß „Sein in materialer Erfülltheit" und absolutes Sein nicht einfachhin identisch sein müssen, dürfte sich von den Gedankengängen G. Siewerths (a. a. O.) her nahelegen. Es scheint, daß Rahner gelegentlich abkürzend spricht und so die präzise Ausdrucksweise öfters vermissen läßt.

[98] Dies wird von *H.-J. Verweyen* in seinem Werk: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes (Düsseldorf 1969) nicht beachtet, wenn er Rahner unterstellt, der in GW dargelegte Freiheitsbegriff sei für ihn „der ursprünglichste Modus von Freiheit und Nichts" (206). Verweyens Urteil beruht auf der zu schmalen Basis von GW, dem einzigen von ihm zugrunde gelegten Werk Rahners.

zurückgreifen[99], um den Überstieg und Einstieg in das Geheimnis der Freiheit zu finden.

Rahner beginnt dort mit der Feststellung der Tatsache, daß der Mensch im Vollzug seines Daseins in eine eigentümliche Dialektik hineingestellt oder ‚geworfen' ist. Er erfaßt sich als die Mitte einer Dialektik, die Notwendigkeit und Faktizität (Kontingenz) unaufhebbar miteinander verschränkt. Die Notwendigkeit zeigt sich darin, daß er in jedem Erkenntnisakt unausweichlich auf Sein überhaupt in seiner Zugänglichkeit und Erkennbarkeit ausgreift. Unausweichlich, und damit notwendig, ist der Aufgang des Seins im Beisichsein nicht nur, weil sonst der Mensch nicht gegenständlich erkennen könnte. Vielmehr ist das sich aus unzähligen Erkenntnisakten zusammensetzende und sie doch schon im voraus umgreifende Erkenntnisgeschehen selbst unausweichlich und damit notwendig. Die Notwendigkeit besteht, weil sie in und mit dem Sein des Menschen selber gegeben ist. Die Dynamik, das Streben, der Ausgriff auf Sein schlechthin ist notwendig als das Sich-ereignen des menschlichen Seins in Erkennen und Wollen selbst. Menschliches Sein ist wesensnotwendig Seinsbegierde[100]. Wenn man diese Seinsbegierde auf personalem Niveau ausdrücken will, kann man auch sagen: Der Mensch ist wesensnotwendig FRAGE nach dem Sein[101].

In eben dieser Eigenart des Strebenmüssens nach Sein durch das Erkennen der zufällig begegnenden Welt hindurch zeigt sich aber gerade die unzweideutige Kontingenz des Menschen.

Denn er kann Sein nur feststellen und bejahen (affirmieren), indem er gegenständliches Sein aussagt, und zwar aussagt in aller Verbindlichkeit, Strenge und Unbedingtheit; eben so ist er aber hinwiederum schon über das gegenständliche Sein hinaus (und bleibt doch an es gebunden) und ist beim Sein in seiner ganzen und unbedingten Einheit. Aber er muß ebendiese Absolutheit und Notwendigkeit, die er vorgreifend erreicht, in aller Strenge vom Ansich des erkannten Gegenstandes aussagen (– natürlich steht hinter dieser Schau ideengeschichtlich Platons „Teilhabe" –). Der Gegenstand aber

[99] Der hier anhängige Komplex wird auch von *P. Eicher* (a. a. O.) behandelt: vgl. 180–184, 278–280, 340–356 (dort auch Auseinandersetzung mit E. Simons). Die vorliegenden Ausführungen sind jedoch unabhängig von Eicher entstanden; sie legen – vom Anliegen dieser Arbeit her – die Betonung viel eingehender als Eicher auf den in Rahners Überlegungen enthaltenen Bezug zum absoluten Geheimnis. Die Absichten Eichers gehen mehr auf eine allseitige anthropologische Auswertung der Rahnerschen Gedankengänge. – *E. Simons* (a. a. O. 20) bezeichnet dieses Kapitel in HW (105–116) als „eines der dunkelsten" bei Rahner überhaupt.

[100] Wie sehr an solchen Formulierungen Hegel und Heidegger beteiligt waren, versuchte ich zu zeigen in Teil III meiner Dissertation, über die transzendentale Form des Geheimnisses.

[101] Vgl. dazu das nächste Kapitel (Kap. 5)!

ist in seiner (im Vorgriff erfaßten) Begrenztheit ein Nicht-notwendiges, ein Faktum. Das heißt, im erkennenden Vorgriff auf Sein wird Faktisches notwendig bejaht.

Dabei enthüllt oder verrät sich aber menschliches Bewußtsein – das Bei-sich-sein im Erkennen des anderen – als unter dieselbe faktische Kontingenz fallend. Im erkennenden Ausgriff auf Sein überhaupt – durch Gegenständliches hindurch – vollzieht der Mensch *sich* selbst, sein geistiges Wesen, notwendig mit, d. h. er setzt *sich* unausweichlich jedesmal mit. Wann immer der Mensch erkennt (oder will), ereignet sich in ihm „ein notwendiges Verhalten zu sich selbst" (HW 108). Ein notwendiges Verhalten, also kein freies Verhalten zu sich selbst! Ein notwendiges Verhalten zu sich selbst in der Weise des Verhaltens zu den Gegenständen. Weil damit aber das Faktische oder Kontingente notwendig bejaht wird, „enthüllt sich in der Kontingenz selber eine Absolutheit" (ebd.).

„Der Mensch hat das notwendige Verhältnis einer absoluten Setzung zu seinem endlichen, kontingenten Dasein" (HW 109).

Weil das so ist, begegnet dem Menschen das Absolute nur in der Kontingenz.

Diese Tatsache hat nun aber eine für die Deutung des Menschen wesentliche Konsequenz [102]. Ihr zufolge kann nämlich der menschliche Geist nicht mehr bloß als Begreifen oder Erkennen, d. h. nicht mehr rein intellektualistisch aufgefaßt werden.

Insofern sich menschliches Dasein wesentlich geistig vollzieht, läßt sich folgendes sagen: In seiner Transzendenz auf Sein betätigt das Dasein die notwendige (unausweichliche) Absolutsetzung seiner eigenen Zufälligkeit.

Wäre nun das Dasein in dieser Absolutsetzung seiner selbst ein reines Begreifen – oder könnte es rein als solches interpretiert werden –, so müßte dargetan werden können, woher dieses reine Begreifen den Grund der absoluten Setzung seines Daseins nimmt. Dieser Grund, so scheint es, könnte nur in ihm selber liegen, da es ja um den Vollzug oder um die Setzung der absoluten Selbstbejahung des Daseins geht. Nun ist aber menschliches Dasein sowohl hinsichtlich seines Wesens wie auch seiner puren Vorhandenheit endlich, d. h. kontingent. Als solches kann es nicht selbst der Grund sein für seine erkennende und wollende Bejahung und Setzung. Das Zufällige kann nicht

[102] Unter anderem für die Personwerdung des Menschen. Denn die Beziehung zu dem „Gott über uns und in uns" macht, daß die Entfaltung der Person nie Inhalt, sondern immer nur „innere Form" menschlichen Wollens und Ringens sein kann (vgl. *E. Przywara*, Gottgeheimnis der Welt [München 1923] 168).

aus sich selbst absolut begriffen und bejaht werden. Diesen Widerspruch gelten lasse hieße, jegliche Intelligibilität des seienden Seins überhaupt aufgeben.

Der Grund der Bejahung oder Setzung des Zufälligen kann demnach nicht im Bejahten selbst liegen. Nicht im Bejahten oder Gesetzten, sondern in der Bejahung oder Setzung selbst muß er liegen.

„Der Grund ist also zunächst Grund der Setzung und dann erst des Gesetzten als eines solchen" (HW 109).

Der Grund der Absolutsetzung des Daseins muß in der Setzung selbst oder im Vollzug gefunden werden [103].

Wenn man aber sagen muß, daß der Grund für die Absolutsetzung eines Kontingenten nirgendwo anders als in der *Setzung* selbst zu suchen ist, so taucht die Frage auf, wo bei einer solchen Reduzierung des Sachverhalts das *Begreifen* bleibt; ob ein solches überhaupt noch gegeben ist; ob der gesuchte Grund selbst noch ein intelligibler sein kann?

Rahner bejaht die so gestellte Frage. Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die Absolutsetzung des Nicht-notwendigen, d. h. des endlichen Seienden im allgemeinen und des menschlichen Daseins im besonderen, ja kein isoliertes Problem bildet, nicht für sich allein steht, sondern überhaupt nur vorkommt als Moment des auf die Gegenstandswelt verwiesenen, diese aber immer zugleich transzendierenden Vorgriffs oder Ausgriffs („Begierde") auf Sein überhaupt in seiner begrenzt-absoluten Fülle.

Nur im steten Vorgriff auf dieses vermag der endliche Geist überhaupt die Intelligibilität der Welt zu bejahen, weil ihm in seinem unbegrenzten Horizont absolutes Sein als Grund jeglicher Intelligibilität begegnet (vgl. auch HW 120 f.).

So gesehen, erscheint es aber nur konsequent, den erfragten Grund für die Absolutsetzung des endlichen Gesetzten *letzten Endes* nicht in der – selber wieder zufälligen – Setzung des Menschen zu suchen, sondern den Grund ihrer Absolutheit (erfahren als Unausweichlichkeit) eben jenen Grund, jenen absolut notwendigen Grund aller Intelligibilität (alles Begreifens) sein zu lassen. Damit wird die Beantwortung der Frage in eine adäquatere Dimension verlagert (vgl. HW 121).

[103] Rahner wählt – besonders in HW – für diesen notwendigen Selbstvollzug das Wort „Wille". Allein, das Wort „Wille" ist in diesem Zusammenhang mißverständlich, da es im geläufigen Sprachgebrauch die Mitgegebenheit von Begleitwissen suggeriert. Natürlich steht hier die Wurzel der Willensstruktur des Menschen zur Debatte. Es scheint jedoch angebracht, die Verwendung dieses Wortes bis zur vollständigen Klärung des gedanklichen Zusammenhangs zurückzustellen. Vgl. im übrigen dazu auch P. Eicher (a. a. O. 181 Anm. 3).

§ 2.2 *Exkurs:*
Der Ursprung des Gedankens bei Fichte und Maréchal

Die hier entfaltete Dialektik von Setzung und Gesetztem hat natürlich ideengeschichtliche Hintergründe. Es ist nicht mit Sicherheit auszumachen, ob Rahner sich einmal direkt mit Fichte beschäftigt hat (für Hegel ist das nachweisbar) oder ob ihn die Ideen Fichtes nur durch die Brechung Maréchals erreichten. Jedenfalls erscheint es nützlich, den ideengeschichtlichen Ort der zur Diskussion stehenden Passage aus HW wenigstens kurz zu skizzieren. Der Ursprung des Gedankenganges liegt in der „Grundlage zur gesamten Wissenschaftslehre" des frühen J. G. Fichte. In transzendentaler Reduktion gelangt dort Fichte zu einer Deutung des *Urteils* als *Setzung*. Setzung meint bei Fichte die absolute Identitätsbeziehung, genauer: Identifizierung von Setzendem und Gesetztem. Im Reinzustand ist Setzung die aktive, an sich unbegrenzte Selbstsetzung des Ich. Von daher wird bei Fichte jedes Objekt transzendental reduziert auf ein bloßes Nicht-Ich. Im Objekt setzt das Ich sich selbst, indem es sich ein Nicht-Ich entgegensetzt. Gerade so bleibt auch das Nicht-Ich umgriffen vom Ich: Ich setzt *sich* selbst, indem es, *sich* setzend, ein Nicht-Ich sich entgegensetzt. Hierbei unterscheidet Fichte ein teilbares, begrenztes Ich von einem unteilbaren, absoluten Ich. So erscheint in der Dialektik von Setzendem und Gesetztem das absolute Ich als die sich durchhaltende Dynamik der Setzung, als reine Setzung. Setzend synthetisiert das absolute Ich Setzendes und Gesetztes. Setzend kommt es so im dialektischen Dreischritt von Setzung (Ich), Entgegensetzung (Nicht-Ich) und Synthese zu *sich* selbst. Setzend greift das Ich immer schon auf die absolute Identität mit sich selbst vor. Diesen setzenden Vorgriff deutet Fichte selbst im Verfolg seines Gedankens als *unendliches Streben*. Das absolute Ich, das die Form absoluter Setzung hat, ist seinem Charakter nach somit unendliches Streben (nicht etwa Haben oder Besitzen).

Die Auseinandersetzung mit Fichte setzte für Maréchal bei der Frage ein, woher denn das Ich den Absolutheitscharakter seiner Setzung bezieht, wenn es doch *sich* immer *absolut* setze und zugleich doch, schon in Fichtes Auffassung, *endlich* sei, weil es sich absolut setzen könne nur in Form eines unendlichen Strebens (das nach Fichte per se deswegen endlich ist, weil es Streben ja nur sein kann, insofern ihm widerstrebt wird) zur absoluten Einheit mit sich selbst.

Unschwer erkennt man, wie Maréchal hier bei Fichte die Frage anvisiert, die zugleich die genannte Problemstellung von HW geworden ist, nämlich wie ein endliches, kontingentes Subjekt sich selber absolut setzen könne.

Maréchals Antwort kann hier nur in groben Zügen skizziert werden (vgl. auch unsere Diss., a. a. O., 203–212). Er setzt an beim Knotenpunkt des Fichteschen Gedankens: Fichte deutet ja die Kopula („ist") der Urteile nicht vom Objekt, sondern vom Subjekt her: als Handlung des Subjekts („Tathandlung", Setzung). Maréchal läßt diesen Aspekt gelten, bemüht sich aber, die Einseitigkeit des Fichteschen Gedankens zu beseitigen. Er tut das, indem er – entsprechend dem thomistischen Axiom der transzendentalen Einheit von Wahrheit und Sein – die objektive Wirklichkeit (die nicht als ganze aus dem transzendentalen Subjekt ableitbar ist) bzw. deren Ansichsein dem urteilend-strebenden Subjekt entsprechen läßt bzw. zuordnet. Die reine Setzung des Ich bei Fichte, die doch ihrem Wesen nach unendliches Streben ist, deutet Maréchal traditionell als „appetitus naturalis", der definitionsgemäß auf

seine Erfüllung ausgeht. Die gegenseitige Zuordnung von objektiver und subjektiver Wirklichkeit erlaubt so die ständige Rückübersetzung des Ontischen ins Logische und des Logischen ins Ontische („Onto-Logie").

Wie löst Maréchal das Problem des Absoluten?

In der Konsequenz des Gedankens setzt er auch für das Absolute zwei Aspekte an: einen ontischen und einen logischen Aspekt. Im ontischen Begriff läßt Maréchal dem endlichen Geist ein absolutes Sein, d. h. einen absoluten Geist in wahrer Transzendenz, als Strebeziel vorausgehen. Logisch gesehen, ist das Absolute im transzendentalen Subjekt eine Funktion, die sich dem *Impuls* des absoluten Geistes selbst im Inneren des endlichen Geistes verdankt (vgl. z. B. „Le point . . ." V 428). Diesem Impuls entstammt das, was Fichte das „praktische" Wesen der Vernunft nannte: nämlich – bei Maréchal – das aus einer „nécessité de nature" handelnde Subjekt („sujet agissant") und seine unentrinnbare Notwendigkeit zu handeln, zu „setzen" („l'inéluctable nécessité d'agir", vgl. V 404–405). Daraus folgt, daß der in einem Naturstreben auf sein absolutes Ziel hinstrebende endliche Geist (in der Ordnung des Logos) den Gegenstand „setzt" (bejaht, vollzieht), indem er ihn *als* seienden („ist") Gegen-stand aus dem Grund jener Urdynamik entspringen läßt, worin Erkennen und Wollen (Handeln) noch ungeschieden eins sind (vgl. V 406). Dies Entspringenlassen des Gegen-standes (als des „anderen", des „Nicht-Ich") impliziert jedoch seine absolute Setzung: „Die elementare Synthese ‚das ist' vollendet also die Einigung des gegebenen Materials, indem sie es auf eine unbegrenzte, absolute und unbedingte Einheit hin ausrichtet" [104].

Das heißt: das Absolute ist in uns gegenwärtig nur in Form eines Strebens („tendanciellement"), genauer: „als logische Implikation im Innern eines aktiven Strebens" [105].

Diese Gedankengänge Fichtes und Maréchals bilden – mitbeeinflußt wohl von Heideggers Begriff der „Geworfenheit" – die Basis für Rahners dialektische Hinführung zum Aufweis des „freien Unbekannten" in HW. Rahner geht insofern noch über Maréchals Analysen hinaus, als er – entsprechend seiner religionsphilosophischen Absicht, die zuletzt aus den ignatianischen Exerzitien kommt – aus der Dialektik der absoluten Setzung des Nichtabsoluten, wie sie in jedem Dasein geschieht, die freie Setzung eben dieses Daseins durch Gott als den absoluten Grund explizit erschließt [106]!

---

[104] „La synthèse élémentaire: ‚cela est' achève donc d'unifier le donné, en le rapportant à une unité illimitée, absolue et inconditionelle" (V 400).

[105] „Comme implication logique au sein d'une tendance exercée" (ebd.).

[106] Die obigen Darlegungen über den geistigen Hintergrund von Rahners Freiheits- und Setzungsdialektik in HW heben insbesondere das Verhältnis zum Absoluten heraus, das für ein adäquates Verständnis der Freiheit schlechthin konstitutiv ist. *P. Eicher* (a. a. O. 343) hebt in einer längeren Anmerkung innerhalb seiner ausgezeichneten Behandlung der endlichen Freiheit bei Rahner vor allem die Nähe zu Kierkegaard und Heidegger hervor. Wenn Eicher über HW sagt: „Kierkegaards Verhältnislehre wird hier ontologisch gefaßt" (345 Anm. 7), so wollen die obigen Ausführungen eben diese ontologische Grundlegung über Fichte-Maréchal erhellen. Beide Gesichtspunkte schließen sich um so weniger aus, als Kierkegaard ja seinerseits von Fichte-Hegel angeregt ist.

§ 3. *Menschliche Freiheit vor dem Gott-Geheimnis*

Für das Verständnis der Setzung selbst haben die bisherigen Darlegungen eine bedeutsame Konsequenz:

„Diese notwendige ... Bejahung läßt das so Bejahte (weil von uns als fremd vorgefunden und uns vorgegeben) als in seiner Konsequenz fremdwillentlich gesetztes erscheinen und kann so nur aufgefaßt werden als der Nachvollzug einer *freien* Absolutsetzung des Nichtnotwendigen" (HW 110).

Die Absolutsetzung des Zufälligen, das der Mensch ist, durch den Menschen selbst im Vollzug seines Daseins kann also – so wird hier zunächst gesagt – nur notwendiger Nachvollzug eines absoluten Erstvollzuges bzw. ursprünglichen Vollzuges von seiten des begründenden Grundes sein[107].

Hier geraten wir nun aber langsam, aber sicher vor jene Aporie oder jenes Paradox, worauf hier alles zuläuft. Das Bemühen, die letzte und grundsätzliche Verstehbarkeit (Intelligibilität) alles Seins zu sichern, läßt in der Konsequenz den Rekurs auf den alles erhellenden, alles an sich ziehenden Grund jeglichen Seins, sowie Begreifens und Strebens zugleich, als zwingend erscheinen. Und so schließt Rahner einen denkwürdigen Satz an:

„Denn würde diese Absolutsetzung des zufälligen menschlichen Daseins nicht ursprünglich einem *freien* Willen entspringen, wäre die grundsätzliche Gelichtetheit des Seins als solchen aufgehoben" (ebd.).

Eine schlechthin notwendige, absolute Setzung des Zufälligen wäre, wie schon beim Menschen selbst, so auch beim absoluten Grund aller Setzung ein Widerspruch zur letzten Verstehbarkeit des Seins (oder deren Leugnung); sie könnte jedenfalls nur behauptet, nicht aber erwiesen werden.

Eine letzte Versteh- oder Begreifbarkeit des menschlichen Selbstvollzugs aber fordert den Rückgang auf den absoluten Seinsgrund, zugleich jedoch auf die nichtnotwendige, absolute Setzung des nichtnotwendigen Gesetzten.

Das ist kein Spiel mit Begriffen, sondern im Sinne Rahners der formale Ausdruck dafür, daß die Nichtnotwendigkeit (Kontingenz) des Gesetzten als begründet durch *Freiheit*, d. h. durch freie Setzung gedeutet und gedacht werden muß.

Damit ist jedoch, wie erinnerlich, die Auflage verbunden: der zitierte Satz von der frei-willentlichen Setzung des Nichtnotwendigen gilt nur unter der

[107] Vgl. HW 111: „Die notwendige Absolutsetzung eines Zufälligen, die als solche die Gelichtetheit des Seins bejaht, kann also nur der gesetzte Nachvollzug und die Weiterung (die als gesetzte notwendig ist) einer freien willentlichen Absolutsetzung dieses Zufälligen sein. Diese freie, willentliche, ursprüngliche Setzung des Seienden, das der Mensch ist ..., kann aber nur die des absoluten Seins sein, die Gottes."

Voraussetzung, daß die grundsätzliche Intelligibilität („Gelichtetheit") des Seins bestehen bleibt, d. h. auch für die freie Setzung durch die absolute Freiheit gültig bleibt (nicht „aufgehoben" wird) – was Rahner in den folgenden Sätzen voraussetzt. Das heißt mit anderen Worten:

Die freie absolute Setzung des Kontingenten durch den absoluten Grund muß selber in und unter dem aktuellen Verstehen oder Erkennen des Seins zustande kommen, nicht gegen dieses. Die freie absolute Setzung des Kontingenten darf der grundsätzlichen Erkennbarkeit des Seins nicht widersprechen. In der freien, absoluten Setzung des Kontingenten müssen folglich *Wille und Intellekt* zusammenwirken.

Daraus ergeben sich zwei schwerwiegende Konsequenzen:

a) es muß sich bei jenem frei setzenden, absoluten Grund um einen *personalen* Grund handeln – eine von Rahner ständig gemachte und schließlich aufgewiesene Voraussetzung (genannt in HW)[108],

b) die Unerreichbarkeit oder Unzugänglichkeit der letzten, durchschauenden Verstehbarkeit des Seins. Diese Unerreichbarkeit ist notwendig, denn das Verzichten auf letztes Einsehen ist für den Menschen gerade insofern ein Müssen, als er nicht daran vorbeikommt, die Beantwortung seiner Forderung nach Intelligibilität an jenen absoluten Grund weiterzugeben. Er kann sich in dieser Hinsicht weder weigern, noch kann er das Begreifen erzwingen – solange er die letzte Verstehbarkeit von Sein überhaupt bejaht und fordert. Ihm aber ist nur das *Daß* der Verstehbarkeit (als Forderung nach totalem Selbstverständnis), nicht jedoch das *Was* – der Inhalt – gegeben (weil ihm der absolute Grund nur als Fluchtpunkt seiner transzendierenden Existenz und als hell-dunkler Grund seines Begreifens gegeben ist).

Diese Überlegungen legen eine Folgerung nahe, die Rahner wie folgt formuliert:

„Damit ist aber gesagt, daß der Mensch in seinem notwendigen, die Gelichtetheit des Seins bejahenden, absoluten Verhalten zu seiner Kontingenz sich bejaht als die freie willentliche Setzung Gottes. Er weiß sich getragen von der *freien* Macht Gottes" (HW 111).

Die Verwendung des Wortes „Gott" unterliegt in diesem Zusammenhang zwangsläufig einer Ambiguität. Es besteht kein Zweifel, daß Rahner – wie seine unmittelbar folgenden Seiten zeigen – hier einen ursprünglichen ‚Begriff' von Gott anstrebt.

Die Verwendung des Wortes „Gott" leistet aber dem Mißverständnis Vorschub, als werde hier ausdrücklich oder einschlußweise doch schon von Gott gesprochen, so wie wir ihn aus dem Wort der Schrift kennen. Rahner vermeidet es daher später

[108] Vgl. zum ideengeschichtlichen Zusammenhang *E. Przywara*, „Gott" (a. a. O. 58).

bewußt, in diesem Zusammenhang ohne weiteres schon von Gott zu sprechen. Er spricht dann vorzugsweise vom „Woraufhin" der menschlichen Geisttranszendenz. Diese ist, nach Rahner, „getragen" „durch ein dauerndes Sich-Eröffnen und Sich-Zuschicken ihres Horizonts, ihres Woraufhins, das wir Gott nennen ... Würden wir einfach ‚Gott' sagen, so wäre dauernd das Mißverständnis zu befürchten, wir sprächen von Gott, so wie er in einer schon vergegenständlichenden Begrifflichkeit ausgesagt wird, während hier doch alles darauf ankommt, daß ‚Gott' schon im voraus dazu durch den Überstieg und in ihm gegeben ist, auch dort gerade schon, wo ein Endliches Gegenstand der Erkenntnis ist. Mit anderen Worten: da wir gerade Gott meinen, insofern er unausdrücklich (unthematisch) „in quolibet cognoscitur" (wie Thomas sagt), und nicht insofern ausdrücklich, aber so auch nachträglich von ihm geredet wird, können wir nicht einfach ‚Gott' sagen" [109].

Es geht also um den Gottesbegriff, der – und insoweit er – „schon im voraus" zu gegenständlichem Wissen erreichbar ist durch die Geisttranszendenz des Menschen. Insofern verdeutlicht Rahner also in der Folgezeit sein bereits in HW entwickeltes Anliegen. Denn auch in HW spricht er von Gott in diesem Zusammenhang nur, um sofort hinzuzufügen, daß dieser gerade nicht dem menschlichen Zugriff offenstehe, sondern als der „freie Selbstmächtige" sich ihm entziehe (vgl. a. a. O.). Insofern der Mensch aber in seiner geistigen Transzendenz unentrinnbar auf ihn verwiesen ist, bedeutet diese Einsicht, vor einem „freien Selbstmächtigen" zu stehen, „ein Gewährenlassen des Erkannten" – nämlich des als absoluter, personaler Grund – (und nur so) – Erkannten – „in seiner Unbekanntheit". Denn:

[109] Theologie der Freiheit, in: Gnade als Freiheit (Freiburg 1968) 33–34; vgl. STh IV, 69. Wenn Gottes Wesen philosophisch als das „absolute Sein" dargestellt werde, so betont Rahner viel später (vgl. Art. Gotteslehre, in: LThK IV², 1124), bleibe doch noch offen, „was denn nun das ‚inhaltliche' Wesen dieses Seins ist". So kann Gott philosophisch, d. h. vortheologisch nur als absolutes Geheimnis erschlossen werden. Man könnte denken – und den Sachverhalt bei Rahner entsprechend weiterführen –, daß damit das Anliegen Siewerths (a. a. O.) aufgenommen werde, nämlich zwischen dem Sein und Gott noch einmal zu unterscheiden. Doch kann es dem aufmerksamen Leser nicht entgehen, daß der spätere Rahner vereinfacht, d. h. über dieses Verhältnis nicht mehr so differenziert denkt, wie er das als Philosoph noch tut in GW und HW! Wenn auch das Geheimnis, das Mensch und Gott zugleich trennt und umgreift, in seinen Wurzeln bis in jene frühen Werke zurückzuverfolgen ist, so findet der spätere Rahner nunmehr eine zwar interessante, ‚aktualisierte', philosophisch jedoch weniger präzise Begründung für den Begriff Geheimnis:

Es müsse, sagte Rahner, deutlich gemacht werden, „daß die unendliche Seinsfülle des Actus purus mit seiner Aseität nur ‚verstanden' wird, wenn sie als das hl. Geheimnis angebetet wird". Da der Personbegriff für die Trinitätslehre beansprucht sei, entstehe schon terminologisch in der allgemeinen Gotteslehre ein gewisser Engpaß.

„Die Personhaftigkeit Gottes als solche ... könnte in einer solchen Wesensumschreibung (scil. „heiliges Geheimnis") oft ausdrücklicher (samt ihren Schwierigkeiten für die heutige Mentalität mit ihrem Empfinden für die ‚Abwesenheit' Gottes) herausgearbeitet werden" (a. a. O.); den letzten Punkt bestreitet *P. Weß*, a. a. O.; vgl. die Auseinandersetzung mit ihm, oben in Kap. 3.

„Es gibt ja der freien Setzung eines Nichtnotwendigen gegenüber kein ihr vorausliegendes Apriori, aus dem sie erkannt werden könnte" (HW 112).

Wenn Rahner hier – entsprechend dem unmittelbaren Zweck von HW – die Möglichkeit weiterer, neuer Offenbarung Gottes an den so geschaffenen Menschen ableitet, dann gerade weil und insofern die natürliche Gotteserkenntnis „sich ständig in die unverfügbare Freiheit Gottes hineinverwiesen und hineinverborgen weiß" (HW 114). Vor dem freien Absoluten ist der Mensch notwendig ein ‚Außenstehender', der, so wie ihm auch dessen erste Tat – die freie, absolute Setzung des menschlichen Daseins – nicht innerlich einsichtig ist, auch dessen etwa folgenden, freien Taten nicht vorausberechnen kann. Nur eines ist gewiß: daß er mit einem möglichen Handeln Gottes überhaupt rechnen muß „über jene Tat hinaus, die in der freien Setzung des endlichen Geistes immer schon geschieht" (HW 115). So faßt Rahner seine Überlegungen zum zweiten Aspekt des Mensch-Geheimnisses dahingehend zusammen,

„daß die Transzendenz auf das absolute Sein Gottes das Stehen vor dem mysterium imperscrutabile ist, dessen Wege unerforschlich und dessen Ratschlüsse unberechenbar sind" (HW 115) [110].

Der so von der erkennenden und strebenden Transzendenz des Menschen aus erschlossene Begriff des „mysterium imperscrutabile", des Geheimnisses, in das der Mensch unentrinnbar verwiesen ist, verstanden als zwar gewußte, nicht aber durchschaute Abhängigkeit des Menschen von der Freiheit seines absoluten Grundes wird von Rahner an anderer Stelle noch einmal zusammengefaßt [111].

Philosophisch bedeutet Rahners Denken – und hier wenden wir einen Gedanken Przywaras an – eine Überwindung der klassischen Geistmetaphysik (einschließlich Hegels und seiner Nachkommen), und zwar in Richtung auf ihren Ursprung. Denn hinter dem Olymp der Griechen – als Idealschönheit irdischen Lebens – stand ja die geheimnisvolle ‚Heimarmene', die dunkle ‚Moira'; und sie allein: das unenträtselbare ‚Schicksal', war das eigentliche Ewige, Unwandelbare. Die Nus-Lehre des Anaxagoras (die Lehre vom Geist als Sinn der Welt), das Ideen-Reich Platons, Aristoteles (wie im Grunde jede nachfolgende Geistmetaphysik) bedeuten den Versuch einer Art Klärung dieser dunklen ‚Moira'. Um welchen Preis? Um den Preis, daß die Welt des Vielfältig-Einzelnen und Bewegten, Veränderlichen usw. zum ‚μὴ ὄν', zum Nichtseienden und Wertlosen herabgedrückt wurde: ein Preis, den zu zahlen im Grunde die Philosophie der Aufklärung (Kant, Lessing) wie des Deutschen Idealismus (Fichte, Hegel) auch nicht imstande war. Daß Rahner den Sinn der klassischen

[110] Auch hier knüpft Rahner offensichtlich an frühe Einsichten und Akzente Przywaras an; vgl. z. B. von ihm: Gott. Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem (München 1926) 22 u. a.

[111] Vgl. *Przywara*, Gott, 16–23, 70.

Philosophie, der aufs Begreifen zielt, in der Nachfolge Przywaras überschritt, bedeutet im Grunde ein Zurückkommen auf jenen dunklen Grund der ‚Moira', des unverfügbaren Schicksals; ein Überschreiten (excessus, Ekstase) des Begreifen auf das Unbegreifliche des Geheimnisses hin, in christlicher Deutung aber eine Übergabe des Begreifens an das vertrauensvoll als „Vater" erkannte Geheimnis, nicht freilich im Sinne des Willkürgottes der Linie Occams und (des frühen) Luthers, sondern eher im Sinne der Bereitschaft des Ignatius der Exerzitien, sich rufen und zum Dienst verfügen zu lassen! Erst im Raum des christlichen Glaubens und Bewußtseins konnte so die Bereitschaft reifen, das Einzelne, Geschichtliche als solches ernsthaft zu bedenken und sich auf es einzulassen, weil Geschichte nicht mehr nur Auslieferung an blindes Schick-sal bedeutete[112].

§ 4. *Menschliche Freiheit als Nachvollzug göttlicher Freiheit*

Was bedeutet aber all das für die Freiheit des Menschen selber? Bislang war ja im wesentlichen nur von der Notwendigkeit seines Selbstvollzugs die Rede, und doch bildete die Frage, wie der Mensch zunächst und ursprünglich sich selbst vermöge, den Ausgangspunkt unserer Überlegungen.

Unter dem Stichwort „Der freie Hörende" nimmt Rahner nun noch einmal einen Anlauf, und zwar primär, um „Dunkelheiten unserer früheren Überlegungen aufzuhellen" (HW 124). Denn nur der Eindruck, daß gewisse „Dunkelheiten" geblieben seien, läßt ihn die Frage stellen:

„Ist damit die Zufälligkeit des menschlichen Daseins, das notwendig vom Menschen zu bejahen ist, versöhnt mit der Gelichtetheit des Seins überhaupt?" (HW 121).

Bei dieser Frage geht es Rahner darum, „allererst den rechten Begriff von der Gelichtetheit des Seins zu gewinnen" (ebd. 122). So fragt Rahner noch einmal mit Nachdruck:

„Ist nun aber das Zufällige in seiner freien Setzung in Gott selbst gelichtet? ... Begreift mit anderen Worten der freie Gott selbst seine freie Tat?" (HW 121). Oder ist diese Tat als freie schlechthin „grundlos"?

Das anstehende Problem wird dann in eine besonders zugespitzte Fragestellung eingekleidet:

„Wie muß die Gelichtetheit des Seins begriffen werden, damit die freie Tat Gottes als in sich gelichtete zu begreifen ist?" (HW 122).

[112] „Der Mensch ist jenes Seiende, das kraft seiner Wesenskonstitution als endlicher Geist, der nach dem Sein fragt und fragen muß, vor dem freien Gott steht, dessen Freiheit bejaht in der Eigentümlichkeit seiner Seinsfrage und somit mit der göttlichen Freiheit rechnen muß, durch die Gott sein *Person*gesicht in einer Weise erschließen kann zu einer Offenbarung seines Wesens, die von einem anderen Ort aus nicht a priori errechnet werden kann" (HW 118).

Wie also kann die *freie* Tat Gottes in ihrem Ursprung oder ihrer Wurzel *erkannt* werden?

Rahner bemerkt dazu, frühere Darlegungen wieder aufgreifend, daß Erkennen im Grunde genommen und in vollendeter Form Bei-sich-sein des Seienden in seinem Sein sei. So sei also die freie Tat auch ursprünglich und in vollendeter Form nicht so sehr Setzung eines anderen, sondern die Setzung seiner selbst, ein Besitznehmen von sich selbst (vgl. ebd.).

Dagegen scheint man aber gleich einwenden zu können, in dieser Sicht werde die freie Tat keineswegs als freie erklärt, die sie nun einmal voraussetzungsgemäß endlichem Seiendem gegenüber ist; denn die setzende Bejahung seiner selbst scheint doch nicht nur für menschliches Dasein, sondern zumal und zumeist für den absoluten, personalen Grund alles Seins – Gott – reine Notwendigkeit zu sein.

Immerhin, wenn die freie Tat „im Grunde der Handelnde selber" (ebd.)[113] ist, insofern er bei sich ist, so läßt sich wenigstens einsichtig machen, warum die Tat, wenn sie auch von ihm selber erkannt ist, doch einem Anderen dunkel bleiben muß; sie kann deswegen nicht erkannt werden, weil sie in ihrer Durchsichtigkeit im Handelnden selbst bleibt und nicht ‚ausfließt' (nach Art der transeunt-effizienten Kausalität materieller Seiender) und darum nicht wie ein Gegenstand hingenommen, abstrahiert und durchleuchtet werden kann (vgl. ebd.).

Um sie erkennen zu können, müßte der endliche Geist sich schon in die freie Tat seines absoluten Grundes selbst hineinbegeben können, müßte sie selber setzen.

Immerhin läßt sich fragen, ob (und wenn ja, inwiefern) der notwendige Selbstvollzug des Menschen im Verhalten zu sich selbst eine Erkenntnis der freien Tat Gottes sozusagen *im Vollzug* implizieren könnte.

Denn es geht ja letzten Endes nicht um ein abstraktes Problem der Erkenntnis einer freien Tat Gottes – das selbstverständlich als abstraktes unlösbar ist –, sondern es geht um jene als frei erkannte Tat Gottes, die der Mensch selber im Vollzug seiner Existenz ist. Die Frage nach dem Grund der freien Tat Gottes ist also identisch mit der Frage nach dem Grund (und Ziel) des kontingenten, absolut gesetzten Daseins des Menschen.

Es würde also darum gehen, die Frage zu lösen im „Nachvollzug" der freien Tat Gottes und sie so zu begreifen (vgl. HW 123). Hiermit stehen wir aber, wenn nicht an einem Wendepunkt, so doch an einer entscheidenden Akzentverlagerung innerhalb dieses Kapitels: Innerhalb des bisher bespro-

[113] Vgl. auch *G. Muschalek*, Glaubensgewißheit in Freiheit (Freiburg–Basel–Wien 1968) 75 ff.

chenen, notwendigen Verhaltens des Menschen zu sich selbst zeigt sich die Möglichkeit, ja gar Notwendigkeit *freien* Verhaltens zu sich selbst.

Damit geraten wir jedoch in einen der verwickeltsten Abschnitte der philosophischen Anthropologie.

Dabei möchte ich den Gedankengang Rahners, soweit er faßbar ist, behutsam zu entwickeln versuchen.

Die freie Tat Gottes, die der Mensch ist, kann – so sahen wir schon – als freie nicht begriffen oder gelichtet werden von einer Erkenntnis, die sozusagen außerhalb dieser Tat stehen bleiben und einfach zusehen will. Der auf solche Weise nur im Dunkel verharrende inhaltliche Zusammenhang ‚zwischen' Gottes Freiheit und seiner Tat (gesehen von ihrer Wirkung her) drängt vielmehr die Erkenntnis, ihre Unbeteiligheit, ihr ‚disengagement' aufzugeben und „sich selbst in die freie Tat gleichsam hineinzuschwingen, um sie und das durch sie Gesetzte zu begreifen" (HW 123).

Warum erscheint ein wirkliches Begreifen nur in dieser Richtung möglich? Weil anders die Erkenntnis immer bei dem Vorurteil verharrt, sie könne die freie Tat der anderen, absoluten Person als schon *gesetzte* begreifen, während es doch darauf ankäme, diese freie Tat als *Setzung* zu begreifen.

Was heißt, eine freie Tat als Setzung begreifen?

Wer die Setzung einer freien Tat nach Art der Gegenstandserkenntnis erkennen will, sucht – mindestens unwillkürlich – nach einem Apriori, das seinem Zugriff ohne weiteres offensteht, und von dem her diese freie Tat ableitbar wäre. Ein solches Verfahren aber leugnet, ob dies bewußt wird oder nicht, die wahre Freiheit einer Tat, indem sie zur bloßen Reaktion auf etwas erniedrigt und unter die dechiffrierbare Logik eines gesetzmäßigen Ablaufs gezwungen wird. Eine freie Tat als Setzung begreifen kann also nichts anderes besagen als: die Setzung selbst setzen, wenigstens mitvollziehen, und das heißt für den Menschen, „sie gleichsam im *Nachvollzug* auch aus sich selbst entspringen" lassen (HW ebd.). In diesem Sinne, wenn und im Maße der Mensch die freie Tat, um die es hier geht, aus sich selbst entspringen läßt, ist er frei und zugleich bei sich; und auf die Weise des Bei-sich-seins des Handelnden (was gerade nicht die Art ist, die Tat wie ein gegenständlich anderes zu begreifen) kann die Tat als freie selbst begriffen werden.

Nun ist uns freilich bewußt, daß der Geist des Menschen nur bei sich sein kann im Vorgriff auf seinen absoluten Grund, und so kann auch seine Freiheit nicht ursprünglich sein, sondern nur „im Nachvollzug" entspringen aus eben jenem Urgrund.

In welchem Sinn kann oder muß man dann aber sagen, die freie Tat Gottes, die des Menschen Dasein selber ist, sei dem Menschen selbst licht und hell, insoweit er sie nachvollzieht?

Ich stelle hier einige Aussagen nebeneinander, in denen Rahner sich selber erklärt:

> Das endliche Zufällige ist gelichtet in der freien Liebe Gottes zu sich selbst und, darin, zu seinem frei gesetzten Werk . . . Insofern also Gott in der Liebe zu sich frei, als die setzende Macht des Endlichen, liebt, begreift er liebend das Endliche selbst. In dieser Liebe ist auch das Gesetzte in das Licht des Seins erhoben. Weil und insoweit Gott das Endliche liebt, nimmt es teil an der Gelichtetheit des Seins . . . Die Logik kommt nur in der Logik der Liebe zum Begreifen der Seinsfreiheit" (HW 124)[114].

Folgende Aussagen scheinen in diesen Sätzen enthalten zu sein:

a) Gott begreift oder erkennt sich selbst, ist sich selbst licht und hell.
b) Gott will und liebt sich selbst in seiner unendlich-absoluten Seinsfülle.
c) In seiner unendlichen Seinsfülle liebt Gott sich absolut, weil er sich absolut erkennt; erkennt er sich (absolut), weil er sich (absolut) liebt (und darin auch sich selbst setzt und so hat).
d) In Gott sind Sich-selbst-Ergreifen und Sich-selbst-Begreifen eine ursprüngliche Einheit[115].
e) Gottes Liebe zu sich in seiner unendlichen Seinsfülle ist *frei*, wo er aus seiner unendlichen Seinsfülle ein *endliches* liebt, *ohne* daß er darin aufhören würde, *sich* selbst *absolut* zu bejahen.
f) Das Endliche also, sosehr es Endliches ist, wird von Gott absolut bejaht in der absoluten Bejahung Seiner selbst. Es ist darum, als Endliches, absolut gewollt und absolut gesetzt – eben weil es, als Seiendes, nicht herausfällt aus der absoluten Selbstsetzung Gottes.
g) Eben darum und darin wird es auch ‚begriffen' (wenn man Begreifen in diesem Zusammenhang nicht mehr auffaßt als ein gegenständliches Zugreifen), da das Endliche, weil und insofern es an der absoluten Selbstbejahung Gottes (an dessen Liebe zu sich) teilnimmt, auch am absoluten Bei-sich-Sein

---

[114] Die Komma-Interpunktion in den Zeilen 2–4 des Textzitats wurde von mir der besseren Verständlichkeit wegen eingefügt. Die theologische Anwendung dieses Gedankenganges – die ‚Bedingung der Möglichkeit' von Seelsorge – findet man in dem im selben Zeitabschnitt wie HW entstandenen, selten gelesenen Aufsatz „Weihe des Laien zur Seelsorge" (STh III, 313–328), bes. 318! Es ist deutlich genug, daß hinter diesem Gedankengang Rahners Überlegungen zum Begriff der Ekstase stehen; vgl. dazu die in Teil I erwähnten Aufsätze!

[115] *E. Przywara* gelingt die Fassung dieses augustinischen Gedankengangs in schöner Klarheit: „Da aber in der letzten Tiefe unser *mens* ‚das' Gleichnis und Ebenbild der *Mens Divina* ist, so öffnet sich in der Art, wie in unserem Geistesleben der Geist in der Reflexion (intellectus sui) seinem un-reflektierten Sich-gegenwärtigsein (memoria sui) ‚gegenüber'-tritt, um sich bewußt zu umfangen (voluntas sive dilectio sui), so öffnet sich hier (für den im Glauben erleuchteten Blick) die Sicht in die innergöttliche Lebendigkeit des Vaters (Memoria Sui), des Sohnes (Intellectus Sui), des Hl. Geistes (Voluntas Sui)" (Analogia entis I [München 1932] 57).

teilhat, und darum in dem Maße erkennend *bei sich* selber ist, als es in unendlichem Vorgriff bei seinem absoluten Grund ist[116].

Wir sind hier auf den, nach Rahner, ursprünglichsten Begriff der Erkenntnis des Menschen gestoßen: jene eigentlich nicht-objektivierbare, übergegenständliche Helle des Bewußtseins, die wie ein unaufhörliches ‚Einatmen' oder ‚Durchflossenwerden' von Licht, von dem lichten Bei-sich-sein des absoluten Grundes ist.

Zugleich wird ein weiteres Mal deutlich, warum wir immer von Gott sprechen müssen, wenn wir das letzte Geheimnis des Menschen anzielen, weil uns dieses immer unabweisbar auf Gott als auf seinen absoluten Grund führt.

Dieses Geheimnis des menschlichen Daseins enthüllt sich in diesem Zusammenhang auch als abbildhaftes Eröffnetsein auf das absolute Sein Gottes hin und als Getragensein von ihm.

Aus dieser Sicht heraus kann Rahner formulieren:

„Inmitten der Transzendenz des endlichen Geistes begibt sich eine Liebe zu Gott" (HW 125).

Die notwendige Daseinsbejahung, *der unausweichliche Selbstvollzug des Menschen ist ein notwendiger Nachvollzug der absoluten Selbstbejahung Gottes* durch ein endliches Dasein hindurch, von der dieses endliche Dasein umfangen bleibt. So geschieht in der Transzendenz der notwendigen Daseinsbejahung des Menschen „ein Auslangen der endlichen Liebe nach Gott, weil sie . . . das Zufällige nur bejahen kann als von Gottes Bejahung seines eigenen Wesens getragen" (ebd.). Die in der Transzendenz aufbrechende Liebe zu Gott erweist sich so „als inneres Moment" der Erkenntnis selbst (ebd.)[117].

Man sieht hier, als was sich die vorgenannte dynamische Seinsbegierde nun enthüllt hat: als erkennender Vorgriff und als liebender Vorgriff, wobei der letztere „als inneres Moment" der Erkenntnis ebensosehr ihre *Bedingung* und ihr *Grund* „ist" (ebd.).

---

[116] Hier sind Grundeinsichten, die von *G. Muschalek* aufgenommen und für das Problem der Glaubensgewißheit fruchtbar gemacht werden: „Der Mensch versteht sich nur, wenn er sich von Gott her versteht . . . Der Mensch findet erkennend nur zu sich . . ., wenn er sein Geschaffensein, sein Gehalten- und Geführtwerden durch Gott anerkennt. Dort, wo der Mensch dies tut, geht ihm Gott auf als der, der er ist. In dem Maße, nicht vorgängig und nicht nachträglich, in dem der Mensch sich in seinem Herkommen bejaht, lichtet sich ihm das *Rätsel*, das *er* ist und das *Gott* ist" (a. a. O. 78; Hervorh. von mir).

Das Geheimnis des Menschen wird demnach von Muschalek in derselben Weise bestimmt wie schon von Rahner (und Przywara), nämlich vom Gott-Geheimnis als ‚summum intimum' des Menschen her.

[117] Vgl. die Deutung des Hl. Geistes bei Rahner als das Geheimnis Gottes für sich selbst (vgl. dazu Andeutungen in Teil IV). Vgl. die Weiterführung dieser Gedanken bei *G. Muschalek*, a. a. O. bes. 92–94.

§ 5. Freiheit Gott gegenüber

Wir haben nun gesehen, daß es zwei Möglichkeiten gibt, die menschliche Existenz (und damit überhaupt alles endlich ins Sein Gesetzte) begreifen zu wollen: indem man, erstens, außerhalb der eigentlichen freien Tat Gottes bleibend, diese gleichsam nur als gesetzte von außen betrachten und ‚erklärend' von irgendeinem vorletzten (d. h. endlichen) Grund ableiten möchte. Auf der Ebene des rein rationalen Durchschauenwollens (des ‚Rationalisierens') muß mithin die aus dem absoluten Grund Gottes entspringende, das Endliche absolut setzende, freie Tat Gottes ein undurchdringliches Geheimnis bleiben.

Es gibt daneben die zweite Möglichkeit, die des Intellekts, sich in den absoluten Daseinsvollzug gleichsam „hineinzuschwingen" und ihn in seinem Vorgriff auf den absoluten Seinsgrund zu verstehen als Über-griff in jenes bildlose, in sich schwingende Bei-sich-sein Gottes hinein, das per definitionem jenseits handgreiflicher Verständnisgründe ist: das „ekstatische" Verständnis des Intellekts, zumal seiner Gotteserkenntnis. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten und ihrer Realisierung liegt nun das, was Rahner „das schauervolle Geheimnis der Freiheit" des Menschen nennt, nämlich die Freiheit *Gott* selbst gegenüber" (STh VI, 218).

Für das vulgäre Verständnis ist die Rede vom Geheimnis der Freiheit nichts Neues. Es versteht darunter das Rätsel, wie wohl Gottes Freiheit und die Freiheit des Menschen zugleich und miteinander bestehen können.

Das wahre Geheimnis der Freiheit ist ein anderes:

„Für die christliche Lehre von der Freiheit ist es entscheidend, daß diese Freiheit die Möglichkeit eines Ja oder Nein gegenüber ihrem eigenen Horizont impliziert, ja dadurch erst eigentlich konstituiert wird" (ebd.).

Diese Tatsache, daß der Grund der menschlichen Freiheit nicht nur das Ja, sondern auch das Nein zu ihm selbst einschließt, und darum in diesem Nein noch einmal bejaht wird, das ist das wirkliche Geheimnis der Freiheit, welches hier als wahres Paradox erscheint. Indem wir diesem Sachverhalt nachgehen, beginnen wir auch mehr vom Wesen menschlicher Freiheit zu verstehen.

Dabei gilt es zwei Gesichtspunkte festzuhalten:

a) Wir sprachen von dem notwendigen Selbstvollzug des Menschen, von seiner unausweichlichen Selbstbejahung, die in der liebenden Selbstbejahung Gottes teil-habend gründet. Diese Selbstbejahung impliziert, wie wir sahen, ein übergegenständliches Sichverstehen, das ebenfalls im absoluten Bei-sich-sein gründet. In diesem Sinne ist die Selbstbejahung des Menschen notwendig, ja konstituiert ihn geradezu, so daß von Freiheit ihr gegenüber keine Rede sein kann. Dennoch kann und muß der Mensch zu sich und zu seiner abso-

luten Orientierung Stellung nehmen. Er muß sein in jedem seiner Akte unthematisch impliziertes Selbstverstehen thematisieren, vergegenständlichen und so konkret und begrifflich fassen. Da jedoch der Mensch, der sein unthematisches Selbstverständnis zu artikulieren sucht, dies nur kann im Vorgriff auf das Absolute als lichtenden Grund all seines Verstehens, ist er dem konkreten Begriff bzw. Ausdruck seines ursprünglich unthematischen Daseinsvollzuges gegenüber wieder frei; und so kann er der konkreten begrifflichen Fassung seines unthematisch (mit-)bewußten Daseinsvollzugs einen Inhalt zuschreiben, der sich dem auf das Absolute vorgreifenden Duktus des Daseinsvollzugs auf der begrifflichen Ebene verweigert bzw. dessen wahre Fülle und Weite leugnet.

b) Damit hat sich auch der zweite Gesichtspunkt bereits in unser Gesichtsfeld geschoben. Der Mensch kann ja in seiner notwendigen Selbstbejahung bei sich nur sein, indem er zugleich in der Welt der Gegenstände ist und diese als ‚andere', d. h. als Gegen-stände seiner in-sich-ständigen Subjektivität erkennt. Solche Gegenstandserkenntnis ereignet sich aber, wie wir gesehen haben, nur kraft des Vorgriffs auf das absolute Ansichsein, worin der transzendente, absolute Grund absolut mitbejaht wird.

Dieser Vorgriff als Bejahung des Absoluten schließt aber seinerseits die Bejahung der Gegenstände ein, ja er kommt überhaupt nur darin zustande. Er ist also keine direkte Vertikale, sondern – wenn man so sagen kann – eine horizontal vermittelte Vertikale: vermittelt durch die endlichen Seienden, die hierin als bejahbar (d. h. als werthaft) erscheinen. Der Vorgriff kann demnach den absoluten Grund nur bejahen, indem er das gegenständlich Seiende bejaht – in der Weise, daß er dieses absolut bejaht, aber nicht *als* das (selbst) Absolute.

Wenn und insofern der Mensch die ihm in Gegenstandsform begegnenden Werte bejahen muß, und zwar absolut, wenn auch nicht *als* das Absolute, ist er eben kraft dieser Unterscheidung in der Bejahung dem Konkret-Einzelnen gegenüber frei: dem einzelnen Gegenstand gegenüber wie auch, und zwar kraft derselben Notwendigkeit, *seinem* eigenen, als einzeln und zufällig erfaßten Dasein gegenüber.

Zugleich steht er aber in der (nur unthematisch gegebenen) Notwendigkeit, sowohl sein eigenes kontingentes Dasein, wie auch die begegnenden Gegenstände absolut zu bejahen. Darin geht ihm aber unmittelbar seine Freiheit – sowohl sich selber wie auch den Gegenständen gegenüber – auf.

Hier befindet sich nun der springende Punkt: aus einem (gewollten oder ungewollten) Mißverständnis heraus kann er nun kraft seiner Freiheit, die er immer nur zugleich in und mit der notwendigen Bejahung seines Daseins in der Welt *ist*, den absoluten Grund dieser Bejahung als in sich selbst oder in einem anderen concretum liegend erkennen wollen.

Er kann also meinen oder deuten, er bejahe im Grunde von allem *sich* oder die Gegenstände absolut. Zugleich gilt jedoch, daß er das Konkrete als solches nur erkennen und den absoluten Grund der Bejahung darin ‚lokalisieren' wollen kann, weil er schon immer über das Konkrete als solches hinaus und beim absoluten Grund ist. Das Problem ist also die Frage, wie absoluter Grund und konkretes Seiendes in Beziehung zu setzen sind, ist also ein Problem der Erkenntnis, indem es zugleich ein Problem der Freiheit ist. Gerade so aber wird deutlich, wie des Menschen Freiheit auch Gott selbst gegenüber frei sein kann. „Freiheit ist in ihrem Ursprung Freiheit des Ja oder Nein zu Gott und darin Freiheit des Subjekts zu sich selbst" (STh VI, 220).

Gerade weil der Mensch in jedem Akt, worin er, erkennend und wollend, den Gegenständen – und durch sie vermittelt auch sich selbst – begegnet, notwendig (freilich unthematisch) mit Gott zu tun hat, ist er zugleich diesem Gott gegenüber auf gegenständlicher Ebene notwendig frei: und zwar gerade insofern Gott sich dem Menschen als ‚Gegenüber' im Sinne eines „freien Selbstmächtigen" enthüllt. Die Freiheit des Ja oder Nein zu Gott, wie sie dem Menschen von seiner geistigen Natur her eigen ist, läßt sich freilich nicht gleichsetzen mit freiem Belieben.

„Denn in der Notwendigkeit seiner Selbstbejahung ist", so betont Rahner, für den Menschen „auch schon ein inhaltlich ihm auferlegtes Gesetz impliziert, das ausspricht, wie er sich begreifen *soll*" (HW 127; Hervorh. von mir).

Von diesem Gesetz war schon die Rede: es erschien als „der Befehl an die Erkenntnis, sich selbst in die freie Tat gleichsam hineinzuschwingen, um sie und das durch sie Gesetzte so zu begreifen" (HW ebd.).

Wir sahen, daß ein dem Naturgesetz gemäßes Verhalten darin bestünde, sich als von Gottes absoluter Selbstbejahung getragen zu verstehen, und darin als Schwingen des Daseins in der Kraft des Absoluten und im Durchflossenwerden von seinem Licht.

Diese Deutung entspräche einer Rückführung des Daseins in das unaussprechliche Geheimnis seines absoluten Ursprungs als seines Wovonher und Woraufhin („reductio in mysterium"), und zwar durch den in der Dialektik von Affirmation und Negation geschehenden Überstieg über die Gegenstandswelt.

Wieder treten hier die ignatianischen Exerzitien und ihre Pneuma-Mystik als Hintergrund überdeutlich hervor.

Nun muß der Mensch freilich sich und sein Dasein thematisieren – er tut es schon immer –, weil er so und nicht anders sich selbst vollzieht. Er kann nun in der Thematisierung seiner selbst das absolute Gegründetsein seines Daseins

nicht leugnen. Aber er kann diesen absoluten Grund sich thematisch, verfügbar, und damit geheimnislos machen wollen, indem er das Gesetz des wahren Begreifens – den Aufgang der Gegenstandserkenntnis in der bejahenden Transzendenz auf den Absoluten – sich verhehlt und sein Dasein als ein sich etwa auf seine eigene, vorgeblich absolute, schöpferische Zukunft hin[118] (oder auf einen sonstwie endlichen Wert hin) übersteigend gegenständlich erkennen will.

Diese gegenständlich-immanente Deutung ist eine weltanschauliche Interpretation, die sich in ihrer Freiheit weigert, das absolute Geheimnis als Grund ihrer Freiheit anzuerkennen. Rahner beschreibt selbst die Alternative dieser Weigerung:

„Eine Erkenntnis des Endlichen, die sich nicht in ihrem letzten Wesen als erst in der Liebe zur Erfüllung ihres eigenen Wesens kommend begreifen will, verwandelt sich in Finsternis. Sie muß das Zufällige zu einem Notwendigen umlügen oder es in absoluter Unbegreiflichkeit, die es nicht geben kann und der die Erkenntnis stets widerspricht, stehenlassen oder das Seiende aus einem dunklen Drang erklären, in dessen Tiefen kein Licht leuchtet" (HW 124).

FÜNFTES KAPITEL

Der Mensch als Frage

(Die religionsphilosophische Deutung der transzendentalen Geistmetaphysik)

In diesem Abschnitt unserer Untersuchungen geht es eigentlich nur darum, das zuvor Erarbeitete zusammenzufassen und in jenen Rahmen hineinzustellen, in dem es bei Rahner immer schon steht: in den Rahmen einer Religionsphilosophie oder fundamentaltheologischen Anthropologie (vgl. GW 406 f., HW 15 ff., 205 ff., u. a.). Bei diesem Rahmen handelt es sich also, systematisch gesehen, um das Vorfeld der Theologie. Die Absicht der philosophischen Anthropologie Rahners ist seit jeher Wegbereitung für Theologie, in einer Form, die er selber näher beschreibt:

„Unsere Frage geht also von vornherein . . . auf den Menschen als das Seiende, zu dessen *Wesens*möglichkeiten es gehört, Theologe zu werden, *wenn* die freie, unberechenbare Botschaft Gottes an ihn ergeht" (HW 24; Hervorh. von mir).

Vor diesem Ziel und Hintergrund muß demnach Rahners ganze philosophische Anthropologie gesehen werden: daraufhin ist sie entworfen.

[118] Dem entspricht auch das Menschenbild Nietzsches, der den Menschen Gott sein wollen läßt und eben so Gott leugnet, weil er das Andere, das Ungreifbar- und Entzogensein des göttlichen Grundes im Menschen zugunsten reiner Gegenwart negiert und leugnet. Vgl. dazu *B. Welte*, Nietzsches Atheismus und das Christentum (Darmstadt 1964) 21–51, bes. 42 ff. In ähnliche Richtung geht auch die Religionskritik von K. Marx und auch noch die des zeitgenössischen Marxismus (z. B. *E. Bloch*, Prinzip Hoffnung). – Zum Ganzen vgl. auch *P. Eicher*, a. a. O. 410–411.

Schon in der Fragestellung erweist sich hier Rahner jedoch als – wenn auch die Thematik ins Theologische transponierender – echter Schüler Heideggers.

Um freilich seine Nähe und Distanz zu Heidegger recht ermessen zu können, muß Folgendes bedacht werden.

Die phänomenologische Schule vor Heidegger hatte Phänomenanalyse getrieben unter bewußter Ausschaltung der Frage nach Sein oder Nichtsein eines Phänomens: durch dessen Reduktion auf den reinen Bewußtseinsinhalt.

Heidegger nun machte sich gerade an die phänomenale Analyse des Ausgeschalteten: eben des Seins.

Trotz dieser Abweichung erweist er sich nun des weiteren doch als rigoroser Phänomenologe. Seine Frage nach dem Sinn von Sein schaltet alles ein, was Sein hat und so den Sinn von Sein zu vermitteln helfen kann: also etwa auch das Sein (Dasein) des Menschen. Er schaltet aber zugleich methodisch radikal alles aus, was nicht streng phänomenologisch als seiend, sein-haltig oder als mit Sein in Beziehung stehend aufgewiesen werden kann. So schließt Heidegger, der ja ursprünglich Theologe war, alles aus, was nicht aufgewiesen, sondern nur geglaubt werden kann; beispielsweise, daß „das Sein" oder der gesuchte „Sinn" von Sein mit Gott identisch sei, wie die Philosophen unter den Kirchenvätern immer als selbstverständlich vorausgesetzt hatten. Die ‚Ausschaltung' bedeutet freilich nicht, daß Heidegger nicht – ab dem „Wesen des Grundes" – die Frage nach dem Verhältnis von Sein zu Gott gestellt hätte . . .

§ 1. Die Frage nach der daseinsanalytischen Vor-Struktur von Offenbarung

Es liegt nun zunächst keineswegs in Rahners Absicht, besagte Identifikationsfrage zu lösen. In vordergründiger Betrachtung setzt er, so könnte man feststellen, diese Identifikation einfach als faktische voraus; er geht davon aus wie von einer ‚option fondamentale': so wenn er passim (hier an Thomas erinnernd) von dem absoluten Sein spricht, „das wir Gott nennen". Rahner ist, wie wir gesehen haben, von vornherein Theologe und Übersetzer von „Gotteserfahrung", und sein Interesse geht bewußt und entschieden auf Theologie und deren hermeneutische Erschließung.

Als Schüler Heideggers (wenn auch nicht ausschließlich dieses Philosophen) macht Rahner sich nun bewußt und gewollt die methodische Strenge dieses Phänomenologen zu eigen. Er nimmt gerade das in den Blick, was von Heidegger bei aller Offenheit auf Sein als solches ausgeklammert wird, nämlich das *Phänomen* der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus, dem menschgewordenen Wort[119]. Rahners Fragestellung ist nun aber phänomeno-

[119] In einer Fernsehsendung zu Ehren des achtzigjährigen Philosophen bezeichnet Rahner Heidegger als jenen „einen", den er als seinen „Lehrer verehren kann", und er fügt hinzu: „Eben das eine hat er uns doch gelehrt: daß wir in allem und jedem jenes unsagbare Geheimnis suchen können und sollen, das über uns verfügt – auch wenn wir es kaum mit Worten nennen können. Und dies auch dann, wenn Heidegger selbst in einer für den Theologen

logisch ebenso radikal wie die Heideggers: so wie dieser nach dem Sinn von Sein im Lichte des Da-seins des Menschen überhaupt fragt, so fragt Rahner nach dem Sinn von Offenbarung überhaupt, von Offenbarungs-Wort, von einer Rede von ‚Gott'. Dabei setzt er – formal ähnlich wie Heidegger, – beim Selbstverständnis des Menschen an, und zwar insofern dieser von göttlicher Offenbarung weiß oder ein Offenbarungsverständnis hat mindestens insoweit, als er auf eine möglicherweise von Gott her ergehende Offenbarung wesenhaft immer bezogen ist: diese Bezogenheit als Existential (noch nicht: „übernatürliches Existential") des Menschen. Später fragt Rahner ebenso radikal nach dem „Sinn" von Jesus Christus im Lichte des menschlichen Daseins (vgl. Teil IV). Was ‚meinen' die Menschen, wenn sie von ‚Gott' sprechen? Gläubige und Ungläubige reden von Gott; die einen bekennen Gott im Dasein, weil sie ohne ihn nicht auszukommen scheinen, die anderen bekämpfen das Wort Gott, oft gerade weil die anderen es gebrauchen. Zwar gab es das in der Geschichte der Menschheit schon vor dem Erscheinen des Christentums. Doch scheint die Auseinandersetzung um Gott sich verschärft zu haben, seitdem das Christentum das mit Gott ‚Gemeinte' in Jesus von Nazareth verdeutlicht und konkretisiert sah. Es hat nun den Anschein, daß seit dem Beginn von Neuzeit und Aufklärung, seit dem „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" (Kant), das Wort Gott nicht etwa nur totgeredet wurde, sondern auch zunehmend an Inhalt verloren hat. Von jenen Werten und Attributen, mit welchen eine zunächst mythologisch denkende und dann „kosmozentrisch" philosophierende Epoche Gott verdeutlicht und ‚gemeint' haben mag – in welcher Epoche auch das Christentum seinen Offenbarungsgott konkretisiert hat –, von jenen göttlichen Prädikaten ist heute fraglich geworden, ob sie überhaupt noch Gott ‚meinen'. Vielmehr sieht es so aus, als würden die traditionellen Züge Gottes aus seinem Antlitz gleichsam herausgenommen und in das Bild des Menschen eingezeichnet. In einem evolutiv-geschichtlichen Sinn wird der Mensch so immer mehr zum ‚Bild und Gleichnis Gottes'. Das hergebrachte ‚Bild' Gottes scheint hingegen immer mehr an Inhalt und Profil zu verlieren, weil seine Züge zunehmend auf den Menschen übergehen.

seltsame Weise immer wieder die Rede darüber in seinem Werk ausspart, die der Theologe sagen muß", in: *R. Wisser* (Hrsg.), Martin Heidegger im Gespräch (Freiburg–München 1970) 48–49. Es sei hier daran erinnert, daß Rahner Przywara ein ganz ähnlich lautendes Kompliment macht. Wenn Rahner von Heidegger vor allem gelernt hat, auch philosophisch (phänomenologisch) den Menschen als Geheimnis zu sehen, so hat gewiß Przywaras – auf den Geist und Begriff bezogene – „reductio in mysterium" Rahner wesentlich geholfen, Heideggers phänomenologische Daseinsanalytik mittels der „analogia entis" in eine metaphysisch vertiefte Anthropologie zu übersetzen. – Diese Bemerkung bezieht sich auf die sachlogische, nicht auf die chronologische Abfolge der Anregungen, die von den beiden Denkern auf Rahner ausgegangen sind.

Man kann sich fragen, ob diese Krise des Redens von Gott allen Beteiligten genügend zu Bewußtsein gekommen ist. Auch in gläubigen Kreisen wird bekanntlich die Frage „was oder wer ist Gott?" immer häufiger gestellt. Anderseits scheint in einer mit herkömmlichen Begriffen arbeitenden Theologie und Verkündigung mitten im Logos von Gott eine unheimliche ‚Gottvergessenheit' zu walten.

Da jedoch gerade die Theologen mit dem Anspruch auftreten, aufgrund von Offenbarung zu wissen, was oder wer mit ‚Gott' ‚gemeint' ist, nimmt es nicht wunder, daß gerade an sie die Frage: Was ‚meint' ihr, wenn ihr ‚Gott' sagt?, immer häufiger und schärfer gestellt wird.

Darum muß sich in der Zeit solchen Fragens zunächst der Theo-loge von Berufs wegen bemühen, zu ergründen, was ‚Gott' eigentlich ‚meine', was der Sinn des Redens von Gott sei.

Nun könnte gerade das Phänomen, daß das Wort ‚Gott' heute wie ‚blind' und leer erscheint, so daß das darunter Gemeinte eigentlich undefinierbar und unsagbar wirkt, darauf hinweisen, daß solche Erfahrung dem von diesem Wort Gemeinten gerade angemessen sein kann [120].

Es ist nicht sicher, ob Rahner die phänomenologische Frage nach Gott schon anfänglich primär unter dem Eindruck dieser epochalen Not der Gottesfrage angesetzt hat; jedenfalls hat er diesen Gesichtspunkt deutlich etwa seit Mitte der fünfziger Jahre seiner schriftstellerischen Wirksamkeit hervorgekehrt [121].

In der geistigen Linie Heideggers, jedoch bewußt als Theologe stellt er die Frage: was meinen wir eigentlich, wenn wir so selbstverständlich von Offenbarung, von Gott und Gottes Wort sprechen? *Was* glauben wir da eigentlich; was ist darin das Gemeinte, wenn wir glauben, daß *Gott* sich *uns geschichtlich im Wort geoffenbart* hat [122]? Wenn der *gläubige* Mensch von Gott *weiß*, weil dieser sich ihm *geoffenbart* hat, dann ist eben dieser Mensch zugleich der „Ort" – so argumentiert Rahner –, an dem oder in dem das Eigentümliche, die tiefe Wirklichkeit Gottes aufgeht und offenbar wird. So ist – gerade weil Gott, theologisch gesehen, sich nicht nur *dem* Menschen, sondern *am* Menschen und *durch* den Menschen offenbart – der Mensch insoweit das Wesen, welches Gott offenbart und den Zugang zu ihm erschließt.

Aus diesem Grund aber muß der Mensch eine vorgängige Offenheit auf

[120] Einige Elemente dieser Überlegungen finden sich z. B. in der Meditation über das Wort Gott, in: Gnade als Freiheit (a. a. O.) 11–18, die gut in Rahners Problemstellung einführt.
[121] Vgl. z. B. die Aufsätze: Wissenschaft als Konfession? (1954), Zur Theologie der Weihnachtsfeier (1955), Über die Erfahrung der Gnade (1954), alle wiederabgedruckt in STh III. Außerdem natürlich das Innsbrucker Seminar über das Geheimnis (1957/58).
[122] Die Frage nach der Bedeutung (dem ‚Gemeinten') von Jesus Christus kommt bei Rahner erst später in den Blick (s. Teil III).

Gott hin haben, die mit seinem Wesen gegeben ist; sonst könnte Gott ihm gar nicht offenbar sein oder werden.

Bezeichnend hierfür der folgende Satz:

„Gott kann nur das offenbaren, was der Mensch hören kann. Dieser Satz ist unmittelbar einsichtig" (HW 142).

Neben anderem, was dieser Satz enthält, drückt er klar die vorgängige Offenheit des Menschen für Gottes Offenbarung aus. Die Offenheit ist aber nicht schon die Offenbarung selbst; der Wortunterschied drückt auch die Sachdifferenz aus. Andernfalls wäre der Mensch entweder Gott oder besäße eine direkte Intuition des Wesen Gottes.

Hier stellt der Theologe Rahner die faktischen Eigentümlichkeiten des Phänomens der göttlichen Offenbarung in Rechnung. Die Offenbarung Gottes kann sich nicht notwendig aus dem Wesen des Menschen ergeben oder in ihm grundgelegt sein, weil sie von vornherein nur als geschichtlich unableitbares Ereignis gewußt wird. In Zusammenhang damit ist auch aus der systematischen Reflexion auf das positive Offenbarungsgut klar, daß sie dem Menschen nicht geschuldet sein kann. Außerdem weiß der Theologe um die Offenbarung als die radikale Selbsterschließung Gottes und seines innersten Lebens.

„Diese Offenbarung Gottes kann nicht vom Menschen her begründet werden, weder in ihrer Tatsächlichkeit oder Notwendigkeit noch in ihrem inneren Wesen" (HW 22).

So kann also – und das ist die bedeutsame Einsicht Rahners, die am Ausgangspunkt seiner Überlegungen steht – in philosophischer Analyse bestenfalls die Möglichkeit einer Offenbarung, d. h. die Offenheit des Menschen für Gott als Offenheit für eine mögliche Offenbarung Gottes aufgewiesen und interpretiert werden.

„Unsere Absicht", erklärt Rahner, „geht auf eine metaphysische Analytik des menschlichen Seins" (HW 49); diese kann sich jedoch „nur auf die apriorische Möglichkeit des Hörenkönnens einer möglicherweise ergehenden Offenbarung Gottes erstrecken" (ebd. 22)[123].

Das hat einschneidende Konsequenzen. Die metaphysische Daseinsanalytik, um die es geht, kann nicht mehr sein und darf nicht mehr werden als eine – wie Rahner sich ausdrückt – *negative Abgrenzung* „für eine mögliche Lösung" der Frage nach Gott und Offenbarung (vgl. HW 27). Die tatsächlich angekommene und geglaubte Offenbarung bildet so eine positive gegebene Wirklichkeit, um deren Ränder herum nun behutsam, ohne sie anzutasten,

[123] Vgl. auch *T. Mannermaa,* Eine falsche Interpretationstradition von K. Rahners ‚Hörer des Wortes'?, in: ZkTh 92 (1970) 204–209, bes. 205 ff. (geg. Simons und Gerken).

ein negativ-abgrenzendes, ‚aufnehmendes' Gegenbild konstruiert wird: die „potentia oboedientialis", wie sie traditionell genannt wird. Rahner ist hier ganz Phänomenologe, der das Phänomen auf seinen vorgegebenen Ort hin und auf dessen allgemeine Strukturen befragt[124]. In solch negativer Abgrenzung gegen positive Theologie stellt Rahner der Daseinsanalytik folgendes Programm: sie

„muß derart sein, daß sie Gott als den freien Unbekannten erkennt und den Menschen als ein aus seiner transzendentalen Subjektivität geschichtliches Wesen begreift, ihn in dieser Geschichtlichkeit an seine Geschichte verweist und ihm gebietet, auf ein möglicherweise ergehendes Offenbarungswort dieses freien, unbekannten Gottes in seiner Geschichte zu horchen" (HW 27–28).

Dies ist das Programm von „Hörer des Wortes": in ihm „ist die einzig vortheologisch mögliche Begründung der Theologie gegeben" (ebd. 29).

Darum muß auch die der Offenbarung vorgängige Offenheit des Menschen für Gott in entsprechender Weise gedacht werden. Einerseits muß sie wirkliche Offenheit sein und zum Wesen des Menschen gehören. Anderseits darf sie der Offenbarung nicht zu nahe treten, darf nicht schon pure Erwartung sein, sondern bloß Offenheit. Die Alternative – das Ausbleiben irgendeiner Offenbarung – (das „Sichverschweigen Gottes") muß ebenso möglich bleiben, und zwar in und aufgrund der Konstitution des Menschen selbst.

Diese Offenheit vom Grund des Menschen her darf aber auch nicht in pure Gleichgültigkeit absinken; sonst wäre auch eine geschehende Offenbarung ein für den Menschen beziehungsloses Ereignis. Vielmehr muß der Mensch *als offener* so unausweichlich als in Beziehung zu Gott stehend gesehen und verstanden werden, daß auch das Schweigen Gottes nicht bedeutungslos für ihn ist.

Das erscheint möglich, wenn die Offenheit des Menschen für Gott als sich unendlich übersteigende und in Gottes Geheimnis hinein sich verlierende *Frage* aufgefaßt wird, auf die auch ein mögliches Schweigen Gottes eine mögliche Antwort bildet, weil auch darin ein möglicher Weg der Begegnung von Frage und Freiheit liegt. Schließlich – und das ergibt sich beinahe von selbst – muß eben der sich offenbaren könnende Gott an sich unbekannt sein; anderseits muß für eine vorgängige Offenheit auf seiten des Menschen mindestens vorausgesetzt werden, *daß* Gott, *wenn* er spricht, *als* Gott erkannt und offenbar werden kann.

Von da aus können wir nun versuchen zu zeigen, warum wir meinen, daß bei Rahner nicht eine einfache Identifizierung des absoluten Seins mit Gott vorliegt.

[124] Vgl. dazu aber auch Rahners spätere Selbstkritik und Erweiterung der Perspektive von HW durch das „übernatürliche Existential". Vgl. dazu Teil III dieser Arbeit!

§ 2. *Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis als Grundexistential des Daseins*

So wie Heidegger eine Existentialanalyse – Analyse des Daseins – unternahm, um jene allgemeinen Strukturen freizulegen, die diesem zukommen, insofern es Offenheit auf Sein überhaupt (und nicht bloß auf Seiendes) ist (aber unter Ausklammerung einer möglichen Offenbarung); so unternimmt Rahner, formal ähnlich, eine Daseinsanalyse gerade im Hinblick auf den Offenbarungsgott, um jene Fundamentalstrukturen freizulegen, die dem Menschen zukommen, insofern er „Hörer des Wortes", mithin offen für Offenbarung Gottes ist. So wie Heidegger vom Phänomen Sein her Differenzierungen und Abgrenzungen vornimmt, so auch Rahner von Gott her, so daß ohne diese vorgängigen Abgrenzungen das *Phänomen* des offenbaren Gottes gar nicht da bzw. verstellt wäre und so gar nicht gesichtet werden könnte.

In diesem abgrenzenden Sinn der dem Glauben vorausgehenden Offenheit auf den offenbaren Gott unternimmt Rahner seine Analyse der Strukturen des Menschseins.

Dabei vertieft Rahner die phänomenologischen Einsichten metaphysisch, allerdings nicht deshalb, weil er als Nachfahre des hl. Thomas Theologie und klassische Metaphysik zusammenbringen wollte. Denn die analysierende Reflexion auf das „schlichte Auf- und Annehmen einer vom Menschen her nicht erzwingbaren und in ihrem Inhalt nicht errechenbaren Botschaft des weltüberlegenen und so frei sich selbst erschließenden Gottes" (HW 22) fordert an sich weder eine bestimmte Metaphysik noch bringt sie eine mit. Allerdings schließt sie, vom Phänomen her gebunden, gewisse Metaphysiken aus, die das Phänomen nicht so, wie es ist und sich zeigt, anerkennen. Andererseits fügt sich eben eine Metaphysik, in der Gott „als der wesentlich Unbekannte erscheint" (HW 29), recht gut in die Bedingungen der Möglichkeit des Phänomens des offenbaren Gottes; näherhin eine Metaphysik, die ihre fragende Mitte im Menschen hat, die diesen begreift als im Vorgriff auf den absoluten, doch ungegenständlich anwesenden Grund sowohl der Seienden, als auch der Seinserkenntnis und der Freiheit befindlich (schon HW 20 und passim), die diesen Menschen schließlich vor das „mysterium imperscrutabile" (HW 115), d. h. vor das undurchdringliche Geheimnis stellt, welches das Woher und Woraufhin seiner dynamischen Offenheit oder Transzendenz bildet. Denn diese auf die Offenheit für den Offenbarungsempfang zielende Daseinsanalyse stellten den Menschen in sein von ihm selbst her unaufhebbares Geheimnis hinein, das bis in seine Daseinswurzeln hinabreicht. Gerade so wird die Möglichkeit sichtbar, daß Gott, *sich dem* Menschen offenbarend, nicht nur irgendein, sondern *sein* eigenes Geheimnis *als* das letzte

Geheimnis des Menschen selbst offenbar macht[125]. Damit wäre der Sinn der Offenbarkeit Gottes in dem auf ihn hin eröffneten Menschen freigelegt[126].

Die Auslieferung an das absolute Geheimnis, dem der Mensch von seinen Wesenwurzeln her unterliegt, erscheint so als Bedingung der Möglichkeit für das (gläubige) *Erkennen* der Offenbarung *Gottes*. Anderseits kann so der Mensch umfassend, d. h. als ganzer – weil wesenhaft in das absolute Geheimnis hineinverwiesen – von Gott angerührt, angerufen, und in seiner Sinnganzheit offenbar gemacht werden. – Am Ende dieser Überlegungen scheint nun die von Rahner verfolgte Absicht deutlicher hervorzutreten, von der er erklärt, sie gehe „auf eine metaphysische Analytik des menschlichen Seins" (HW 49), wobei Metaphysik als „die Frage, welches der Sinn von ‚Sein' sei" (ebd.) aufgefaßt wird. Rahner verbindet hier die aristotelische mit der heideggerschen Perspektive: der Mensch fragt nach dem Sein alles Seienden, sowie nach dem letzten Grund des Seins alles Seienden, insofern er in der Offenheit für das Sein des Seienden vor sich selber gebracht ist (vgl. GW). Es ist also seine ureigenste Frage: die Frage nach ihm selbst und seinem letzten Grund und Sinn; die Frage, die – gleich wie er sie beantwortet – sich ihm unausweichlich und damit notwendig stellt (vgl. HW 50 ff.). Im Fragenmüssen unterscheidet er jedoch notwendig und einschlußweise Sein und Seiendes und damit auch das Woher einer möglichen Antwort auf diese Frage, die er selbst ist, von allem Vor-kommenden. So ergibt sich schließlich die wesentliche Feststellung:

„Die letzte metaphysische Evidenz, die dem Menschen möglich ist, ist nicht eine materiale im Sinne der Einsicht in Sein überhaupt, die eine in das absolute Sein Gottes wäre, sondern eine *formale*, die gründet auf der Notwendigkeit des Menschen, zu sein, was er ist: ein in allem Handeln und Denken nach Sein Fragender" (HW S. 107; Hervorhebung von mir)[127].

---

[125] Vgl. dazu in Teil I besonders die Ausführungen unter dem Titel „Die Transzendenzerfahrungen des Menschen im Licht des ignatianischen ‚Mehr'" und „Gott in allen Dingen finden"!

[126] Hier ist es lehrreich, zwei Aufsätze zu vergleichen, deren Autoren von Rahner gelernt haben und die sein Anliegen in Richtung auf eine Antwort auf die Gottesfrage fortführen:
E. Coreth, Die Gottesfrage als Sinnfrage, in StdZ 93 (1968) 361–372.
W. Kasper, Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute, in GuL 42 (1969) 329–349!
Beide Aufsätze stehen einander inhaltlich recht nahe und ergänzen sich in glücklicher Weise.

[127] Die Anregungen, die Rahner für die Konzeption des Menschen als Geheimnis von Heidegger empfangen hat, seien kurz angedeutet: aus „Sein und Zeit" die Einsicht, daß der „Sinn von Sein" in menschlichem Dasein ‚da' und zugleich dunkel, verhüllt ist; daß Da-sein als „Befindlichkeit" erkenntnismäßig uneinholbar ist; daß im Da-sein, gedeutet als „Entwurf", „Sorge", „ek-statische Zeitlichkeit", die „Transzendenz" des Geistes bei Rahner vorgebildet ist; daß das erfragte Sein Horizont der Daseinstranszendenz ist, der von der Welt

Wie in dem Kapitel über die Freiheit dargelegt wird, läßt sich die letzte Sinn-Erfahrung des Menschen als ein absolutes Gegenüber, als „der freie Unbekannte", reflex machen; von ihm her aber erscheint der Mensch in seiner Frage-Notwendigkeit als „Antwort auf ein freies Wort, das der Absolute selbst gesprochen hat" (HW 111), eine Antwort, die, weil sie auf einem „freien Wort" ruht, freilich gerade nicht rein durchschaut werden kann, sondern auf dem Erkenntnisniveau *Frage* bleibt (im Sinne letzter „Fraglichkeit" = Geheimnis). Seine eigene Unbegreiflichkeit, die dem Menschen in seinem Fragenmüssen entgegenkommt, provoziert nun die Stellungnahme, d. h. das Verhältnis der Person zu ihrer ‚Natur', d. h. zu dem in der Notwendigkeit zu fragen erfahrenen, letzten Sich-selbst-entzogen-sein, das ja auf die In-Frage-Stellung des Selbstbesitzes („Person") hinausläuft[128].

§ 3. *Das Geheimnis als Aporie*

3.1 Die Aporie des Geschichtlichen[129]

Hinzu kommt die Entdeckung des Geschichtlichen – zunächst als eines Phänomens (oder Teils des gesamten Phänomens), das dann selbst auf seine Notwendigkeit hin untersuchungsbedürftig ist. Es kommt Rahner daher darauf an, „den Menschen als ein aus seiner transzendentalen Subjektivität geschichtliches Wesen" zu begreifen (HW 28; vgl. 137 ff.). Dieser Bedacht auf das geschichtliche Moment des Phänomens – der Mensch als Frage – enthält zugleich eine Polemik gegen den ungeschichtlichen Geist (139) etwa des Aufklärers Lessing, wie er sich in der Behauptung bekundet, notwendige Wahrheiten könnten nicht von geschichtlichen Tatsachen abgeleitet werden (36). Der Mensch existiert eben, ob er will oder nicht, als Geschichte, und seine Wahrheiten enthalten unvermeidlich diese Dimension.

Rahner möchte den Lessingschen Gegensatz von notwendigen Wahrheiten und geschichtlichen Tatsachen als schlechten Gegensatz entlarven, indem er zu zeigen sucht, daß die Notwendigkeit einer Wahrheit für den Menschen gerade einschließt, daß diese ihm geschichtlich erscheint. Um die Schärfe der Fragestellung zu bemerken, muß freilich gesehen werden, daß hinter dem aufklärerischen Gegensatz zwischen notwendig und geschichtlich bei Lessing – ein Gegensatz, den Rahner aufnimmt, indem er ihn bekämpft –, der bei Platon auftretende und auch die Logik und Erkenntnistheorie von Aristoteles beherrschende *ontologische* Gegensatz zwischen notwendig-immerseiender Wahrheit und zufällig-geschichtlicher (= vergänglicher) Erscheinung steht[130].

Auch die aufklärerische Philosophie Humes und, in seinem Gefolge, Kants stand unter dem Eindruck dieses Gegensatzes. Kant versucht eine *formale* Überwindung des Gegensatzes dadurch, daß er die Notwendigkeit als solche in das transzendentale Apriori des menschlichen Geistes verlegt, das dem Wechsel der Phänomene als ‚unbewegter Beweger' (in bezug auf die apriorischen Erkenntnisformen) gegenübersteht. Aus den geschichtlichen Phänomenen, aus der Geschichte selbst kann also auch bei Kant keine *notwendige* Wahrheit stammen.

Während noch bei Kant der erkennende Mensch etwas Statisches ist – gewissermaßen der aufgeklärte Nachfolger der „noesis noeseos" als „unbewegten Bewegers" bei Aristoteles –, versucht nun Rahner – und dies ist ja der mit Fichte anhebende Neuansatz des transzendentalen Subjekts –, den Menschen selbst, und zwar auch als Geist, als ein geschichtliches Wesen zu verstehen[131].

---

als Ausgangspunkt fortbestimmt wird über „Nichts" zum verhüllten „Seienden im Ganzen", so daß von da aus „das Geheimnis" – als das „Verborgene im Ganzen" – „das Da-sein des Menschen durchwaltet" (Vom Wesen der Wahrheit a. a. O. S. 19). In einem späten, noch unveröffentlichten Vortragsmanuskript „Über die Verborgenheit Gottes" kehren Heideggersche Motive in theologischer Wendung überdeutlich wieder: „Der Mensch ist auch nicht als transzendentales Subjekt der Hirte des Seins, sondern der vom Geheimnis Behütete. Gerade dort, wo er im ursprünglichen Vollzug des Daseins und dann abgeleitet in der philosophischen Reflexion zu sich selber kommt, erfährt er sich . . . als der sich selbst von dem Geheimnis her Zugeschickte und *darum* als der, der in jedem Begriff über das Begriffene hinausgreift in das Namenlose, Unumgreifbare" (vgl. Diss. 257 f.).

[128] Vgl. besonders, Kap. 4!

[129] In einem aufschlußreichen Kapitel zeichnet P. Eicher (a. a. O. 388–411) die Entwicklung, die Rahners denkende Auseinandersetzung mit Geschichte und Geschichtlichkeit des Menschen durchgemacht hat. Für eine philosophisch allseitig interessierte Information kann daher auf dieses Kapitel (§ 43) bei Eicher verwiesen werden. Entsprechend der rein philosophischen – und (was Eicher bewußt ist) insofern problematischen – Zielsetzung seiner Untersuchung kann er aber die Umbrüche im Denken Rahners von seiner spirituell verwurzelten und vertieften Theologie her nicht adäquat verfolgen und muß sich mit mehr oder weniger konstatierenden Aussagen über Wandlungen in der Perspektive begnügen. Die Absicht der vorliegenden Arbeit aber ist gerade, deutlich zu machen, wie in der Selbstreflexion Rahners Erfahrung des Geheimnisses allmählich immer tiefgreifender die Horizonte seines Denkens veränderte. So hebt Eicher in seiner Behandlung des Geschichtlichen bei Rahner zu Recht auf das Moment der personalen Freiheit vor Gott ab. Die vorliegenden Darlegungen jedoch – der Gedankengang wird erweisen warum – verschieben dieses Moment, ohne es ausklammern zu wollen, auf einen späteren Zusammenhang im Rahmen des theologischen Teils!

[130] Vgl. auch *K. Lehmann*, Karl Rahner (Theologische Porträts, a. a. O.) 158 Anm. 10. Dieser Gegensatz scheint auch der Ansatzpunkt für die kritische Vorbehalte H. U. von Balthasars gegen Rahner zu sein, und hier müßte das theologische Gespräch einsetzen. Einige Bemerkungen zu diesem Thema finden sich in meiner Diss. a. a. O. 267–276.

[131] Vorbereitet durch die phänomenologische (noch nicht metaphysische) Analyse der „Geschichtlichkeit" im Werk Heideggers.

„Der Mensch ist als *geschichtliches* Wesen Geist" (HW² = HW¹ 143). Der Anspruch, den alten, ungelösten Gegensatz zu überwinden – damit also auch der Anspruch auf die Herstellung der ideengeschichtlichen Verbindungslinien – kommt zum Vorschein in der Erklärung, daß das Unternehmen, die Geschichtlichkeit des Menschen als Geist zu begründen, bei der geistigen Transzendenz eben dieses Menschen einsetzen müsse: „bei der allgemeinen Seinsfrage" (HW 145).

Dabei sollten wir die Frage nicht aus dem Auge verlieren, ob Rahner diesen Gegensatz befriedigend auflöst, ob vielleicht nur vorläufig, oder ob er gar, mit vielleicht neuen Termini, den alten Gegensatz subkutan und ungelöst weitertradiert.

So kommen wir nicht daran vorbei, den Rahnerschen Lösungansatz hier kurz zu skizzieren, woraus sich Entscheidendes in Richtung auf unsere Grundfrage ergeben muß. Denn die Seinsfrage ist ja, wie erwähnt, eben zugleich notwendig die Frage des Menschen nach sich selbst.

Zur Begründung der Geschichtlichkeit des Geistes müsse man bei der allgemeinen Seinsfrage einsetzen, betont Rahner. Was heißt das, bei der allgemeinen Seinsfrage einsetzen?

„‚Sein ist Bei-sich-sein', so haben wir schon früher aus der Analyse der allgemeinen Seinsfrage festgestellt" (HW² 146).

Diese oft als „idealistisch" denunzierte Ausgangsthese Rahners will natürlich nicht das Sein der außer- und nichtgeistigen Seienden leugnen; das ist im Werk Rahners genügend klar und wird auch im Folgenden deutlich. Vielmehr soll hiermit der „erste und ursprüngliche Begriff" des Erkennens (ebd.) herausgestellt werden. Damit impliziert der Ausgangspunkt Rahners freilich den Vorrang oder Primat des Geistes in der Seinsordnung und führt eine Rangordnung im Bereich der Seienden nach dem Grad der „Seinshabe" (Metz) ein, wenngleich der Geist keineswegs mit dem Sein der Seienden überhaupt identifiziert wird.

Die Frage ist nun: ist dieses Bei-sich-sein, also der *Geist* bei Rahner ein statischer oder ein dynamischer – deutlicher: *geschichtlicher* Begriff?

Was hier zutrifft, läßt sich erkennen aus der Art und Weise, wie der Begriff des Bei-sich-seins aus der allgemeinen Seinsfrage gewonnen wurde. Zunächst könnte es scheinen, als handle es sich um einen statischen Begriff, denn er wird ja aus der Analyse des abstrakt hingestellten Frageaktes, aus der Fragbarkeit – und damit Vor-bewußtheit – des Seins als solchen gewonnen.

Ein statisches Verständnis scheint auch von den Beispielen aus der thomistischen Seinshierarchie her suggeriert zu werden: das Beisichsein ist vollendet verwirklicht im reinen Sein (actus purus = Gott: HW 69), das absolutes Beisichsein ist, sowie formal auch beim Engel, der sein eigenes Wesen in vollkommen durchlichteter Form selbst besitzt (147).

Die von Rahner angenommene Ursprünglichkeit dieses Beisichseins (vgl. HW 59: Geist und Seiendes sind „unius generis", eines gemeinsamen Ursprungs) – was bereits die Abkünftigkeit alles anderen seienden Seins impliziert – deutet schon darauf hin, daß für Rahner Bei-sich-sein = Geist im Ansatz eine übergeschichtliche Wirklichkeit ist.

Und doch ist Bei-sich-sein für Rahner nicht einfach ein feststehender Begriff. Das Fragenmüssen jenes Seienden, das der Mensch ist, und die mit der Fragbarkeit gleichzeitig gegebene Frag*lich*keit des Seins machen das Bei-sich-sein, also den Geist, insofern zu einem „innerlich variablen" oder analogen Begriff, als – oder in dem Maße als – das erfragte Sein das Seiende transzendiert (die sogenannte „ontologische Differenz" [Metz]). In dem Maße ist also Geist (Bei-sich-sein) eine wandelbare Größe, als Sein und Seiendes, Unendliches und Endliches auseinanderklaffen, als mithin nicht Einheit oder Identität, sondern Verschiedenheit herrscht. –

Freilich, damit allein ist der statische Seinskosmos der Antike noch nicht verlassen. Geist und Geschichtlichkeit scheinen in einem Verhältnis umgekehrter Proportionalität zu stehen: je weniger Geist ein Seiendes ist, um so geschichtlicher ist es; je weniger geschichtlich-wandelbar es ist, um so mehr bei sich und in sich ist es. Absolutes Beisichsein scheint somit Aufhören aller Geschichte, Stillstand alles Strebens, und damit Ende von Leben überhaupt, d. h. Tod zu bedeuten.

Für unsere Frage würde das bedeuten, daß, wie schon bei Platon, der endliche Geist eigentlich dann zu den notwendigen Wahrheiten gelangt, wenn er das Reich des Wandelbaren, der Geschichte, hinter sich läßt. Nur soweit und solange Sein als solches für den Menschen in der Weise der *Fraglichkeit* gegeben ist, scheint es somit Geschichte geben zu können. Geschichtlichkeit des menschlichen Geistes scheint somit ein an sich zu überholender, defizienter Modus der absoluten Einheit des absoluten Bei-sich-seins mit sich selbst zu sein.

Wenn Rahner vom Menschen sagt,

„in der Frage nach dem Sein als einem Fragenmüssen zeigt sich gerade die Endlichkeit seines Geistes, allerdings so, daß sich doch zeigt, daß Sein an sich Bei-sich-sein, Gelichtetheit ist, die ursprüngliche Einheit von Erkennen und Erkanntheit" (HW 69),

dann scheint Geist in seiner Ursprünglichkeit, in seinem An-sich-sein nicht in Geschichte eingehen zu können. Das „Fragenmüssen" als Indiz der „Endlichkeit" scheint demnach nicht dem Geist formal als Bei-sich-sein zukommen zu können. Denn das Fragenmüssen ist ja, wie eine Unvollkommenheit, auf Bei-sich-sein hingeordnet, und kann daher ihrem Strebeziel formal als solchem nicht zukommen. Um seinen Standpunkt zu illustrieren, verweist Rah-

ner auf die berühmte Stelle aus der „Summa contra Gentes“ [132] und faßt zusammen:

„Alles Tun und Handeln, von dem des bloß Materiellen bis zum inneren Leben des dreifaltigen Gottes sind nur Abwandlungen dieses einen metaphysischen Themas, des einen *Sinnes* von Sein: Selbstbesitz, Subjektivität“ (ebd., vgl. ScG IV, 11).

Selbstbesitz oder Beisichsein erscheint so als *Sinn* des Seins, nach dem der Mensch fragend und handelnd unterwegs ist: als Sinn der bzw. seiner Geschichtlichkeit und Geschichte.

In dieser idealistischen Perspektive erscheint es fraglich, daß der alte, von Lessing wieder aufgerissene Gegensatz wirklich überwunden und aus der Welt geschafft ist. Das läßt sich aus der weiteren Verfolgung von Rahners Ansatz erkennen. Rahner unterscheidet nämlich ein „allgemeines“ oder „metaphysisches“ Verständnis von Geschichte, nämlich freies Handeln, freie Setzung; in diesem Sinne komme Geschichtlichkeit dem Handeln Gottes, wie beispielsweise der Offenbarung, zu.

Die Eigenart „menschlicher“ Geschichtlichkeit, darum der Sinn menschlicher Geschichte sei jedoch anders und „soll sich gerade aus dem Nachweis der Geschichtlichkeit des Menschen inmitten seiner Transzendenz enthüllen“ ($HW^2 = HW^1$ 144).

Die Transzendenz des menschlichen Geistes, wie sie in der Frage nach Sein überhaupt vorliegt, enthält in ihrer Mitte die Fraglichkeit (des Seins). Davon wird ausgegangen. Die Fraglichkeit als solche soll aber in jedem fragenden Vorgriff überwunden werden und wird auch – nach dieser Konzeption – naturnotwendig mit jeder Erkenntnis überwunden. Denn Erkenntnis im Sinne von Beisichsein ist ja voraussetzungsgemäß Zielende des menschlichen Geistes.

Nur unter dieser Voraussetzung kann der folgende Satz verständlich sein:

„Der Mensch ist nicht von vornherein kraft seines Wesens im Besitz einer Erkenntnis, sondern er hat eine solche nur, indem und dadurch, daß ihm ein Gegenstand sich von sich selber her zeigt“ (HW 147).

In diesem Sinne spricht Rahner von „hinnehmendem Erkennen“ (ebd.). Sonach ist der Mensch Bei-sich-sein oder Geist nicht im Besitz, sondern in der angewiesenen Hinnahme von Sein in Form von Begegnendem, d. h. kommendem und gehendem Seiendem. Folglich erstreckt der Mensch sich wesensmäßig in die Geschichte, weil er eben der Welt der wechselnden, sich ihm zustellenden Gegenstände bedarf. Er ist nach dieser Auffassung selber ein

[132] Zit. HW 67. Eine kritische Analyse dieses Thomas-Textes und seiner Deutung durch Rahner findet sich bei *P. Eicher*, a. a. O. 188–199.

geschichtliches Wesen, als sein Geist auf dem Weg zu sich selbst (Bei-sich-sein) aus sich herausgehen muß, „außer sich“ werden muß, d. h. beim – hinzunehmenden – „anderen“ sein muß (um mit Hegel zu sprechen), *damit* er – das „andere“ der Welt als Gegenstand habend – in sich selbst zurückkehren kann (reditio subjecti in seipsum) (vgl. z. B. HW 147 f.).

Geschichtlich ist also in dieser Sicht der Geist, indem er – durch sein sinnliches Hinnahmevermögen – aus sich heraus gesetzt und damit ausgesetzt ist in die raumzeitliche Gegenstandswelt, ausgesetzt eben damit zugleich in Zukunft, d. h. in Erwartung der auf ihn zu-kommenden Gegenstände, unter denen sich ihm auch ein Wort, eine Gestalt, ein Mensch zeigen könnte mit dem Anspruch göttlicher Herkunft [133].

Das bedeutet: die geschichtliche Dimension wird vom Geist her nur konzipiert und gesetzt als Moment am Zu-sich-kommen, an seiner Rückkehr in sich selbst. Die geschichtliche Ausgesetztheit wird so in jedem Erkenntnisakt (als dem Weg zum Bei-sich-sein) überwunden, wird vorgreifend negiert, freilich jedoch jeden Augenblick zugleich wieder gesetzt.

Gerade von diesem grundsätzlichen Ausgangspunkt her ist aber nicht einzusehen, „daß der Mensch sich grundsätzlich *nie* von diesem *fremden* Ausgangspunkt seiner ganzen Erkenntnis“ ablösen kann. (HW 148; Hervorh. von mir) [134]. Denn wo das Bei-sich-sein das ideale Zielende der geistigen Dynamik durch alle Welterkenntnis hindurch ist, da tendiert die Bewegung eben auf die Aufhebung der Entfremdung. Daß der Mensch „grundsätzlich nie“ mit seiner Erkenntnis von diesem Fremden so loskommt, daß er ganz bei sich sein könnte, ist in Wahrheit kein Grundsatz-, sondern ein Erfahrungsurteil, dessen Inhalt in bloßer Tatsächlichkeit und damit gerade dunkel bleibt, denn würde er eingesehen, so wäre das Fremde gerade aufgehoben und die volle Gelichtetheit des Seins erreicht.

Die Lessingsche Schwierigkeit ist hiermit also noch nicht wirklich behoben, zumal man ja auch, hält man geschichtlich erscheinende „notwendige“ Wahr-

[133] Vgl. STh IV, 410 ff. Hinter diesem Gedankengang steht der frühe Heidegger, der das Dasein als Zeitlichkeit interpretiert. Im Unterschied, wie es scheint, zu Eicher bin ich der Meinung, daß bei Rahner Heideggers existenziale Analyse des Daseins als Zeitlichkeit schon mindestens in HW waltet, nicht erst später, wie etwa in STh IV. Vgl. Diss. (a. a. O.) Teil III, Kap. 4.

[134] Hervorhebungen von mir. – An dieser These hält Rahner (auch aus theologischen Gründen) auch späterhin fest, bis in seine Deutung der visio beatifica hinein, wo er darauf besteht, daß in der beseligenden Schau Gott selbst in quasi-formaler Ursächlichkeit die Stelle einer „species impressa“ einnehme (STh I, 354 ff.). Rahners Position ist ein vorsichtiges Lavieren zwischen der ‚weltflüchtigen‘ Geistmetaphysik Platons und der, trotz aller dialektischen Vermittlung, den endlichen Geistbegriff nicht überwindenden Philosophie Hegels.

heiten für möglich, Kriterien dafür angeben müßte, warum *diese* geschichtliche Erscheinung „notwendig" ist, die anderen aber nicht. Und dann würde noch einmal die Schwierigkeit auftauchen, ob diese Kriterien selbst geschichtlich oder übergeschichtlich sein müßten.

Die Geschichtlichkeit *der* Frage des Menschen nach sich selbst ist auch nicht damit hinreichend begründet, daß man – wie Metz – die „transzendental-apriorische Verfassung des menschlichen Geistes" *nur*, und das heißt: notwendigerweise, *geschichtlich* zu sich kommen läßt –, daß man also mit Hegelschen, statt mit Kantschen Schemata arbeitet:

„Die Geschichtlichkeit des menschlichen Geistes besteht letztlich nicht einfach darin, daß eben seine transzendentale Apriorität formal verwiesen ist an die ‚Fakten' einer aposteriorischen Welt" – das wäre Kants Formalismus –, „sondern darin, daß diese Verwiesenheit selbst eine *inhaltliche* Bedeutung für das Zusichselbstkommen des menschlichen Geistes hat, daß sich also das Aposteriori nicht bloß als negative Grenze, sondern als Inhalt der transzendentalen Selbsterfahrung des menschlichen Geistes zeigt" (vgl. HW 139–140, Anm. 3).

Mit dieser Akzentverschiebung erklärt man jedoch die Geschichtlichkeit nicht. Denn die Geschichtlichkeit des menschlichen Geistes besteht in Rahners Auffassung, streng genommen, primär und ursprünglich in jenem Weitergehen, jener negierenden Transzendenz über den einmal erfaßten Inhalt hinaus; in jenem unaufhörlichen Fragenmüssen in die bleibende Fraglichkeit des Seins hinein.

Es könnte scheinen, als sei die Geschichtlichkeit, gesehen als grundsätzliche Verwiesenheit des endlichen Geistes in Welt hinein, zu begründen aus der Unendlichkeit des Seins, auf das der Geist, bei allem Ausgang in Welt, immer nur zugehen könne, das für ihn also eine unendliche Zukunft bilde. Der Mensch würde sich also fragend überhaupt nie im Vollsinn erreichen.

Wenn man die Vollendung des Geistes als Bei-sich-sein konzipiert, dann muß in dieser Konzeption ein unbegrenztes, fragendes Vorgreifen asymptotischer Art auf dieses Ziel als die Tragik menschlicher Existenz angesehen werden. Denn dieses unendliche Unterwegs-sein, das niemals wirklich ankommt, bleibt als solches dunkel und so in unauflösbarem Widerspruch zur geistigen Bestimmung des Menschen[135]. In diesem fragenden Unterwegssein ist der geheimnisvolle Grund bzw. die verborgene Ursache menschlicher Geschichtlichkeit wirksam. Was Rahner das „Fragen*müssen*" des Menschen nennt, ist die Wurzel und dynamische Kraft seiner Geschichtlichkeit oder, besser gesagt: darin kommt ihre treibende Kraft zur Wirkung:

[135] Vgl. dazu auch den Beitrag von *A. Halder*, Geheimnis und Aufklärung (a. a. O.).

„Insofern er *fragen* muß, bejaht er seine eigene kontingente Endlichkeit; insofern er fragen *muß*, bejaht er diese seine Kontingenz notwendig" (HW 108).

Hier taucht der Lessingsche Gegensatz tatsächlich auf. Zugleich wird hier, in der Frage des Menschen nach sich selbst, fraglich, ob das Bei-sich-sein wirklich der adäquate Ansatz für ein Verständnis des Menschen ist, ja mehr noch, ob Sein und Bei-sich-sein (im Sinne der dialektischen Identität des zu-sich-kommenden Geistes mit sich selbst) wirklich Endziel und Vollendung des Menschen benennen können. Eine intellektualistische Metaphysik kommt gerade hier in ihre Krise, weil sie mit ihren Mitteln die unbegrenzte, geschichtsbildende Fragebewegung, den Fragetrieb des Menschen, der sich selbst sucht, nicht erklären kann[136].

Die Überwindung der Lessingschen Schwierigkeit gelingt Rahner erst im Zusammenhang seiner voll ausgearbeiteten fundamentaltheologischen Anthropologie, worin er zu Einsichten vorstößt, die teilweise an Kierkegaard erinnern. Der Ansatz dafür ist jedoch bereits in „Hörer des Wortes" zu finden.

3.2 Die Offenbarung als Aporie der spekulativen Vernunft

Die gemeinte, andersartige Dynamik im Denken Rahners, die in seinen meisten Schriften nur versteckt drängt und doch immer wieder durchbricht, wird jedoch, wie mir scheint, in jenem schon erwähnten Seminar-Codex über „das Geheimnis" (1957/58) zunächst am leichtesten faßbar. Er mag uns daher an dieser Peripetie ein Stück weiter führen. Rahner geht hier aus von einer Unklarheit der herkömmlichen Fundamentaltheologie in der Frage, warum dem Menschen Geheimnisse überhaupt geoffenbart werden können.

Die Unklarheit entspricht der Schwierigkeit, die wir im Vorigen formuliert haben. Wenn Sein an sich intelligibel, erkennbar ist, und wenn der menschliche Geist – aristotelisch-thomistisch gesehen – auf Sein, also auf Wahrheit und Erkennbarkeit absolut ausgerichtet ist (omne ens est verum), wie kann es da für einen solchen Geist absolute Geheimnisse, und damit Offenbarung als Gnade, geben? Die Konsequenz, die zugleich das Dilemma ist, worauf die traditionelle Ontologie hinzuführen scheint, kann nicht gerade im Interesse der Theologie liegen: je intelligibler ein Sein ist, mithin, je näher es der „noesis noeseos" liegt (ontologisch gesehen), um so geheimnisloser ist es.

[136] Dies ist wohl auch der wesentlichste Einwand gegen L. B. Puntels Kritik an Rahner, er habe seinen Ausgangspunkt von Sein und Bei-sich-sein in ihrer ursprünglichen Einheit in der systematischen Entfaltung nicht durchgehalten. Vgl. dazu auch das in § 1 Gesagte.

Nicht im Interesse der Theologie: denn, wie man sieht, tendiert eine solche Ontologie dazu, Offenbarung als eine dem Axiom „omne ens est verum" fremde Zutat überflüssig zu machen. Das Interesse der Theologie müßte auf eine Philosophie gehen, deren Grundaxiom genau umgekehrt lautete: je seinsmächtiger ein Seiendes, um so geheimnisvoller ist es und um so mehr ist es der Erkenntniskraft des Menschen entzogen.

Rahner verweist hier – wenn auch nicht ausdrücklich, jedoch sachlich genügend deutlich – auf das wohl bedeutsamste und für ihn folgenschwerste Kapitel von „Hörer des Wortes": der Mensch vor dem „freien Unbekannten".

Im Codex äußert er dazu, die Transzendenz des Geistes dürfe nicht gedacht werden als ein Ausgriff auf möglichst viel Be-griff – im Sinne gegenständlichen Begreifens –, sondern als „die absolute Offenheit auf die freie Selbstmitteilung einer freien Person" (Cod. 60); „und alles andere Erkennen", so fügt er hinzu, „ist ein abgeleiteter modus", „das Geheimnislose selbst ein sekundärer modus" (ebd.).

Das aber ist ein Ergebnis, das nur schwer in den Rahmen einer Metaphysik zu passen scheint, die vor allem auf den Grund-Satz des „omne ens est intelligibile" abgestellt ist. Wie will man den Satz,

„je mehr etwas Sein ist, um so mehr ist es freie Person, und je mehr es freie Person ist, um so mehr ist es das sich Erschließende in freier Tat, in freier Selbstmitteilung in Offenbarung" (ebd.),

versöhnen mit der klassischen Metaphysik, ohne daß daraus ein langer Schatten auf die sogenannte Intelligibilität des Seins an sich fällt? Im Grunde ist hier der Grundgedanke der klassischen Metaphysik, die auf dem Axiom „omne ens est verum et bonum" fußt und das Streben nach Gott von daher als Streben nach dem „summum bonum" (als erkanntem!) auffaßt, gesprengt. Rahner[137] sprengt diesen klassischen Ansatz freilich, in letzter Instanz, nicht nur von dem Gott der Offenbarung her, sondern primär (vgl. Teil I) von dem frei erwählenden und berufenden Gott der ignatianischen Exerzitien her!

[137] Diese Sprengung und Durchkreuzung geschieht bei Rahner natürlich nicht ohne den Einfluß Przywaras, den wir uns als bei Rahner immer wieder hintergründig anwesend vorstellen müssen. Vgl. etwa die folgenden Sätze bei Przywara: „Aber das Eigene katholischer Gottesbegründung bleibt doch dabei, daß alle Gedankengänge, die aus sich dazu neigen, Gott irgendwie als ‚Bedürfniserfüllung' darzustellen, in ihr am entscheidenden Punkt verwandelt und umgeformt werden zu dem einen, immer selben Grundgedanken der *analogia entis:* ... nicht Gott als ‚Erklärungshypothese' von Schöpfung, sondern der ‚Herr Gott'" (Religionsphilosophie katholischer Theologie, in: Hdb. d. Philosophie Abt. II, [München–Berlin 1927] E 33). Ferner: „Damit wird aber das ‚unendliche Streben zu Gott' innerlich durchkreuzt von der Haltung des ‚unendlichen Strebens' *vor* Gott (ebd. 40).

§ 4. Exkurs: Zwei sich ausschließende Formen der Liebe? – „physische" und „ekstatische" Liebe (nach P. Rousselot)

Der Ansatz wird bei Rahner gesprengt in Richtung jener „ekstatischen" Auffassung von Liebe, wie P. Rousselot sie in einer bedeutsamen Untersuchung dargelegt hat[138].

Es geht Rousselot um den Vergleich von zwei Tendenzen oder Auffassungen von Liebe: die „physische" Deutung und die „ekstatische" Deutung[139]. Für Thomas von Aquin ist Liebe der appetitus ad suum bonum, und somit Streben zur Einheit mit sich selbst. Das gilt a fortiori auch für die Gottesliebe der Kreatur: in Gott ist die Einheit des Seins (ein transzendentaler und zugleich analoger Begriff) im höchsten Maße verwirklicht, und weil an der göttlichen Einheit alle Geschöpfe partizipieren, lieben alle Gott mehr als sich selbst (weil das den Geschöpfen eigene esse beschränkt, und so die Selbstliebe beschränkt und egoistisch ist). Rousselot zitiert Thomas selbst: „supposé que Dieu ne fût pas le bien de l'homme, l'homme n'aurait aucune raison d'aimer Dieu" (a.a.O. 14).

In allem, was geliebt wird, wird implizit Gott als finis ultimus der Liebe angezielt (vgl. das Zitat aus Contra Gentes auf S. 16 bei Rousselot).

In eine ernste Aporie gerät Thomas (obwohl Rousselot das nicht wahrhaben will) dadurch, daß „le bien du moi et le bien de Dieu peuvent s'opposer (19). Muß dann die Gottesliebe nicht zum Selbstopfer werden? Thomas versucht die Frage zu lösen durch die Unterscheidung des Opfers eines sinnlichen Gutes zugunsten eines geistigen Gutes für Gott, sowie durch die Unterscheidung von höheren und weniger hohen geistigen Gütern (eine Unterscheidung, die auf folgender Vorstellung fußt: „L'esprit, en effet, est l'homme même, plus intimement, plus vraiment que le corps" – S. 21). Thomas ist für diese Auffassung Erbe der antiken aristotelischen und neuplatonischen Philosophie (Proklos, Pseudodionysios, Eriugena – vgl. 32 ff.).

In der ekstatischen Auffassung aber ist das neuzeitliche Problem der von Gott unabhängigen *Person* angesprochen (56). Nicht Einheit (Vereinigung), sondern Mehrheit – wenigstens Zweiheit (Dualität) erscheint als ihr erster Wesenszug (58 ff.).

Als weiteren Wesenszug der ekstatischen Liebe führt Rousselot auf: Verlust der Seele, Verwundung, Tod. Als Zeugen für diese Kennzeichnung benennt Rousselot Bernhard von Clairvaux, Richard von St. Viktor u. a. (67–69), sowie Abälard (73), der sogar eine Thomas entgegengesetzte, paradoxe Gottesliebe vertritt: Gott lieben, weil er uns liebt, selbst wenn er Geheimnis ist: Abälard verwirft alle Wurzeln der Gottesliebe im menschlich-natürlichen Sein (74–75). Hier kommt eine existentielle

[138] *P. Rousselot,* Pour l'histoire du problème der l'amour au Moyen Age, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. VI, Heft 6 (Münster 1908).

[139] Daß die hier von Rousselot herausgestellte Differenz die Einheit des Geistes nicht gefährdet, sondern, im Gegenteil, erst adäquat darstellt, wenn die ekstatische Liebe als eine konstitutive Vollzugsweise des Subjekt-Objekt-Identitätsvollzugs begriffen wird, der zusammen mit den entgegengesetzt – auf Subjekt bzw. Objekt – gerichteten Vollzugsweisen die „innere funktionale Mitte" des geistigen, in Erkennen und Lieben unterschiedenen Wirkens bildet, zeigen die tiefschürfenden Ausführungen von *W. Kern,* Einheit-in-Mannigfaltigkeit (a. a. O. 227–232, 235, 238 f.), allerdings ohne Bezugnahme auf Rousselot.

Haltung zum Vorschein, die schon Ignatius (wenigstens so, wie Rahner ihn versteht: vgl. seinen Exerzitienkommentar!) vorwegnimmt.

Rousselot stellt noch einen weiteren bedeutsamen Wesenszug heraus: im „ekstatischen" Verständnis *unterwirft die Liebe sich die Ratio, sie steht über dem Intellekt* (76). Als Zeugen für diese Auffassung führt Rousselot wiederum Bernhard, Richard von St. Viktor und Gilbert de Hoy an.

Schließlich ist in dieser Sicht die Liebe in sich selbst die Vollendung des Menschen (80 ff.). Es ist die Liebe, die Gott begreift und besitzt (vgl. Kontroverse Thomas – Scotus).

„Totum te, quantus es, comprehendit amor amantis, qui totum te amat quantus es" (Wilhelm von St. Thierry).

Für Aelred ist die Liebe „locus capax Dei".

Wir haben hier eine Auffassung vor uns, die sich aus dem 1. Johannesbrief inspiriert. Die gegenteilige, „physische" Auffassung des Thomas wird jener anderen gegenüber noch einmal deutlich hervorgehoben (84 Anm. 1).

Auch für Bonaventura (!) ist die Liebe die höchste Vereinigung mit Gott, und die visio nur deren Disposition (86).

Wilhelm von St. Thierry legt eine eigene Auffassung vor:

„Lorsque l'amour possède Dieu, il l'identifie formellement à l'intellection" (96).

Als dessen Vorgänger sieht Rousselot Gregor den Großen, Ambrosius, sowie Wilhelms Freund Bernhard (97).

„L'amour est conçu par Guillaume comme la faculté propre du divin, comme *le sens de Dieu*" (100):

„Hoc enim sensu ipse Creator a creatura sentitur . . .

In eis vero quae sunt ad Deum, sensus mentis amor est: ipso sentit quicquid de Deo secundum spiritum vitae sentit" (zit. bei Rousselot 99–100).

Liebe und Intellekt sieht Wilhelm als wurzelhaft identisch, weil sie Gott erkennen lassen, wie er sich selbst erkennt: die gegenseitige Erkenntnis von Vater und Sohn sei identisch mit ihrer Liebe. Grund der formellen Identität von Liebe und Intellekt sei daher die Einfachheit von Gottes Wesen.

Wilhelm von St. Thierry hält die Wirksamkeit der genannten formellen Identität von Intellekt und Liebe schon zuweilen auf Erden in der Glaubenserkenntnis für möglich:

„doit s'expliquer comme une impression moins forte du même Esprit saint, comme une imitation de la vraie connaissance d'amour, celle de la gloire" (100).

Daß Rahner dieses Werk von P. Rousselot, dessen für unseren Zusammenhang wichtigste Ergebnisse wir eben skizziert haben, bekannt und auch die Unterscheidung „physische" - „ekstatische" Liebe geläufig ist, läßt sich nachweisen: er zitiert Rousselots Arbeit an hervorstechender Stelle im Literaturverzeichnis seines Beitrags „Liebe" in Sacramentum Mundi III (Sp. 250) und setzt sich mit den zwei gegensätzlichen Auffassungen unter dem Stichwort ‚thomistisch-skotistische Kontroverse' auseinander (239 f., vgl. 237 f.). Rein philosophisch scheinen die beiden Auffassungen nicht versöhnbar zu sein. Nur theologisch betrachtet, als vom Geist Gottes ergriffen scheint die „physische" Liebe ihre egozentrische Neigung in ein „ekstatisches" Sichverschen-

ken hinein übersteigen zu können, das an der Mündung seiner selbst seinen „physischen" Ausgang – das „bonum sibi" – wiederfindet. Ist daher in Rahners Sicht die thomistische Auffassung vom Wesen der Liebe auch „existentialontologisch" richtig, so macht die skotistische Auffassung für ihn doch mit Recht „phänomenologisch", „existentiell" und „geschichtlich" den

„sündigen Menschen darauf aufmerksam, daß er erst in einem fast selbstmörderisch erscheinenden Ausbruch aus seiner kategorialen Endlichkeit und seinem sündigen Egoismus glaubend und hoffend sein wahres Wesen erst einholen muß in der Kraft einer Liebe, die Gottes selbstlose Agape zu ihm schenken muß" (a. a. O. 240).

§ 5. Liebe als Ekstase in das heilige Geheimnis

5.1 Ist Gott sich selbst Geheimnis?

Die beschriebene „ekstatische" Auffassung der Liebe wirft unter anderem auch die Frage auf, ob es sinnvoll ist zu sagen, Gott sei bei sich und erkenne sich selbst in vollkommener Weise?

Gewiß muß man in einem richtig verstandenen ‚Begriff' von Gott sagen, Gott sei in sich un-begreiflich, sofern man ihn vom Menschen aus als Quasi-Gegenstand auffaßt. Muß man aber umgekehrt von Gott behaupten, Gott begreife sich selbst?

Der Mensch begreift die Gegenstände – dies nun gerade in einer Weise, daß ihm dabei seine eigene Unbegreiflichkeit (oder wenigstens Unerkanntheit) aufgeht und ins Bewußtsein dringt. Damit sind wir genau bei unserer Ausgangsfrage.

Der Mensch ist so auf Gott als den freien Unbekannten verwiesen, daß seine Frage nach ihm selbst immer auch die Frage nach Gott ist und umgekehrt. Für sein Selbstverständnis hängt demnach auch Entscheidendes davon ab, ob Gott sich selbst begreift.

Wir sind geneigt, die gegenständliche Helle und Klarheit unseres Begreifens für das Ideal schlechthin zu nehmen, das wir uns supereminenter in Gott verwirklicht denken. Dabei denken wir uns das Begreifen unwillkürlich als Umfassen eines gegenständlichen Inhalts. Mit derselben gegenständlichen Vorstellung sprechen wir vom ‚Wesen' Gottes als dem ‚Gegenstand' – in der visio beatifica – der Erkenntnis. Nun fragt es sich freilich, ob diese gegenstandsbezogene Erkenntnisklarheit eine reine Vollkommenheit (perfectio pura) ist, die man – wenn auch supereminenter – auf Gott übertragen könnte. Der geläufige – gegenstandsbezogene – Begriff einer Selbsterkenntnis Gottes

wird sofort fraglich, wenn wir uns vor Augen führen, daß zu den Wesensattributen von Gottes Transzendenz seine Unendlichkeit gehört. Soll daher Gottes Selbsterkenntnis nicht nach (einer schlechten, d. h. sie aufhebenden) Analogie der Erkenntnis des endlichen Geistes gedacht werden, so müssen wir überlegen, was an diesem endlichen Geist als endlich im Hinblick auf Gott negiert werden muß: nicht nur das Nichtbegreifen, sondern auch das Begreifen, nicht nur die Dunkelheit, sondern auch die Klarheit. Andernfalls geht man von einem unvermerkt prädefinierten Begriff einer vollkommenen Geistigkeit aus, welcher Begriff, weil Vor-urteil, nicht via negationis geläutert worden ist.

Es ist ja, wie wir gesehen haben, ein Stück weit so, daß der Mensch die Dinge begreift, weil er sich selber nicht begreift. Seine eigene Fraglichkeit und Geheimnishaftigkeit ist irgendwo – paradox – das Licht der Dinge bzw. der Erkenntnis derselben.

Diese Polarität von Hell–Dunkel darf nicht einseitig unterdrückt, sondern muß supereminenter von Gott ausgesagt werden[140]. Das erkennende Umgreifen einerseits und die „beinah scheiternde Transzendenz auf das Geheimnis hin" anderseits, wie sie beide beim Menschen gegeben sind, müssen in einer unbegreiflichen Weise absolut eins in Gott und seinem Bei-sich-sein sein.

Bilder lassen fühlen, was Rahner meint: das Weitergehen, die immerwährende Jugend, der morgendliche Aufgang der Erkenntnis Gottes aus seinem unendlichen Geheimnis muß etwas für Gott Tiefcharakteristisches sein[141].

Diese Korrektur an der „noesis noeseos" Gottes, und mithin am rationalistischen Erkenntnisideal des Menschen ist zweifellos für seine Frage nach ihm selbst von weitreichender Bedeutung. Es ist der Anfang neuer Perspektiven für das geschichtszeugende Fragen des Menschen ins Geheimnis hinein. Dabei ist es aufschlußreich, daß Rahner betont, es sei, dialektisch verstanden,

[140] Für die hier erörterten Gedankengänge gibt Rahner einige Hinweise in STh IV, 67 f. (ausführlicher in Cod. 109 f.).

[141] Dieses unendliche Geheimnis Gottes in und für sich selbst beschreibt der Sache nach (ohne den Ausdruck zu gebrauchen) auch der frühe Przywara: „Im leisen Wehen des Frühlings, wenn über die kinderweichen, kinderzarten Blätter die leichten Lüfte streichen, neues, junges Leben die silbernen Schwingen breitet, weiter, weiter, in unendliche Weiten, schwellendes Knospen und überströmendes Blühen, Jugend, die nicht jugendschäumend genug sein kann, seliges Sich-verschwenden in Schönheit über Schönheit, – was eigentlich in der letzten Tiefe dieses Lenzrausches jubelt, ist es nicht ein Ahnen eines Ewigen Lebens, Lenz, der Ewigkeit ist und Ewigkeit, die Lenz ist: Gott, wie Augustinus betet, ‚jünger als alles Junge, neuer als alles Neue', Gott, Ewige Jugend, *der* Frühling im wandelnden Erde-Frühling" (vgl. „Gott" a. a. O. 46–47).

etwas Richtiges an der Antwort der Neuscholastik an Lessing, daß das Suchen der Wahrheit irgendwo tatsächlich entscheidender sei als Wahrheit zu haben (vgl. Cod. 109).

5.2 Die Ekstase der Liebe in das Geheimnis Gottes

Ansatzweise wird bei Rahner die Unterordnung des Erkenntnistriebs unter bzw. in den Fragetrieb dort schon gesehen, wo der notwendige Selbstvollzug der Existenz die das Erkennen suchende Frage hintreibt vor den „freien Unbekannten" (vgl. das vorhergehende Kapitel!).
Wir haben ja gesehen – und das wird von Rahner festgehalten –, daß eben der Charakter des unbegreiflichen Geheimnisses, vor welches der Erkenntnistrieb sich gestellt findet, diesen zwingt, entweder zu verzweifeln[142] oder sich als Diener jenes Vermögens zum Geheimnis zu verstehen, das Hingabe oder Liebe heißt. In diesem (und nicht in einem willkürlich vorgefaßten) Sinn spricht Rahner von der Liebe als Vollendung der Erkenntnis (STh IV, 60 ff.). In diesem Sinne auch umschreibt er das Wesen der Liebe:

„eben nicht das Tragische, Resignierte, Bittere, sondern das wirklich befreite Geltenlassen eben dieses Geheimnisses, so daß man beinahe sagen könnte, die Nurwidersprüchlichkeit des Erkennens in ihrem ursprünglichsten Dualismus zwischen dem Durchschauten und dem Geheimnis wird nur beseitigt in der Liebe", welche „in diesem Sinn beinahe als der Friede der Erkenntnis definiert werden könnte" (Cod. 80)[143].

Wenn der Mensch so in seinem erkennenden Ausgriff letzten Endes als derjenige gesehen werden muß, der vom Geheimnis ergriffen wird, der sich in

[142] Vgl. dazu *S. Kierkegaard*, a. a. O. (vgl. Teil I). Vgl. auch *H.-J. Verweyen*, a. a. O. 227–233.

[143] Was hier von Rahner nur angedeutet wird – die Weise, wie Gott sich selbst ein Geheimnis sein kann –, scheint durch Erwägungen W. Kerns, die auf derselben Linie liegen, in eine spekulative ‚Denkbarkeit' gebracht zu werden. Kern befaßt sich mit der Selbstliebe Gottes: „Ich meine, auch die Selbtliebe könne der Struktur Selbst-Anderes sich nicht entschlagen. Auch in ihr muß, soll sie wirklich Liebe und nicht sublime Selbstsucht sein, der wesenhaft ekstatische Zug der Liebe zum Durchbruch kommen. Ist nicht auch die Selbsthilfe . . . ein Aufwallen und Überströmen . . . des Selbst auf sich als das höhere Andere hin, das als das überströmte geliebte *andere* Selbst ein *Mehr* an wirkender Wirklichkeit ist als das in das Überströmen seiner Liebe erst aufbrechende liebende Selbst (– auch dann, wenn dieser Vorgang ewiges Geschehen, ohne Vor und Nach, ist)? Ist sie nicht ein Je-größer-Wollen, Je-höher-Wünschen des Selbst: als das ‚größere', ‚höhere' Andere seiner selbst? Oder ein je innigeres, je tieferes Vollziehen seiner – in Gott – ewig unüberbietbaren Größe und Höhe? Ein Sich-Ergießen, Sich-Weggeben des Selbst . . .? Es wird auch in der Selbstliebe wohl etwas zu finden sein von der Selbstvergessenheit und Selbstlosigkeit der Liebe zum Anderen einfachhin" (Einheit-in-Mannigfaltigkeit, a. a. O. 235).

der „liebenden Ekstase" in das Geheimnis hinein vollendet, so bedeutet solche Sicht im Grunde die Überwindung des Intellektualismus platonisch-aristotelisch-thomistischer Tradition – wenigstens in einer der Theologie vorausgehenden philosophischen Anthropologie –, wie Rahner selber sieht (vgl. STh IV, 61[144]).

Bemerkung: Es handelt sich bei dieser Deutung der Liebe als Vermögen zum Geheimnis um eine der frühesten Grundeinsichten oder Grundintuitionen Rahners, die wiederum – in letzter Instanz – von Ignatius angeregt worden sein dürfte. Rahner sieht ja die Aktualität des Ignatius u. a. darin, daß dieser in dem berühmten Gebet „Nimm hin, o Herr" (Ex. spir. nr. 234) eine „Vorordnung der Freiheit" vor die drei Seelenkräfte Gedächtnis, Verstand, Willen vornimmt, wobei Rahner besonders die ursprüngliche Einigung von Verstand und Willen in der Freiheit wichtig ist (vgl. QD 5, 74). Diese Einheit hat er bereits in den schon andernorts erwähnten Aufsätzen über den Begriff der Ekstase bei Bonaventura sehr ausdrücklich herausgearbeitet, worauf er in dem erwähnten Exerzitienaufsatz selber verweist (117; vgl. 83 Anm. 23). Diese Zusammenhänge kehren wieder, wenn Rahner in seinem programmatischen Aufsatz über den Begriff des Geheimnisses die die Vernunft vollendende Liebe bestimmt als „das Vermögen der Annahme des unbeurteilten Größeren, des einfachen Ergriffenwerdens, der sich unterwerfenden Hingabe, der liebenden Ekstase" (STh IV, 60). –

5.3 Das heilige Geheimnis

Im Blick auf die Überschreitung des Erkenntnistriebes durch die Hingabe an das erfragte und zugleich fraglich, d. h. Geheimnis bleibende Woraufhin bestimmt Rahner den ursprünglichen Begriff des *Heiligen*. Das Heilige ist jenes geheimnisvoll-unverfügbar Verfügende, das über der menschlichen Transzendenz als liebender Freiheit waltet (vgl. STh IV, 73).

Dieses „heilige Geheimnis ist der begründete Abgrund, vor dem der Mensch sein geistiges Dasein vollzieht, dadurch daß er dieses Geheimnis weder flieht noch aufheben will, noch leugnet, sondern es eben in Liebe annimmt" (Cod. 81).

Die Präsenz dieses „heiligen Geheimnisses" offenbart dem Menschen sein eigenes tiefstes Wesen: Anbetung zu sein.

[144] Vgl. auch den in der vorhergehenden Anm. (143) erwähnten Aufsatz von *W. Kern*. – Diese Zentralgedanken Rahners hat *G. Muschalek* sehr konsequent aufgenommen und fortgeführt in seiner Untersuchung Glaubensgewißheit in Freiheit (Freiburg 1968). 73–104, bes. 91 f. Über die spirituelle Herkunft der Gedanken vgl. Teil I, sowie z. B. die Schrift Worte ins Schweigen.

„Adoro te devote, latens Deitas" (zit. STh IV, 53).

Wenn so der Mensch in der unentrinnbaren Anstrengung, durch Fragen geschichtlich zu-sich-zu-kommen, sich letzten Endes immer notwendig entrückt findet ins absolute, heilige Geheimnis hinein, das über ihm waltet, wenn er sich von ihm bis in die liebende Ekstase in es hinein von ihm ergriffen erfährt, was bedeutet dann die so erfaßte Struktur des Menschen für ihn als (mögliches und tatsächliches) Subjekt einer Offenbarung?

Kann sie letzten Endes etwas anderes sein als das noch radikalere Ergriffenwerden des Menschen von jenem geheimnisvollen neuen ‚Entströmen' gleichsam ‚in Gott hinein', von jenem ‚Entrücktwerden' zu Gott und Zu-sich-selber-kommen – in Freiheit – vor Gott, und zwar kraft des Urgeheimnisses seiner gewährenden, mitteilenden, sich verschenkenden Liebe? (vgl. Cod. 151).

Kann es anders sein, als daß der Mensch durch die Offenbarungstat noch tiefer hineingetrieben wird in seinen Urgrund, nach dem er fragend und vor allem liebend sucht und unterwegs ist?

Muß dann nicht dieses als Offenbarung nahegekommene, d. h. mitgeteilte Geheimnis ihn durch die Geschichte verfolgen? Muß ihm nicht seine ekstatische Ergriffenheit, ja Entrücktheit als nahegekommenes Geheimnis geschichtlich aufgehen oder offenbar werden[145]? Wäre es nicht wie eine Selbstentbergung, wie ein letztes Zu-sich-kommen Gottes, nicht jedoch in bedürftiger reditio completa ad seipsum, sondern in verströmender Fülle der Liebe an die Schöpfung, woran die volle doxa, die Herrlichkeit Gottes, in seiner Freiheit wie in seiner Kenosis, offenbar würde?

§ 6. K. Rahners Verhältnis zum „dialogischen Prinzip"

Rahner hat schon früh das Ungenügen seines – wenigstens tendenziell ‚objektivistischen' – Ansatzes gefühlt und sich bemüht, das dialogische Wesen des Menschen in sein Denken einzubeziehen. P. Eicher, der „Karl Rahners philosophischen Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz" gründlich studiert und nachgezeichnet hat[146], bietet einen vortrefflichen Überblick über den Begriff der Person und dessen Entwicklung innerhalb von Rahners Denken (a.a.O. § 40, 356–364). Daraus geht hervor, daß Rahner das „dialogische Prinzip" zunächst bloß axiomatisch, und zwar gleichsam ergänzend, einfügt: „Personaler Geist ist auf den anderen hingerichteter Geist";

[145] Vgl. dazu Rahners „evolutive" Deutung der Christologie. Eine Darstellung dieser Deutung findet sich in Teil IV dieser Untersuchung.

[146] *P. Eicher*, Die anthropologische Wende (Freiburg/Schw. 1970).

das bedeutet:

„daß der leibhaftige Geist, der der Mensch ist, wesensnotwendig existiert (auch) in bezug auf ein Du, das selber in seiner Raumzeitlichkeit als solches anwesend ist" (STh I, 313).

Erst in einem relativ späten Aufsatz „Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe" (STh VI, 277–298, bes. 287 f.) versucht Rahner, seinen eigenen Ansatz von „Geist in Welt" um das „dialogische Prinzip" systematisch zu erweitern.

Es muß irgendwie bezeichnend sein und wäre zweifellos eine eigene Untersuchung wert, daß für Rahner diese Einbeziehung erst unumgänglich wird bei der thematischen Auseinandersetzung mit der Nächstenliebe, und daß beides erst so spät geleistet, beziehungsweise, nachgeholt wird. Recht lange jedenfalls konnte Rahner wähnen, mit dem in GW erarbeiteten begrifflichen Instrumentar auszukommen. Man kann nur vermuten, daß hier der Begriff des Dialogs mit den Marxisten eine Rolle gespielt hat (vgl. das Salzburger Symposion von 1965).

Bezeichnend für die gedankliche Etappe, in der sich Rahner befand, als er die Notwendigkeit der Integration des „dialogischen Prinzips" erkannte, scheint der folgende Satz zu sein, in dem die „Welt" von „Geist in Welt" um die „Mitwelt" erweitert wird:

„Diese Mitwelt ist die Welt, durch die hindurch der Mensch sich findet und vollzieht (erkennend und wollend)" (STh VI, 287).

Bis hierher enthält die Aussage lediglich eine quantitative Erweiterung der Gegenstandswelt um die Menschen-, genauer: Person-Welt, jedoch, wie es den Anschein hat, noch keine qualitative Korrektur. Ich habe jedoch den Satz noch nicht vollständig zitiert. Er hat ein verräterisches Anhängsel: „und – von sich wegkommt"!

Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß Rahner hier eine gewisse Enge, mindestens Mißverständlichkeit im Ansatz seiner bisherigen Konzeption spürt und davon wegzukommen sucht. Die Frage ist nun, in welcher Richtung er die Möglichkeit (bzw. Notwendigkeit) eines Wegkommens erblickt, und ob sich da wirklich eine Absprungmöglichkeit von der Unzulänglichkeit des Erstansatzes auftut. Besteht überhaupt eine Vereinbarkeit zwischen altem und neuem Ansatz, oder sind diese einander konträr oder gar ausschließlich entgegengesetzt?

Kann man wirklich vom Menschen behaupten, er komme – in der mitmenschlichen Begegnung – zu sich, indem er von sich wegkomme? Oder ist wenigstens die Koexistenz wechselseitiger Ergänzung zwischen Zu-sich-kommen (idealistischer Ansatz) und Von-sich-weg-zum-anderen-kommen (dialogischer Ansatz) denkbar?

Um die Versöhnung der Ansätze zu ermöglichen, hilft Rahner sich damit, daß er „Zu-sich-kommen", „Bei-sich-sein", „Selbst-verfügung" usw. aufs äußerste *formalisiert*. So möchte er die erwähnten und ähnliche Termini als *formale* Klammer auch für die Begegnung mit Personen beibehalten; die Mitwelt ist nichts radikal anderes und Verschiedenes von Welt sonst, vielmehr läßt sich Mitwelt unter den Oberbegriff Welt subsumieren. Die dem Menschen begegnende Welt sei – so Rahner – ursprünglich *eine*. Die formalen Kategorien von „Geist in Welt" bleiben als formale demnach gültig. Was hier bei Rahner durchbricht, ist keineswegs starres Festhalten an einem idealistischen Ansatz, sondern offensichtlich ein echt thomistisches Anliegen: „ens et unum convertuntur"! – ein Grundsatz, dem sich Rahner seit jeher (vgl. GW, HW) verpflichtet weiß. Dieser Grundsatz vertritt hier das Anliegen, auch das höchste Spezifikum des Menschen in ein *analog* durchgestuftes Universum einzuordnen.

Gleichwohl läßt sich die Frage nicht abweisen, ob diese Formalisierung des Ansatzes den Unterschied zwischen Sach- oder Dingwelt einerseits und Personwelt andererseits nicht unzulässig verwischt oder herabmindert?

Sowohl M. Buber als auch R. Guardini – wenn ich mich hier in abkürzender Form auf diese Repräsentanten des „dialogischen Prinzips" berufen darf – heben ihrerseits den tiefgehenden Unterschied zwischen Objekt-Welt und Person-Welt hervor. Die Ich-Es-Beziehung (Buber) oder Subjekt-Objekt-Beziehung (Guardini) sei doch wesentlich verschieden von der Ich-Du-Beziehung. In diesem Sinne spricht Buber von einer „zwiefältigen Haltung" des Menschen zur Welt („Ich und Du", Anfang); Guardini meint sachlich dasselbe, wenn er betont, in der Subjekt-Objekt-Beziehung „ruhe" die Personalität des Menschen[147]. Beiden kommt es auf den wesenhaften Unterschied zwischen Ich-Du-Beziehung und Ich-Gegenstand-Beziehung an. Das Ich, das in beiden Beziehungen formal das gleiche ist, verhält sich in Wirklichkeit, wie Buber betont, als ein je anderes (a. a. O. 65). Auch Guardini legt Wert darauf, daß das ‚Ich' der Ich-Gegenstand-Beziehung kein eigentliches Ich, sondern nur das „erkennende und handelnde Subjekt" sei (ebd.). Buber spricht im selben Sinne vom „Subjekt des Erfahrens und Gebrauchens" (ebd.). Weiter führt er aus: Dieses ‚Ich' – im Sinne des „gebrauchenden Subjekts" – gewinnt sich selbst durch ‚Absetzen' von *anderem;* es gewinnt sein Eigenwesen, sein Sosein durch Absetzen von *anderen* Eigenwesenheiten. „Der Zweck des Sichabsetzens ist das Erfahren und Gebrauchen . . ." (ebd.). Von der Person hingegen erklärt Buber:

„Person erscheint, indem sie zu anderen Personen in Beziehung tritt" (ebd.).

[147] Vgl. Welt und Person (Würzburg [4]1955) 135.

Person „erscheint" also gerade nicht durch Sichabsetzen. Vom Zweck personaler Beziehung aber heißt es bei Buber:

„Der Zweck der Beziehung ist ihr eigenes Wesen, das ist die Berührung des Du" (ebd.).

Nimmt Rahner in genügender Weise Kenntnis von dieser Grundthese des „dialogischen Prinzips":

„Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung" (ebd.).

Wie weit kann da noch von einer tiefen verstandenen Einheit der Welt die Rede sein? Rahner könnte zugunsten der von ihm bejahten Einheit der Welt darauf verweisen, daß weder Buber noch Guardini diese grundlegende Einheit in Abrede stellen wollen, zumal sie diese – zwar rein deskriptiv – in der Beschreibung des Aufbaus der Person und der Interdependenz von Du und Es deutlich genug herausstellen.

Zudem versucht Rahner dem Anliegen des „dialogischen Prinzips" dadurch Rechnung zu tragen, daß er die Beziehungen zur Sachwelt deutlich den Beziehungen von der Form „Ich-Du" unterordnet: freilich innerhalb des *Rahmens* formaler Einheit der Welt. So sieht er die Sachwelt nur „als Moment der Personwelt" und als eine, die dem „Bei-*sich*-sein und dieser Selbstverfügung dienen" kann (vgl. STh VI, 287).

Allerdings weckt diese Formulierung sogleich auch wieder Bedenken, ob sie wirklich den Blick auf das Entscheidend-Unterscheidende am dialogischen Bezug der Person enthält. Dies um so mehr, als gleich dabei bemerkt wird, daß es – im Hinblick auf die „Vielfalt der möglichen Gegenstände des Menschen" – „dem Subjekt (formal gesehen) immer um es selber" geht (ebd.). Denn das dialogische Prinzip betont gerade, daß die Dingwelt dem Menschen zu seiner Selbsterkenntnis nur verhelfen und dienstbar sein kann, insofern er sich auch als handelndes und gebrauchendes Subjekt verstehen lernen muß. Die Dingwelt wäre unentbehrlich, um dem Menschen seine unzurückführbare Eigenart und Einmaligkeit zu Bewußtsein zu bringen.

Doch Rahner möchte offenkundig mehr. Gegen die Verdächtigung, er propagiere eine „egozentrische" Personauffassung, erklärt er, die formale Kennzeichnung des Erkennens als „Rückkehr zu sich selbst" leugne das Von-sich-wegkommen des Ichs hinüber zum Du keineswegs, sondern verweise dieses nur auf die *inhaltliche* Seite (vgl. ebd. 288). Doch da drängt sich die Frage auf, ob man denn so reinlich scheiden kann, ob der inhaltliche Unterschied sich nicht bis zu einem Bruch auch im Formalen auswirken muß? Die Frage entsteht, weil der Sinn für das „dialogische Prinzip" sich an der Formulierung der inhaltlichen Dimension stößt:

„Inhaltlich ist . . . das erkannte personale Du die Vermittlung zum Bei-sich-sein des Subjekts" (ebd.).

Doch ist die Möglichkeit zu veranschlagen, daß das idealistisch gefärbte Vokabular übersehen läßt, wie sehr hier sachliche Übereinstimmung in scheinbar widersprechenden Begriffen zum Ausdruck gebracht wird. In Wahrheit will Rahner nämlich gerade eine idealistische Interpretation des Du ausschließen; das Du sei, so präzisiert er,

„keine bloße Negativität oder Andersheit für das ‚ich', das bloß *sich* selbst finden will, wenn auch am anderen" (ebd.).

Damit setzt sich Rahner bewußt von Hegels Philosophie des Weltgeistes ab, für den alles Endliche – als das „Andre" zu ihm – bloßes „Material" für sein Zu-sich-kommen darstellt. Zugleich ergänzt Rahner hiermit seinen ersten, mindestens idealistisch mißverständlichen Ansatz (GW). Doch bleibt die Frage noch offen: wie ist die sogenannte „Vermittlung zum Bei-sich-sein", die mittels des anderen Du geschehe, zu verstehen, wenn nicht hegelianisch-medial, d. h. das Du als ‚Mittel'? In der Antwort auf diese Frage kommt Rahner auf eine Einsicht zurück, die er schon in HW entwickelt hatte: die Erkenntnis muß, um zu ihrem vollen Wesen zu gelangen, um ganzmenschliche Bedeutung zu haben, sich in die *Freiheit* ‚aufheben', welche Rahner hier als liebende *Selbst*verfügung auf das Du hin auslegt.

Die Gleichsetzung, die Rahner vornimmt zwischen dem Grundakt liebender Kommunikation mit dem Du und dem Sittlichen überhaupt, wird nicht jedem auf Anhieb einleuchten. Doch soll die Erwähnung der sittlichen Komponente der Nächstenliebe (vgl. ebd. 286 ff.; ähnlich bei P. Manns [a. a. O.] Bd. I S. 23) wohl dartun, daß der Mensch tatsächlich im Tiefsten über sich selbst verfügt, indem er – paradox – von sich weggeht. Wie soll man aber dann allen Ernstes den Geist noch hegelianisch als Zu-sich-kommen, als Bei-sich-sein usw. denken, wenn – was ja bereits in HW dargelegt wird – Erkenntnis sich „in Freiheit ‚aufheben' muß, um ganz sie selbst zu sein" (STh VI, 288)? Denn das bedeutet ja letzten Endes, daß der Mensch im Grunde nur zu *sich* kommt, indem er als ek-statisch Ergriffener (transzendental verstanden!) *sich* unaufhaltsam in das Geheimnis des nahen Gottes hinein entschwindet. Hier taucht wieder Rousselots Entgegensetzung von „physischer" und „ekstatischer" Liebe auf, ein Gegensatz, den Rahner als für das existentielle Erleben des Menschen berechtigt anerkennt (vgl. SM II, 240); der Ursprung dieser Anerkennung durch Rahner wird zweifellos in den ignatianischen Exerzitien zu finden sein, und zwar schon in der von Ignatius vorgenommenen „Vorordnung der Freiheit" vor die übrigen Seelenkräfte. Für die Vollendung des Menschen in der Liebe gilt aber nach Rahner:

„daß er erst in einem fast selbstmörderisch erscheinenden Ausbruch aus seiner kategorialen Endlichkeit und seinem sündigen Egoismus glaubend und hoffend sein wahres Wesen erst einholen muß in der Kraft einer Liebe, die Gottes selbstlose Agape zu ihm schenken muß" (ebd.).

Ganz ähnlich (freilich nur noch theologisch deutbar) verhält es sich bei der interpersonalen oder dialogischen Beziehung. Das kontrastierende Zugleich von Bei-sich-sein als Beim-anderen-sein ist hier nur noch auf der Es-Ebene wahr, d. h. einsichtig. Denn in der interpersonalen Beziehung ist gerade nicht das Sichabsetzen, sondern der „excessus", die Transzendenz, das Beim-andern-sein als Beim-Du-sein bestimmend. Nicht mehr das Ich ist der angezielte Mittelpunkt der Bewegung, sondern das Du wird zum Ziel der Bewegung, der Hingabe.

Wenn Rahner die idealistischen Wortrahmen dennoch beibehält, so werden sie doch ihres unmittelbaren oder nächstliegenden Sinnes entkleidet und – allerdings um den Preis des Mißverständnisses als ständiger Gefahr – auf ihre rein „existentialontologische" Bedeutung eingeschränkt (ebd.). Daß aber wenigstens diese existentialontologische Bedeutung erhalten bleibt, m. a. W., daß auch die ek-statische Selbsthingabe – deren konkretes Erleben in die Nacht der Selbstentleerung und -entäußerung hineinführt – sich am Ende als ein Zu-sich-selbst-kommen des Menschen enthüllen wird, das kann konkret nur noch Gegenstand des Glaubens sein, des sog. „personalen Glaubens".

Wenn Rahner also behauptet, *formal* bleibe der Selbst-vollzug des Menschen auf der personal-dialogischen Ebene der gleiche wie auf der unterpersonalen Ebene, so muß man sehen, daß diese formale Gleichheit nur bestehen kann, indem sie sich immer wieder dem glaubenden Wagnis des ‚Begriffes' stellt und aussetzt. Das gelingt auch formal nur um den Preis, daß die ursprüngliche Plastizität des Begriffes Bei-sich-sein in eine weithin unanschauliche Analogizität hinein ‚verfremdet' wird.

Insoweit das erkannte und geliebte Du dem Ich in freier Liebe ein neues Bei-sich-sein durch dessen Beim-Du-sein schenkt, handelt es sich jedenfalls nicht um ein Geschehen, das einfachhin und adäquat als „reditio subjecti in seipsum" beschrieben werden könnte. Um diesen Sachverhalt geht es auch in dem Dialog zwischen Rahner und Simons über „die transzendentale Methode als Prinzip der Theologie"[148]. Wenn Rahner dort behauptet,

„Erstens einmal wird der Mensch, wie ich transzendentale Methode verstehe, von vornherein auch als das zwischenmenschliche Wesen gesehen. Er wird also als das

[148] Karl Rahner antwortete Eberhard Simons, in: Zur Lage der Theologie. Probleme nach dem Konzil, Reihe: Das theologische Interview (Düsseldorf 1960) 25–38.

Wesen gesehen, das auf frei gesetzte und letztlich unableitbare Geschichte verwiesen ist, die diesem Menschen nicht nur äußerlich bedeutsam ist" (ebd. 29).

so erkennt man, wie fundamental schon die Grundintuition von „Hörer des Wortes" dialogischer Art war:

„Geist meint . . . jene Offenheit, die immer schon eröffnet ist durch den schöpferischen Anruf des unendlichen Geheimnisses" (vgl. STh VI, 547 ff.).

Dies gilt, auch wenn diese dialogische Grundintuition sich erst später (vgl. christologische Hermeneutik, Nächstenliebe) reflexer und thematischer artikulieren mußte. Simons besteht Rahner gegenüber hartnäckig darauf, daß das „dialogische Prinzip" das Schema der „Subjekt-Objekt-Transzendenz" durch Erschließung einer ganz neuen Dimension regelrecht aufhebe. M. Buber bestimmt ja das Wesen des Geistes geradezu in Frontstellung gegen den idealistischen Ansatz Hegels:

„Geist ist . . . Antwort an das aus dem Geheimnis erscheinende, aus dem Geheimnis ansprechende Du. Geist ist Wort" (a.a.O. 41).

Geist erscheint so zunächst als Vermögen zur Antwort, zum Du-Sagen.

„Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du" (ebd.).

Buber vergleicht ihn mit der Luft, in der wir atmen. Mit einer unverkennbaren Spitze gegen den Idealismus fügt er hinzu:

„Der Geist ist wahrhaft ‚bei sich', wenn er der ihm erschloßnen Welt gegenübertreten, sich ihr hingeben, sie und an ihr *sich* erlösen kann" (a.a.O. 53).

Rahner kommt gewiß dem „dialogischen Prinzip" der Deutung des Geistes am nächsten, wo er den menschlichen Geist als reine Verwiesenheit, als transzendental begriffene Ek-stase in das Geheimnis des freien göttlichen Du's umschreibt – wobei die von ihm verwendete Begrifflichkeit nur mit Mühe dem tendenziell ‚objektivistischen' Vorstellungskreis entkommen kann. Unzweifelhaft jedoch ist Rahner – trotz der vorhandenen Ansätze – nicht bis zu einer systematischen, transzendentalen Begründung des „dialogischen Prinzips" vorgedrungen. Daher soll hier nun noch der Entwurf von J. Heinrichs skizziert werden, der beachtliche Schritte zur systematischen Begründung einer „transzendentalen Dialogik" unternommen hat[149], und dessen Ent-

[149] *J. Heinrichs,* Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer ‚transzendentalen Dialogik', in: ThuPh 2 (1970) 161–191. Der Beitrag von H. wird hier herangezogen, weil er die pointierten Anfragen, die wir im Bisherigen an Rahners Ansatz und Begrifflichkeit gerichtet haben, der Sache nach

wurf eine bessere und schärfere Prüfung der Eignung des Rahnerschen Ansatzes zu erlauben scheint. Heinrichs bestimmt den Begriff „Sinn" zum Erstbegriff und Ausgangspunkt der Transzendentalphilosophie und versucht nun, dessen „Ort" methodisch festzulegen. „Sinn" ist nach ihm die unverfügbare, lichte Einheit oder Identität von Bewußt-seins-vollzug und Seinsgehalt, m. a. W.: der aufgehende „Logos" im Bezug von Bewußtsein (Selbst) zu Sein (Anderes). Transzendentalphilosophie wird demnach einfach bestimmt als „subjektiv-objektive Sinn-Hermeneutik". „Sinn" – so verstanden – kann umschrieben werden als „die vermittelte Einheit von Ich und Andersheit"; denn:

„Der Sinn, in dem das Selbst-Bewußtsein besteht, ist also zugleich, *gleichursprünglich*, Bewußtsein des Anderen: Selbst und Anderes sind ‚nur' dialektische Momente und je für sich allein genommen Abstraktionen. Beide haben nur Bestand in ihrer vermittelten Einheit, im Sinn" (a.a.O. 166).

In einem weiteren Schritt bezeichnet Heinrichs näher das Verhalten des Selbst zum Anderen:

„Es läßt sich nur als Einheit von Setzen und Empfangen (Spontaneität und Rezeptivität) angemessen beschreiben: der Sinn wird vom Selbst sowohl gesetzt wie empfangen; das Ich empfängt sich vom Sinn her als handelnd und somit Sinn setzend" (ebd. 170).

Heinrichs verhehlt nicht, daß seine Überlegungen eigentlich abzielen auf „jenen tiefen Sinnzusammenhang, der zwischen Freiheit und Freiheit besteht" (ebd. 173). Um den Unterschied zu klären, grenzt Heinrichs ab: erkennende Sinnvermittlung besteht im Vollzug bloßer Intentionalität, d. h. im bloß gehalthaften Vollzug des Anderen im erkennenden Ich. Personale Erkenntnis hingegen in ihrer Eigentümlichkeit wird durch die „frei geschenkte", das heißt „unverfügbare Offenbarung des Anderen" ermöglicht (ebd. 175). Dann aber gilt:

„Wie dem Ich das freie Du unverfügbar ist, so auch der Sinn als die Einheit von Ich und Du. Dasselbe gilt vom Du. Beide aber setzen diesen Sinn in Freiheit, indem sie ihn empfangen" (ebd. 176).

---

aufgreift und in neuem Licht erscheinen läßt. Zwar wird die Dimension dialogischer Begegnungen als eigene Qualität – ‚unvermischt' – sehr deutlich, anderseits wird sichtbar, daß trotz des Qualitätsunterschieds kein wirklicher Bruch (der in letzte Disparatheit und damit Unaussagbarkeit hineinführen würde) vorliegt, sondern eine unerzwingbare, aber grundsätzlich mögliche und durch die Freiheit geschenkte Analogie gegeben ist – ‚ungetrennt' –. Diese Analogie mildert auch die harte Dialektik von „physischer" und „ekstatischer" Liebe. Zugleich erhellen H.'s Analysen sehr eindringlich, was onto-logisches Denken im Unterschied zu rein existentiellem Denken bedeutet.

Heinrichs weist dann in Auseinandersetzung mit der dialogischen Philosophie darauf hin, daß bei M. Buber die Unverfügbarkeit des Sinnes „Zwischen" heißt; wir haben im Vorigen gesehen, daß Buber die Wesensart des Geistes von diesem „Zwischen" her bestimmt; „Geist ist . . . zwischen Ich und Du" (a. a. O.).

Um die transzendentale Begründung des „Zwischen" verständlich zu haben, ist freilich zu sehen, daß dieser Vollzug von „Sinn" den Vollzug des Selbst *im Anderen* voraussetzt, also – wie wir von Rahner her formulieren könnten – das *ekstatische* Wesen der Liebe impliziert.

Das aber bedeutet: zur Verwirklichung des Selbst im Anderen im Sinne der Liebe gehört wesenhaft die Freiheit dieses Anderen:

„Der Liebende wirkt sich erst *durch* die freie Antwort des Geliebten in diesem aus" (a.a.O. 173, Hervorhebung von mir).

Erst in dieser Optik kommt „eine umrißhafte Ontologie des Zwischen" in Sicht, die Heinrichs bei Buber etwa vermißt und die er folgendermaßen umschreibt:

„Das Zwischen ist der in Gegenseitigkeit von Freiheiten zugleich gesetzte wie empfangene Sinn, der einem jeden Partner je ganz, aber je verschieden zukommt. Er wird zwar von jedem ganz, aber nicht je allein erstellt" (a.a.O. 176 Anm. 30).

Nach diesen hinführenden Überlegungen kann nun die Eigenart personaler Erkenntnis sichtbar gemacht werden:

„Sie ist ein Einander-Erkennen als Einander-Bejahen, ein erkennendes Erkanntwerden als bejahendes Bejahtwerden" (a.a.O. 175).

Gerade hier wird nun aber auch deutlich, daß und worin sich personale Erkenntnis von bloß sinnlich-gegenständlicher Erkenntnis unterscheidet: „Indem sie einander erkennend bejahen, und zwar als vom bejahten Anderen selbst bejaht und selbst erkannt", ‚vergegenständlichen' sie (im analogen Sinn!) ihre eigene Freiheit bzw. Selbstbestimmung: als Ich, das dieses Du liebt, und das vom Du als dieses Ich erkannt und bejaht wird. Innerhalb des Bezuges tritt also auf die Seite des „Gehaltes" außer der sinnlichen Anschauung das geistige Sein der Freiheit, m. a. W. die *Selbst*-anschauung im genannten Sinne hinzu. Während nämlich im gegenständlichen Sinn-Bezug das Selbst nur als verfügende Freiheit über . . . ansichtig wird, gewahrt es sich im Ich-Du-Bezug als empfangende Selbstverfügung zum Du hin. Erst hier kann man in einem annähernd adäquaten Sinne von einer reditio *completa* des Subjektes zu sich selbst in seinem *personalen* Tiefengehalt sprechen:

„In der über das sinnliche Erscheinungsbild des Anderen und seiner Äußerungen vermittelten Rückkehr des Ich zu sich selbst geschieht eine Hinwendung zum Anderen als Freiheit und gerade darin materiale Selbsterkenntnis" (a.a.O. 177).

Zu Recht stellt Heinrichs fest, daß die so – wenigstens „umrißhaft" entworfene – „Ontologie des Zwischen" als „transzendentale Dialogik" das alte Vorurteil der klassischen Dialogiker und anderer entkräftet, daß Transzendentalphilosophie von einem abstrakten Ich- oder Subjekt-Begriff ausgehe, sondern – wo sie sich selber richtig versteht – immer nur von einem durch den ursprünglichen Bezug zum Objekt zu sich selbst vermittelten Subjekt den Ausgang nimmt (vgl. a. a. O. 179); in diesen Ansatz jedoch ist die Intuition des „dialogischen Prinzips" völlig ohne halsbrecherische Begriffsakrobatik integrierbar.

Interessanterweise kommt auch Heinrichs – vielleicht ohne diesbezügliche Anregung durch Rahner (H. berücksichtigt den oben genannten, späteren Beitrag Rahners zum Thema in STh VI nicht ausdrücklich) – auf Rahners Unterscheidung von formal identischer Begrifflichkeit ((idealistischer Geistbegriff) und inhaltliche Füllung (dialogische Kommunikation) zurück[150]! Andererseits läßt sich gerade von der Einsicht Heinrichs', daß der sich im Ich-Du-Bezug erschließende „Sinn" = „Wert" sei, eine Brücke schlagen zu der schon erwähnten Rahnerschen Gleichsetzung des dialogischen Prinzips mit dem Prinzip der Sittlichkeit (a. a. O. 287 f.)! Natürlich findet sich bei Rahner keine so exakt ausgearbeitete Analyse „transzendentaler Dialogik". Andererseits steht Rahner durch seine „ekstatische" Fassung des Geistes – als „Scheitern" vor dem „mysterium imperscrutabile" Gottes – im Ansatz dem „dialogischen Prinzip" im Grunde näher, als man gemeinhin denkt.

Doch soll an dieser Stelle auch noch darauf hingewiesen werden, inwiefern schon der *Ansatz* der Erkenntnismetaphysik Rahners von sich selbst her offen ist für eine ungezwungene und verständnisvolle Integration des „dialogischen Prinzips", und inwiefern der ‚Qualitätssprung' vom Gegenstand zum Du im Verständnis Rahners nicht aus dem formalen Schema seines Geistbegriffs herausfallen muß. Rahner subsumiert „Geist" nämlich unter den Grundbegriff „Selbstvollzug". Selbstvollzug aber als ontologischer Begriff impliziert graduelle Unterschiede analoger Art. Wenn wir für Geist „forma" setzen und für Selbstvollzug die „actio" dieser forma, bzw. die „perfectio agentis", so handelt es sich innerhalb der thomistischen Begrifflichkeit, mit der Rahner in „Geist in Welt" operiert, um den qualitativen Unterschied zwischen „actio immanens" und „actio transiens":

„Je weniger die forma in sich selber steht, je weniger sie innerlich, bei sich selber ist, je mehr sie selbst von sich weggegeben ist an das andere der materia, um so weniger gehört ihr von ihr erwirktes Tätigsein ihr selber an, um so mehr ist es notwendig an das andere verloren und ein Ausfließen (emanatio) von sich weg in das andere" (GW² 341).

[150] Vgl. *Heinrichs*, a. a. O. 177 ff.; *Rahner*, STh VI, 288.

Es besteht demnach ein qualitativer, jedoch – ontologisch betrachtet – nur graduell-analoger Unterschied zwischen „immanenter" und „emanierender" bzw. „transeunter" Tätigkeit eines Seienden. Je mehr ein Seiendes ontologisch in sich selber steht, um so mehr wird sein Selbstvollzug in ihm selbst bleiben und sich als Bei-sich-sein vollziehen. Umgekehrt, je weniger es in sich stehen kann, um so mehr wird es ‚sich selbst' im anderen – in der „conversio ad phantasma" – vollziehen müssen. Dem aktiven Selbstvollzug im anderen geht aber, nach Rahner, als dessen Bedingung der Möglichkeit die (apriorische) entitative Selbstentäußerung (emanatio) in „Andersheit" voraus – als Index für die Seinsschwäche dieses seinen Selbstvollzug suchenden Seienden. Diese apriorische Geschiedenheit von sich selbst ins andere, diese apriorische Eröffnetheit ins andere nennt Rahner thomistisch „materia prima" als ontologische Umschreibung für Leiblichkeit. Unter Berücksichtigung jener Seinsschwäche, die ein Seiendes gleichursprünglich sich einmal als Wirklichkeit, einmal als Möglichkeit darstellen läßt, ergibt sich daraus für Rahner die ontologisch „strengste Identität" von actio und passio: der Selbstvollzug ist sowohl eigene Tat von innen wie auch Erleiden von Einwirkungen von außen, indem er diese ‚identifiziert', d. h. sie empfangend sich aneignet (vgl. dazu GW² 341–358). Daraus ergibt sich aber auch die *washeitliche* Identität von ausfließender und übernommener Einwirkung:

„Einwirken auf anderes ist für Thomas ein ‚sich selbst als sich vollziehendes Hineinhalten in das Medium des anderen'; was ‚im' Leidenden ist, ist daher das Tätige selbst in seinem vollendeten Wesen, die emanatio seines eigenen Inneren, der Selbstvollzug in der Innerlichkeit, die einem Wesen, das sich selbst äußerlich ist, allein möglich ist. Dieser Selbstvollzug als Sein des Tätigen selbst ist anderseits getragen von der materia des anderen, ist also als Wirklichkeit dieser materia nur möglich, soweit diese materia im voraus schon *Möglichkeit* dieser Wirklichkeit des Tätigen war. Als solche ist sie aber im voraus erwirkt gewesen durch die forma des Leidenden . . .: so kann das Leidende nur das von sich her vollziehen, was in seiner Washeit mit dem Selbstvollzug des Tätigen zusammenfällt" (GW 359).

Diese washeitliche Identität von Selbstvollzug und Leiden, von Tätigkeit und Empfangen scheint nun genau das zu sein, was Heinrichs in der transzendentalen Betrachtung des „dialogischen Prinzips" den „Sinn" nennt, sofern er im „Zwischen" von Subjekt und – hier – materiell-gegenständlichem Objekt aufgeht; freilich handelt es sich – weil vom Selbstvollzug her gedeutet – vorrangig um den Vollzug des anderen im Selbst. Der „intersubjektive Sinn" (Heinrichs) indessen geht erst im Vollzug des Selbst im Anderen auf – genauer müßten wir hier sagen: im Vollzug des eigenen Selbst im Anderen als jenem anderen Selbst – nicht bloß im Anderen (materia) jenes Selbstes! Das so verstandene Andere als anderes Selbst ist freilich nicht schon einfach zugänglich durch die apriorische Zugänglichkeit der Leiblichkeit („materia

prima"), sondern hält sich so in sich selbst, daß es nur durch freie Selbst-Erschließung zugänglich sein und einem anderen Selbst dessen Selbstvollzug in seinem eigenen (für jenes Selbst anderen) Selbstsein gewähren kann. Insofern haben wir tatsächlich einen ‚qualitativen Sprung' vor uns, der die behauptete Qualitätsverschiedenheit zwischen Ich-Es-Beziehung und Ich-Du-Beziehung rechtfertigt. Onto-logisch besehen jedoch trennt die Es-Es-Beziehung (sowie Ich-Es-Beziehung) von der Ich-Du-Beziehung keine äquivoke, sondern nur eine analoge Verschiedenheit: in jedem Fall handelt es sich um Selbstvollzug (actio) einmal „immanenter", einmal „transeunter" Natur. Diese ontologisch-analogische Auffassung erlaubt Rahner die Beibehaltung der in „Geist in Welt" entwickelten Begrifflichkeit als *formalen* Rahmens bei aller zugestandenen Variation auf der Seite des Inhaltlichen oder ‚Gegenständlichen'. Diese Spannweite der Begrifflichkeit wird ja auch von Heinrichs zugegeben, wenn er – bei aller Betonung der „Unverfügbarkeit" des washeitlich aufgehenden „Sinnes" im Ich-Du-Bezug – an dem „Auf-sich-Zukommen des Selbst" in Form *wert*hafter Selbstanschauung der personalen Freiheit festhält (a. a. O. 177).

Die relative Inadäquatheit der von Rahner übernommenen Unterscheidung „actio immanens – transiens" tritt jedoch zutage, wenn man sich vor Augen hält, daß der Ich-Du-Bezug sowohl „immanente" wie „transeunte" Züge aufweist. Relative „Immanenz" ist ihm eigen, insofern der ‚eigentliche' Kern des dialogischen Bezugs primär nicht in der materiellen Dimension zu finden ist. Ein analog „transeunter" Zug liegt darin, daß das Ich – aufgrund seiner ontologischen Bedürftigkeit (Seinsarmut) – zu sich selbst nur durch die *Transzendenz* auf das frei sich erschließende Du eines Anderen kommen kann. Ontologisch besteht zweifellos eine Analogie zwischen der ek-sistierenden Entäußerung (Potentialität) in die materielle Gegenstandswelt (durch Sinnlichkeit bzw. Leiblichkeit) und der ek-sistierenden Verwiesenheit (Dialogizität) in der Ich-Du-Transzendenz. In jedem Fall findet das Ich zu sich selbst nur ‚außer sich', in einer Selbst-entäußerung zum andern hin; kommt zu sich selbst nur im „Zwischen"-Raum der Begegnung durch das Entgegen-kommen des anderen. Der Beziehungsreichtum des menschlichen Geistes dürfte jedesmal nur einen schwachen Abglanz (Analogie!) seiner Ek-stase (Selbstentäußerung!) in die Seinsfülle des „mysterium imperscrutabile" Gottes darstellen. So dürfte auch die Selbstentäußerung des Geistes in die potentia der Materie ein Schimmer von jener Ek-stase sein, durch die der menschliche Geist „potentia oboedientialis", „Hörer des Wortes" im Lauschen auf den *Logos*, auf den eventuell anhebenden Dia-log durch die Selbst-mit-teilung des Gott-Geheimnisses ist: „Der Mensch – ist, indem er sich weggibt" (STh IV, 141 f.).

Daß wir mit dieser ganzen Analogisierung nur Onto-Logie des Endlichen getrieben haben, indem wir die innere Pluralität eines Seienden als „Stigma" seiner Seinsschwäche herausgestellt haben, ist uns bewußt. Es scheint uns aber auch, daß die bisherigen Entwürfe des „dialogischen Prinzips" dieses „Stigma" der Endlichkeit nicht hinter sich gelassen haben. Eine entscheidende Überwindung des philosophischen Ansatzes von Rahner, die aber Rahner selbst keineswegs zum Gegner haben müßte, könnte wohl im Letzten nur von einem Ansatz theo-logischer Anthropologie her kommen, wo der menschliche Logos gesehen wird als durchdrungen vom innertrinitarischen Theos-Logos, dessen Selbst-entäußerung (Ek-stase) nicht aus Armut, sondern aus der Fülle des Seins geschieht. Eine solche theo-logische – dia-logische Anthropo-logie könnte den Menschen freilich nur in sein letztes Geheimnis zurückführen („reductio in mysterium"), indem sie diesen Menschen zugleich ans *Kreuz* Jesu Christi nagelte[151]. Erst von daher würde auch die Erscheinung des unverfügbar-freien „Sinnes" – d. h. das inwendige Hören und intuitive Verstehen des „Wortes" – im voraus sowohl zu seiner begrifflichen Fassung als auch akustischen Verlautbarung – für eine Religionsphilosophie nach Art von „Hörer des Wortes" eine end-gültige Bedeutung erlangen[152].

[151] Hier geraten wir – nicht zufällig – wieder mitten hinein in E. Przywaras Theologie des „Deus semper major". Vgl. aber auch Rahners Andeutungen in STh IV, 280 ff.

[152] Vgl. dazu auch *J. Splett*, Hegel und das Geheimnis, in: PhJb 75 (1967/68) 317–331. Eine weitere, theologisch motivierte Entwicklung des ‚dialogischen Prinzips' in Rahners Denken wird im Schlußkapitel („Ausblick") angedeutet.

DRITTER TEIL

DAS GEHEIMNIS ALS UR-INTUITION DER THEOLOGISCHEN ANTHROPOLOGIE

Die Formulierung ist mit Bedacht gewählt. Das Thema, das wir uns stellen, ist in Wirklichkeit eng umgrenzt. Wir suchen keineswegs die Theologie des Geheimnisses mit ihrer unübersehbaren Vorgeschichte und mit ihrer zeitgeschichtlichen Aktualität, wie sie auch von Rahner eigens herausgestellt wird, hier aufzurollen. Wir gehen lediglich jener Urintuition nach, wie wir sie als für die Eigenart von Rahners Denken fundamental schon in Teil I ausführlich entfaltet haben, und versuchen zu beobachten, wie sich bei dem Theologen Rahner das Bemühen zeigt, in den Anläufen zur Lösung verschiedener theologischer Fragen und Probleme diese eine Urintuition nach und nach, im Lauf der Jahre gleichsam einzuholen und zu artikulieren. Formal wird sich dabei zeigen, daß Rahners theologisches Bemühen jenem „Vorgriff" auf das Geheimnis gleicht, der auch beim Durchlaufen der grundlegenden „Mysterien des Christentums" nie an ein Ende kommt, sondern vor jenes unsagbare, nahegekommene, eine Mysterium der Gnade gerät, wovor jeder Be-Griff abbricht und in hinweisende Geste verstummt.

Teil III dieser Untersuchung ist vorab in zwei Segmente unterteilt, die jedoch sachlich in der Wurzel zusammenhängen. Sie lauten:

a) Beobachtungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie in K. Rahners Denkentwicklung (Kap. 1).

b) Das Geheimnis des Menschen als ‚übernatürliches Existential' (Kap. 2).

ERSTES KAPITEL

Beobachtungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie in Karl Rahners Denkentwicklung

Erste Andeutungen grundsätzlicher Art zu diesem Verhältnis finden sich innerhalb dieser Untersuchung bereits in Teil I Kap. 2, § 5. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie muß hier aber noch einmal etwas ausführlicher zur Sprache kommen, einmal weil der angedeutete Ursprung der philosophischen Denkbemühungen Rahners noch nichts über die Fortentwick-

lung der von ihm vorgenommenen Verhältnisbestimmung aussagt; zum zweiten, weil erst eine derartige thematische Reflexion die Möglichkeit an die Hand geben kann, gegenüber einigen grundsätzlichen Einwänden zu Rahners Verfahren das *Eigentümliche* seines Ansatzes mit größtmöglicher Schärfe sichtbar werden zu lassen. Schließlich – und das wird das bedeutsamste Ergebnis unserer Untersuchung sein – wird gerade der Wandel in der Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie bei Rahner erweisen, daß und in welch eigenartiger Weise der spätere Rahner immer mehr auf den frühesten Ursprung seines Denkens zurückkommt, den man als den Versuch bezeichnen könnte, in der Schule des hl. Ignatius gemachte mystische, spirituelle oder gnadenhafte Erfahrungen mit Gott zu formalisieren.

§ 1. Zum Verhältnis Theologie-Philosophie in ‚Hörer des Wortes'[1]

Rahner hat sich in seinem Abriß einer Religionsphilosophie ‚Hörer des Wortes' (HW) zum erstenmal mit einiger Ausführlichkeit und Systematik zu dem in Frage stehenden Verhältnis geäußert. Es ist daher kein Zufall, daß der evangelische Theologe U. Browarzik in seiner vergleichenden Konfrontation Rahners und Barths unter dem Titel „Glauben und Denken" (a. a. O.) namentlich Rahners HW herangezogen hat – mit dem Mangel allerdings, daß er damit auf die späteren Modifikationen des Rahnerschen Gedankens verzichtet hat.

Wir beginnen aber sinnvollerweise mit Rahners Konzeption in jener frühesten (am frühesten expliziten) Phase. Philosophie – wenigstens soweit sie für Theologie überhaupt unmittelbar relevant wird – findet nach dem frühen Rahner ihre wesentliche Aufgabe darin, „daß sie zur praeparatio evangelii wird, indem sie den Menschen von sich aus begreift als ‚naturaliter christianus'" (HW² 38). Mit diesem Titel will Rahner antönen, daß Philosophie den Menschen verstehen könne und müsse „als den für eine Offenbarung Aufnahmebereiten" (ebd.). Diese Kennzeichnung soll allerdings nicht besagen, die Philosophie müsse in einer an sich geschlossenen und bekannten Wesensbeschreibung des Menschen noch Platz für einen etwaigen Offenbarungempfang einräumen, müsse diese Möglichkeit wenigstens am Rande mitberücksichtigen. Rahner beansprucht vielmehr, die Erkenntnis der Aufnahmebereitschaft des Menschen für eine göttliche Offenbarung sei die tiefste, die

[1] Es gibt zwei kürzere und allgemeiner gehaltene Einführungen in diese Thematik, die eine von einem Theologen (K. Lehmann in seinem Rahner-Porträt, a. a. O. 157–165), die andere von einem Philosophen (P. Eicher, a. a. O. 85–93) verfaßt.

der Philosophie überhaupt möglich ist (ebd.). „Aufnahmebereitschaft" ist freilich noch eine sehr formale Bezeichnung, die sogleich noch näher zu füllen ist. Zuvor wollen wir jedoch noch sehen, was in solcher Sicht aus der Philosophie bei Rahner wird: Philosophie ‚hebt sich auf', indem sie ihren Anspruch „totaler Art", nämlich den Anspruch, selbst „die letzte *existentielle* Begründung des menschlichen Daseins zu sein", so erfüllt, daß sie den Menschen „in das Horchen auf eine Botschaft Gottes" hineinstellt, und damit sich selbst und ihren totalen Anspruch schließlich der Theologie übereignet (vgl. S. 40) – eine Sicht, die gewiß nicht nur zufällig an die dialektische „reductio in mysterium" bei Przywara erinnert.

Man wird nun allerdings fragen, wie Rahner seine Behauptung stütze, daß Philosophie als ihre wesentliche Aufgabe die „Aufnahmebereitschaft" des Menschen für Gottes Offenbarung herauszuarbeiten habe und in der Erfüllung dieser Aufgabe sich selber abschaffe, indem sie vor dem theos legon verstumme.

Die Richtung, die Rahners Begründung wählt, kommt schon in Sicht, wenn wir uns genauer ansehen, was er unter dem so formalen und vagen Begriff „Aufnahmebereitschaft" für Offenbarung versteht. Es ist ja das Ziel von HW gewesen, die einzelnen Momente dieser „Aufnahmebereitschaft" herauszuarbeiten. Die Eigenart des methodischen Vorgehens von HW zeigt sich daran, daß besagte Momente erarbeitet wurden, indem „ein – wenn auch naives – unreflexes Selbstverständnis des Menschen" zum Ausgangspunkt genommen und so analysiert wurde, daß es als „die Bedingung der Möglichkeit von Theologie selbst" durchsichtig wurde (vgl. HW 207). Eine dieser Art transzendental vorgehende Philosophie muß auf jeden Fall „zur Erkenntnis des weltüberlegenen, absoluten und persönlichen Gottes kommen" und so Religion erkennen „als die existentielle Bindung des ganzen Menschen an diesen Gott" (a. a. O. 209). Das „letzte Wort" der Philosophie, so sehr sie sich „mit rein philosophischen Mitteln" auf den Weg macht, wird daher, kurz gesagt, „die Thematisierung des Imperativs . . ., auf Gottes Wort zu horchen" sein (a. a. O. 211).

Die Formulierung läßt hier erneut die Herkunft dieses Verständnisses von Philosophie aus spirituellen Anliegen (s. o.) erkennen. Daneben verstehen wir ohne weiteres, daß es sich bei den Aufgaben, die Rahner der Philosophie zuweist, um echte Grundlagenfragen – um sogenannte ‚condiciones sine qua non' – der Offenbarungstheologie überhaupt handelt. Rahner sucht auf der Grundlage der tatsächlich ergangenen Offenbarung die Möglichkeitsbedingungen von Offenbarungserkenntnis (und damit von Theologie überhaupt), und er sucht eben Philosophie als diese Bedingung der Möglichkeit von Theologie zu erweisen. (Allerdings geht es von vornherein nicht um beliebige

Philosophie, sondern um einen ganz bestimmten philosophischen Ansatz, für den der Nachweis erbracht werden soll, daß ohne ihn nicht adäquat Theologie getrieben werden kann – davon später mehr). Nun ist die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von . . . immer eine transzendentale Fragestellung, und ist eine transzendentale Fragestellung immer der Rekurs auf das – in diesem Fall *hörende* – Subjekt des Menschen selbst. Eine solche transzendentale Fragestellung als Mittel zur Selbstbegründung der Theo-logie (nicht: der Offenbarung *als* Offenbarung *Gottes)* mit Hilfe der Philosophie ist indessen nur möglich auf dem Rücken des Axioms ‚gratia supponit naturam' und ist somit nichts als ein Teilproblem innerhalb der katholischen Konzeption des Verhältnisses von Natur und Gnade – worauf bald noch einzugehen ist.

2.1. Das theologische „Paradox" als Kritik aller Metaphysik (S. Kierkegaard, K. Barth)

Gerade in diesem Punkt zeigt sich bis heute eine Kontroverse im ökumenischen Theologengespräch. Kontrovers ist die Rolle der Philosophie, d. h. die Frage, ob und inwieweit die Selbstoffenbarung Gottes menschlicher Philosophie bedarf, um für den Menschen als sie selber dazusein.

In HW hat sich Rahner gerade gegen den frühen Karl Barth gewandt, nach dem es keinerlei Brücke oder Kontinuität zwischen Mensch und Gott geben kann, da der Gott der christlichen Offenbarung nichts sei als das radikale Gericht über den Menschen unter Einschluß all seines Denkens und Vorstellens im Hinblick auf Gott selbst. Diesem Denken gegenüber ist der christliche Gott der Unbekannte, der ganz Andere. Rahner sah damals auch schon die Gefahr dieser von Barth inaugurierten „dialektischen Theologie", worin Gott, und zwar unter dem Anspruch der Theologen, ihn aus allem menschlichen Verfügenwollen zu befreien, doch unter der Hand zuletzt der dialektischen Methode unterworfen und wo seine Offenbarung „einfach der negative dialektische Gegenschlag wird" (vgl. HW 41 f., 216 f.). Rahners positives Anliegen, sich von der radikalen Einseitigkeit des frühen Barth abzugrenzen und doch das sachlich Berechtigte der Barthschen Position zu integrieren, wurde neuerdings von dem evangelischen Theologen U. Browarzik in seinem fundamentaltheologischen Vergleich zwischen Rahner und Barth ausdrücklich anerkannt und als für die protestantische Theologie lehrreich hingestellt. Dennoch wird zu fragen bleiben, ob es Rahner ganz gelungen ist, Barths Anliegen in seinen Entwurf positiv einzubeziehen. Wir wollen eine Antwort auf diese Frage suchen, indem wir uns Kierkegaard zuwenden. Denn es ist ja bekannt und offensichtlich, daß Barths Gerichtstheologie ihre wesentlichsten Anstöße der theologischen Existenzdialektik S. Kierkegaards verdankt.

Kierkegaard[2] war es ja, der als erster vom Denken der Neuzeit geprägter Theologe die Unfähigkeit des Menschen, Gott zu erkennen, in aller Schärfe verfochten hat. Das Christentum ist ja nach ihm keine irgendwie objektiv geartete Wahrheit, sondern eine Wahrheit, die „existiert" werden muß; *objektiv* gesehen ist die christliche Wahrheit, ist der sich offenbarende Gott das „absolute Paradox". Diese ausschließliche Existenzbezogenheit der Wahrheit des Christentums erschließt den Sinn der These Kierkegaards: „Die Subjektivität ist die Wahrheit." Diese These wird aber nur dann nicht gleich wieder objektivistisch mißverstanden[2a], wenn sie dialektisch ergänzt wird durch die Gegenthese: „Die Subjektivität ist die Unwahrheit", eine These, die nach Kierkegaard erst das spezifisch Christliche in das Verhältnis des Menschen zu Gott einbringt (d. h. das Verhältnis des existierenden Subjekts zur ewig-absoluten Wahrheit), nämlich daß das Christentum beginnt mit der Offenbarung, daß jeder Einzelne vor Gott ein Sünder ist. Dadurch wird Gott für den Menschen, der sich existierend zu ihm verhält, in doppeltem Sinne „Geheimnis" (a. a. O. 205), ja, „das Paradox" (welchen Ausdruck Kierkegaard seiner größeren Schärfe wegen vorzieht, vgl. ebd.): einmal, weil die ewige Wahrheit überhaupt geschichtlich erscheint und sich zu endlichen Existenzen verhält (das Lessingsche Paradox); zweitens, weil sie sich dem Sünder gegenüber in absolut unbegreiflicher Weise als vergebende Liebe verhält[3]. Für Kierkegaard macht besonders die Sündigkeit des Menschen den sich offenbarenden Gott der Vergebung zum Paradox, zum „absolut Verschiedenen": da klafft ein Widerspruch, der vom spekulativen Verstand nicht aufgelöst werden kann, d. h. seinem Verstehen nicht zugänglich ist. Es gibt also für Kierkegaard keinerlei vorausgehende spekulative Hermeneutik,

[2] Für das Folgende vgl. Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift I (dt. Düsseldorf–Köln 1957) bes. 198 ff.

[2a] Beispiel für ein solches Mißverständnis: alle Wahrheit sei subjektiv = relativ.

[3] *H. Bouillard* zieht aus der katholischen Sicht des Mensch-Gott-Verhältnisses, ebenso wie Rahner, den Begriff „Geheimnis" Kierkegaards „Paradox" vor: „Der Begriff Paradox ist zu ausschließlich negativ. Das Christentum wäre für uns nichts, wenn es sich nicht auch dem Begreifen des Geistes öffnen würde. Man muß darin ein Geheimnis sehen, und nicht ein Paradox. Der Unterschied liegt darin, daß, wofern das Geheimnis in sich selbst dunkel ist, es doch für uns erhellende Bedeutung hat. Wir dürfen es nicht wie eine wissenschaftliche Wahrheit auffassen, doch es hilft uns, uns selbst zu begreifen, es klärt uns über uns selber auf und führt unser Handeln. Wenn das Christentum auch keine Spekulation ist, so ist ihm das Denken doch wesentlich. Der Glaube ist nicht einfach Entscheidung vor dem Paradox, sondern freie Zustimmung des Geistes zum göttlichen Logos, der sich durch menschliche Worte mitteilt, die einen Sinn eröffnen" (La foi d'après Kierkegaard, in: Logique de la foi [Paris 1964] 82–83).

die diese vergebende Tat des Offenbarungsgottes dem Menschen nahebringen könnte[4]. Alles, was man sagen kann, ist, „daß der Existierende durch das Paradox selbst . . . an den äußersten Punkt der Existenz gestellt ist" (Nachschrift a. a. O. 222). Erläuterungen Kierkegaards wie die folgende dürften auf Barth entscheidenden Eindruck gemacht haben:

„Der einzelne existierende Mensch muß sich selbst als Sünder fühlen . . .; mit all seinem Verstande . . . und bis in die letzte Wendung der Gedanken muß er die Sündenvergebung verstehen wollen, und dann am Verstehen verzweifeln. Mit dem Verstand direkt gegen sich muß also die Innerlichkeit des Glaubens das Paradox ergreifen" (a. a. O. 216).

2.2. Die Verteidigung der philosophischen „praeparatio evangelii" durch U. Browarzik

Kann es nun aber nach dieser Intervention von Kierkegaard-Barth noch eine positive Funktion von Philosophie vor Theologie geben, derart etwa, daß sie, wie Rahner meint, „mit rein philosophischen Mitteln" zu gewissen Erkenntnissen und Aussagen gelangt, die dann als ‚Bedingung der Möglichkeit' von Theologie Gestaltung beanspruchen dürften? Oder müßte Philosophie nicht ihre letzte Aufgabe in ihrer buchstäblichen Selbst-Aufgabe sehen, indem sie dem menschlichen Verstande klarmacht, daß es für ihn hier von menschlicher Warte aus nichts zu verstehen gibt?

Da tritt nun U. Browarzik in seiner schon erwähnten Untersuchung „Glauben und Denken"[5] zu einer weitgehenden Verteidigung der Transzendentaltheologie Rahners gegen Barth an. Browarzik geht es dabei grundsätzlich darum, für die protestantische Theologie „die Berechtigung, ja Notwendigkeit der theologisch-systematischen Anstrengung . . ., und zwar gelöst von der exegetischen Bemühung um die Texte der Heiligen Schrift" (a. a. O. 3), wiederzugewinnen, und dies durchaus im Sinne von transzendentalphilosophisch vertiefter „Metaphysik" (a. a. O. 8). Hierbei weiß sich Browarzik ausdrücklich zutiefst angeregt von K. Rahner, wenn er die Zuordnung von Glauben und Denken darin begründet sieht, daß, so sehr Gott menschlichem Denken gegenüber zuletzt immer Geheimnis bleiben wird, dieser Gott „nun eben nicht dem menschlichen Denken radikal verschlossenes Geheimnis, sondern geöffnetes Geheimnis" ist (a. a. O. 6). Browarzik gelangt in seiner Analyse zu der abschließenden Feststellung, daß „nirgends . . . vernünftiges

[4] Vgl. Philosophische Brocken (dt. Düsseldorf–Köln 1952) bes. 44 f.

[5] *U. Browarzik*, Glauben und Denken. Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungstheologie Karl Barths (Berlin 1970).

Denken in seiner kraftvollen Strenge" so ernstgenommen werde wie bei Rahner – allerdings mit der ständigen Gefahr, auch wieder von ihm selbst überschätzt zu werden (89 f.). Gottes Sein, Freiheit, Liebe usw. seien keineswegs rein absurde Glaubensaussagen; vielmehr „erschließt Vernunft die Offenbarung und stellte sie vor ein kritisches Denken . . . als Wahrheiten, denen gegenüber dieses kritische Denken immer offen ist, wenn es redlich ist, auch wenn es ihre *Gültigkeit* von sich aus nicht erweisen kann" (a. a. O. 90; Hervorh. von mir).

Browarzik stellt außerdem fest, daß Rahner nicht etwa Theologie aus Philosophie herleite und begründe, sondern, im Grunde ähnlich wie Barth, die in Jesus Christus erfolgte einzigartige und einmalige Offenbarung Gottes positiv voraussetze (a. a. O. 131 f.). Ferner könne eine positive Erkenntnis der Inhaltlichkeit dieser Offenbarung gar nicht umhin, ihren Ausgang von den fundamentalen Daten des menschlichen Selbstverständnisses zu nehmen – wie auch Barths eigene Denk- und Darstellungsweise zur Genüge zeige –, und der Anspruch, allein von der Offenbarung auszugehen, sei eine unmögliche Anmaßung.

„Die ciszendierende theologische Denkart, die von Gott selbst ausgehen will, ist erschlichen. Die transzendierende Art, die Rahner wählt, ist grundsätzlich die einzig mögliche" (a. a. O. 154).

Eine wichtige Einschränkung allerdings macht Browarzik, und in eben dieser Einschränkung möchte er Barths Anliegen gegenüber Rahner geltend machen: die vielen Argumentsschritte und Ergebnisse aus Rahners Religionsphilosophie seien „wohl denkmöglich und sinnvoll, aber nicht denknotwendig und einzig möglich" (a. a. O. 85). Bei dieser unterscheidenden Einschränkung geht es offensichtlich um die Letztbegründung der theologischen Aussage als solcher, und um das Anliegen Barths, Gottes Wort menschlicher Verfügung und Verantwortung zu entnehmen. So stellt Browarzik resümierend fest:

„Wie logisch sich dieses Denken auch immer erweist, konstitutiv ist nicht das Denken, sondern der Glaube. Transzendentaltheologie ist und bleibt gläubige Philosophie. Alles, was sie setzt, bleibt für kritisches Denken Hypothese oder Postulat" (ebd.).

Das Anliegen, das Browarzik vertreten möchte, ist eines, die kritische Durchführung und Begründung dieses Anliegens, die er gibt, ist ein anderes. Zu der philosophischen Kritik, die Browarzik an Rahner übt, wäre eine ausführliche Entgegnung nötig, die diesen Rahmen sprengen würde[6].

[6] Einige Hinweise von allgemeiner Bedeutung seien hier vorausgenommen. Browarzik hat zwei Haupteinwände gegen Rahners transzendentalphilosophische „Gottesbeweise": 1. werde

2.3. Selbstkritik und kritische ‚Selbstüberholung' des späteren Rahner

Die theologische Kritik an Browarzik kann auf den späteren Rahner selbst verweisen. Entscheidendes von Rahner kommt bei Browarzik nicht zur Sprache. Auch ist das Anliegen von Kierkegaard und Barth noch keineswegs ‚gerettet'. Wenn Browarzik für Rahners Transzendentaltheologie die These

---

strenggenommen Gottes Dasein nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt; 2. biete auch ein erreichter absoluter Grund der Welt und des Denkens von sich her keine Möglichkeit, ihn mit dem Gott der Offenbarung zu identifizieren (welche Identifikation denn auch von Ungläubigen immer angezweifelt werde). Vgl. dazu bei *Browarzik*, 58–77.

Dem ersten Einwand liegt nun ein ungenügender Begriff von Transzendentalphilosophie zugrunde. Denn diese setzt ja per definitionem das, worüber sie reflektiert, stets voraus – in diesem Falle also Gott, Offenbarung, Glaube –, um dann für die gegebene Erkenntnis-, Willens- oder Glaubensbeziehung die Bedingungen der Möglichkeit im Subjekt zu ergründen. Transzendentales Denken ist, wie jüngst J. Heinrichs scharfsinnig hervorgehoben hat, „Sinn-Hermeneutik", die ihren Ansatz beim Bewußtseinsvollzug des denkenden und wollenden Subjekts nimmt, den sie als innerlich gegensätzlichen, d. h. dialektischen Subjekt-Objekt-*Bezug* versteht. Die in diesem Subjektvollzug geschehende Setzung unbedingter Geltung begründet und eröffnet erst den absoluten ‚Horizont' und damit auch die Frage nach Gott (vgl. ThuPh 45 (1970) 164 f.; Internat. Dialog-Zeitschrift 3 (1970) 374 f., 378 f.). Gott wird daher von transzendentalem Denken nicht (in irgendeinem willkürlichen ‚Begriff') „vorausgesetzt", sondern im Zuge gründlicher Analyse des Bewußtseinsvollzugs aus der grundlegenden Relation des Menschen zum Absoluten erstmals fundamental verstanden, in diesem Sinn „erschlossen" und auf den ‚Begriff' gebracht: als letzte (transzendente) Bedingung der Möglichkeit menschlichen Selbstvollzugs. Die klassischen ‚Gottesbeweise' werden dabei nicht ersetzt, sondern durchaus miteingesetzt. Rahner ist keineswegs Transzendentalphilosoph in jenem radikal-einseitigen Sinn, daß er Gott allein aus dem Rückstieg des reflektierenden Subjekts in seinen Grund deduzieren wollte. Transzendentale Erschließung Gottes ist für ihn nur die gnoseologische Übersetzung der klassischen, metaphysischen Form der ‚Gottesbeweise (vgl. dazu auch *H. Ogiermann*, Die erkenntnistheoret. Grundfrage . . . a. a. O. 149).

Browarziks Einwand: „Gottes Sein wird nicht erschlossen, sondern vorausgesetzt" stellt also eine transzendental-onto-logisch unhaltbare Alternative auf.

Darüber hinaus bezweifelt Browarzik auch die Schlüssigkeit der metaphysischen Beweise des Daseins Gottes kraft des Satzes vom zureichenden Grund. Schon in transzendentaler Denkmethode gelange man nicht über Kant hinaus, man erreiche „nur die Idee eines möglicherweise existierenden Gottes, aber nicht die reale Existenz Gottes selbst" (a. a. O. 59). Aber auch in der analogisch denkenden Ontologie könne der Satz vom zureichenden Grunde nur „logische" Geltung beanspruchen: die Fundierung alles Seins in einem absoluten Sein (als objektivem Grund der notwendigen Nichtidentität des Seins mit dem Nichtsein) hält Browarzik (im Anschluß an Geyser und Hessen) nur für eine Denkmöglichkeit, nicht für einen zwingenden Schluß (a. a. O. 62 ff.). Dem muß wohl entgegengehalten werden, daß Browarzik hier einem unbewältigten kantianischen Vorurteil insofern verfällt, als er zwar die Erkenntnis objektiven Seins (als puren Vorhandenseins) zugesteht, jegliche Erkenntnis von Notwendigkeit aber zwangsläufig als pure Denknotwendigkeit auslegt, ohne sich vorstellen zu können, daß Notwendigkeit auch denkunabhängig, nämlich im objektiven Sein, vorkommen könnte. Sein schließt Nicht-sein nicht mit bloß begrifflicher, sondern mit seinshafter Notwendigkeit aus. Die fundamentalen ontologischen Prinzipien (darunter auch der Satz vom zureichenden Grund) sind als *Wesens*einsichten zu verstehen, und zwar gerade im Licht ursprünglicher Onto-logie: „Gerade das Denken des Seins versteht sich, sobald es Sein als Sein denkt, seinsgebunden . . . Nur-gedachtes Sein, Sein als bloß-subjektiv-erscheinendes, gibt es nicht und kann es nicht geben. *Denken* des Seins muß Denken des *Seins* heißen" (*H. Ogiermann*, a. a. O. 142–143).

Bei Browarzik jedenfalls liegt ein – verglichen mit Rahner – ungenügendes Bewußtsein von der inneren Entsprechung von Erkennen und Sein vor. Wenn, in Rahners Konzeption, das Sein schon auf der Stufe des Menschen die Qualität von Bei-sich-sein erreicht, so ist ihm von daher der Gedanke, esse absolutum sei bloße Denkmöglichkeit, unvollziehbar. Wenn nun das absolute Sein *mehr* als eine bloße Denkmöglichkeit ist, verliert auch Browarziks zweiter Haupteinwand, die Identifikation des esse absolutum mit Gott bleibe immer und notwendig problematisch (a. a. O. 84–85), erheblich an Gewicht. Wenn nämlich das Denken dem Glauben entgegenkommen soll, dann muß von beiden Seiten her ein einleuchtender Begegnungspunkt (die „reductio in mysterium") angegeben werden können, und es ist nicht einzusehen, wo anders als im *absoluten Sein* dieser Treffpunkt liegen könnte. Denn eben dies absolute Sein bildet, nach Rahner, den ermöglichenden und zugleich ab-grenzenden Horizont aller endlichen Erkenntnis. Gleichwohl bleibt hier eine offene, durch reines Denken unabschließbare Stelle: nur der Gläubige wird die Identifikation des absoluten Seins mit Gott des Christentums im Ansatz *einleuchtend* finden. Hier gilt Rahners Wort, das Browarzik immer wieder gegen ihn selbst ausspielen möchte: „Die tiefsten Wahrheiten sind auch die freiesten" – primär deswegen, weil sie im Licht der von Gott geschenkten, freien Gnade erkannt werden; sekundär deswegen, weil ihre Wahrheit vom Menschen unterdrückt werden kann (was aber keine Instanz gegen ihre innere Kohärenz ist). Vgl. dazu auch von philosophischer Seite *H. Ogiermann*, a. a. O. 147/244. Daß Rahner seine Philosophie durchaus für „schlüssig" hält, erklärt er z. B. in einem Brief an P. Eicher (a. a. O. 79 Anm. 1).

aufstellt: „Ihr Ziel ist es, das ‚credo ut intelligam' zu erweisen und das ‚credo quia absurdum' zu widerlegen" (a. a. O. 89), so trifft diese These in ihrer vereinfachenden Entgegensetzung keineswegs zu – man könnte sogar ihr Gegenteil aus Rahners Schriften verteidigen. Hier rächt es sich, daß Browarzik sich im Hinblick auf sein Thema nur sporadisch über HW hinauswagt. Browarziks Abwertung der Rahnerschen Denknotwendigkeiten zu reinen Denkmöglichkeiten unterschätzt doch wohl noch (eigentlich gegen Browarziks erklärte Absicht) die spekulative Kraft der Vernunft auch in der Theologie und relativiert sie in unbilliger Weise. Freilich muß zugestanden werden, daß die philosophische Identifikation des ‚absoluten Seins' mit dem (aus den Offenbarungsdaten abgeleiteten) Sein des Gottes Jesu Christi restlos wohl nur Gläubige überzeugen vermag. Wesentlicher aber ist, daß die ‚Rettung' von Barths Anliegen gar nicht in den Lücken logischer Schlüssigkeit in der Argumentation der religionsphilosophischen Vernunft gesucht und lokalisiert werden muß. Hier sah Rahner zweifellos noch tiefer, als er später erkannte, daß auch Einsichten, die auf *Notwendigkeiten* im geschöpflichen Sein gestoßen waren, keinen Anspruch erheben konnten noch durften, Offenbarungswahrheiten anderswo als allein in sich selbst begründet sein zu lassen. Philosophisch erkannte Notwendigkeiten können doch, qua Notwendigkeiten, Offenbarungswahrheiten nicht beweisen. Browarzik macht es sich zu einfach, wenn er sich darauf verläßt, daß Rahners philosophische Schlüsse sämtlich und immer – wie er sich zu zeigen bemüht – in Zweifel gezogen

werden könnten. Wie, wenn nachzuweisen wäre, daß die von Browarzik angefochtenen Schlüsse doch zwingend sind (was doch Rahner durchaus meint)[7]? *Beiden* denkbaren Fällen gegenüber muß doch Barths Anliegen geltend gemacht werden können!

Indem wir Rahners Entwicklung verfolgen, werden wir bemerken, wie er – gerade als Transzendentaltheologe – die Zuordnung von Glauben und Denken, von Theologie und Philosophie immer tiefer begreifen lernt. Bekannt ist ja, daß gerade das katholische Analogiedenken, das auch Rahners Spekulationen zugrunde liegt, Barth zu schärfstem Protest herausforderte.

Steht denn nicht auch alles noch so vernünftige und noch so subtile Denken des Menschen unter dem Gericht Gottes? Ist nicht auch der Versuch der sog. ‚kritischen Vernunft', die Offenbarung durch transzendentales Vorgehen insofern zu ‚rechtfertigen', als sie deren subjektimmanente Verstehungsbedingungen freizulegen bemüht ist, ein subtiler Versuch, das Wort Gottes doch zu verfügen und es, wenigstens zum Teil (in seinen allgemeinsten Strukturen), nicht in sich selbst begründet sein zu lassen[8]?

[7] Das gilt wenigstens für den, der sich überhaupt frei auf diese Wirklichkeit einläßt. Die Wahrheit jedes Wirklichkeitsverhalts ist an sich (‚objektiv') zwingend. Menschlicher Freiheit oder Willkür unterworfen ist höchstens das Sichzeigen einer Wahrheit. Das gilt auch – was meistens verkannt wird – für mathematische Beweise: wer sich auf mathematische Denk- und Beweisart nicht einlassen will, den können auch mathematische Beweise nicht ‚zwingen'. Nur hängt von ihnen gewöhnlich keine persönliche Lebensgestaltung ab.

[8] Die Befürchtung, daß nur gilt, was vor dem Forum der kritischen Vernunft bestehen kann, ist bei den existentialen Interpretationen Bultmanns, aber auch bei manchen Ansätzen P. Tillichs, gewiß nicht umsonst. Nach B. Lakebrink ist es „höchste Zeit, die idealistisch-dialektischen Hintergründe der heutigen Existentialtheologie ans Licht zu bringen" (so in: Die europäische Idee der Freiheit, 1. Teil: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung [Leiden 1968] 345, Anm. 1). Lakebrink versucht in seinen Schriften immer wieder, die Entwürfe zu einer existentialen Anthropologie, wie sie Heidegger und – stark mitbeeinflußt von Maréchal – Rahner vorgelegt haben, vor dem Hintergrund Hegelschen Denkens zu ‚entlarven' und als für eine christliche Theologie unbrauchbar und verhängnisvoll zu erweisen. An Randbemerkungen wird deutlich, daß Lakebrinks dezidierte Ablehnung philosophischer Ansätze von der Art Rahners aus Sorge um die Erhaltung des Glaubens und einer dem Glauben dienenden Theologie erwächst. Dieses Anliegen rechtfertigt die Polemik gegen Rahner aber nur dann, wenn außer der Kenntnis von Rahners philosophischen Werken eine intime Vertrautheit mit seinem theologischen Denken vorhanden ist. Gerade diese aber scheint L. zu fehlen. Sowohl in dem erwähnten Werk wie in Klassische Metaphysik (Freiburg 1967) zitiert er lediglich Rahners HW und – gelegentlich – GW. In Anlehnung an das Barth-Buch von H. U. von Balthasar wird die von ihm global Maréchal, de Lubac und Rahner zugeschriebene Lösung des Natur-Gnade-Problems als „idealistisch-dialektisch" verworfen (vgl. Die europäische Idee . . ., 175, 345 f., 460 Anm.), wie ja überhaupt Lakebrinks Sorge in etwa mit dem Anliegen Balthasars konform geht (allerdings erreicht er nirgends Subtilität und Feinsinn der Kritik Balthasars). In Auseinandersetzung mit Fichte und Hegel widerstrebt L. jedem Gedanken von der Struktur der „transzendentalen Deduktion", weil ihm jede Einbeziehung eines (ob natürlichen, ob übernatürlichen) Objekts in die apriorische Selbstsetzung des Subjekts und jede Überformung von dorther

Rahner versucht noch in HW den Nachweis, daß seine Philosophie der Theologie „ihr ausschließliches Gegründetsein im Worte Gottes selbst" (HW 213) durchaus beläßt, und Browarzik scheint ihm hier zuzustimmen (a. a. O. 153). Doch läßt sich wohl zeigen, daß Rahner in HW noch nicht den ganzen Umfang des Problems gesichtet hatte. Er geht, wie erwähnt, von der ausdrücklichen Voraussetzung aus, daß die Aufgabe der Philosophie im Verhältnis zur Theologie die systematische „Thematisierung des Imperativs ist, auf Gottes Wort zu horchen" (HW 211). „Und da ein solches Wort tatsächlich ergangen ist", so fügt Rahner gleich hinzu, „brauche es nichts weiter, als eine *solche* ‚fundamentaltheologische' Anthropologie zu entwerfen" (ebd.). Das spezifizierende Pronomen „solche" weist darauf hin, daß die Philosophie hier deutlich im Lichte der Theologie, und zwar auf deren eindeutigen Bedürfnisse hin, arbeitet. Wenn man dieses Arbeiten ‚im Lichte der Theologie' ernst nimmt, kann man wohl kaum noch, wie Rahner in HW, behaupten, jene philosophische Thematisierung des Imperativs, auf Gottes Wort zu horchen, sei allein „mit dem natürlichen Licht der Vernunft" (ebd.) erfolgt. Später, in einer thematischen Beschäftigung mit dem Verhältnis Natur-Gnade sah Rahner schärfer: „der Mensch kann mit sich nur im Raum des übernatürlichen Liebeswillens Gottes experimentieren" (STh I, 341). Von daher wirkt Rahners Beteuerung, das Ergebnis von HW – daß der Mensch als transzendierender Geist wesenhaft „vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung" stehe – treffe keine Vorentscheidung über den eventuellen Inhalt des Gotteswortes, ja noch „nicht einmal über die Frage, ob solche Rede sich ereignet" (HW 213), diese Versicherung wirkt nicht ganz überzeugend. Rahner geht es bei dieser Versicherung ja um den Nachweis, daß auch angesichts einer solchen Philosophie „die Theologie doch in sich selbst begründet (bleibt)" (ebd.). Browarzik will dieses Anliegen Barths, wie wir gesehen haben, da-

als Gefährdung der „Gnade", der „schöpferischen Freiheit Gottes", mithin des Glaubens und der Theologie durch das Denken, die Philosophie, erscheinen (vgl. a. a. O. 174 ff.). Dabei kommt es zu grotesken Mißdeutungen; L. unterstellt, „transzendentale Offenbarung" meine bei Rahner „jene ekstatisch-zeitliche Erschlossenheit oder die temporale Seinsverfassung des menschlichen Daseins überhaupt, wie sie Heidegger in ‚Sein und Zeit' entworfen hat . . . Damit sind natürlich auch das Neue Testament, die souveräne Objektivität der Heilsgeschichte und ihre übermenschliche Faktizität zu einem bloß ‚aposteriorisch-kategorialen Material' herabgesetzt, d. h. die Fakten der Heilsgeschichte sind in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit auf die hörende und bestimmende Subjektivität des Glaubens angewiesen (sic!)" (a. a. O. 63). Solche Äußerungen wie auch – im selben Atemzug – die Polemik u. a. gegen Heidegger und Gadamer, zeigen, daß L. kein Verständnis für die philosophischen Grundlagen der Hermeneutik aufzubringen vermag (insofern gilt für ihn, was schon gegen Hoeres gesagt wurde). Ähnliche Gründe hindern L. an jedem Verständnis für eine dynamische Auffassung des Geistes (existentiale Geschichtlichkeit). Auf Einzelheiten einzugehen ist hier nicht der Ort; statt dessen sei auf die Darstellung der philosophischen Anthropologie Rahners (vgl. Teil II) hingewiesen. –

durch ‚retten', daß er die Schlüssigkeit von Rahners philosophischen Denkbemühungen anzweifelt. Rahner selbst (in HW) will diesem Anliegen dadurch gerecht werden, daß er die *Unableitbarkeit* der faktisch ergangenen Offenbarung herausstellt; m. a. W. die Unmöglichkeit des Geistes, zu entscheiden, ob der von ihm als Bedingung der Möglichkeit seines Selbstseins (metaphysisch) erschlossene ‚Gott' reden wolle *oder* schweigen. Was aber hat Rahner im Endeffekt tatsächlich aufgewiesen? Wohl doch nur, daß das absolute Woraufhin der Geisttranszendenz Geheimnis, d. h. freie, in-sichständige und verborgene Person ist, und daß vor ihr als absolutem Woraufhin alles Endlich-Kontingente (unter Einschluß der ebenso kontingenten Faktizität menschlicher Existenz) nur relativ-vorläufigen Charakter haben könne. Aus dem Gegründetsein des menschlichen Daseins im absoluten Persongeheimnis ‚Gottes' schließt Rahner nun, die Kontingenz dieses gleichsam ersten (Schöpfungs-)Wortes ‚Gottes' (menschliches Dasein) lasse per se noch Raum für weitere Worte und Taten – Selbstoffenbarungen – ‚Gottes' am Menschen (vgl. HW 114 f.). Dieses Argument stimmt schon theologisch nur dann, wenn Offenbarung – wie Rahner in HW anscheinend noch dachte – vorrangig oder gar ausschließlich ein Werk von weiteren, wiederum *kontingenten* Worten und Setzungen ist. Denn der Raum zu weiterer Offenbarung, den Gott nach der Schöpfung sich freigelassen hat, dieser Raum ist, von HW aus betrachtet, nur der Raum, den ihm der menschliche Geist freigibt, der aufgrund seiner konstitutionellen Eigenart nur (im Vor-griff) Kontingentes, ja Worthaftes als Offenbarung entgegenehmen kann. Nach HW kann der geschaffene Geist nur noch neue Setzungen oder Taten Gottes am konstituierten Geschöpf selbst als möglich ‚erwarten'. Eine völlige *Neu-gründung* dieses geistigen Daseins selbst, gar eine *Selbst*mitteilung und Selbsthingabe des *gründenden Geheimnisses* liegt nicht im Horizont der potentia oboedientialis von „Hörer des Wortes". Die in HW erarbeitete Oboedientialpotenz ist also entweder gar keine echte Offenheit auf eine Gottesoffenbarung hin, oder es fehlt ihr ein entscheidendes Moment, das die christliche Offenbarung von jeder anderen Offenbarung abgrenzt, und das dann nicht mehr rein philosophischer Art sein kann. Dieses theologische Ungenügen seiner Religionsphilosophie hat Rahner später selbst erkannt und im Sinne der zweiten Alternative berichtigt.

Dieses Ungenügen wird aber auch durch eine philosophische Schwierigkeit aufgedeckt – die Schwierigkeit nämlich, den von der Transzendenz des Geistes freigehaltenen – kontingenten – Offenbarungsraum zu unterscheiden von der Freiheit des Geistes, die – voraussetzungsgemäß – kontingent sich objektivierende Gottesoffenbarung zu leugnen (vgl. HW 128). Denn diese Freiheit soll ja gerade den gottgewirkten Offenbarungscharakter eines Wortes, einer

Tat leugnen können, und zwar kraft ihres Bezugs zum Absoluten! Die Geist-Freiheit kann also *hören* (glauben) und leugnen, und zwar kraft der einen und selben Transzendenzbeziehung zum Absoluten! Von daher wird deutlich, daß – soll das Wort Gottes in sich selbst gegründet sein – in HW ein Mittelglied fehlt, das von der Philosophie nicht mehr adäquat beizubringen ist. Dabei genügt es noch nicht, daß die konkrete Aktuierung der potentia oboedientialis, der wirkliche Vollzug des Hörens des Wortes Gottes durch den Menschen selbst als von der freien Gnade Gottes (gratia efficax) getragen erscheint (vgl. HW 214). Die Einführung der Gnade an dieser Stelle in HW geschieht hier noch mit halbem Herzen; sie erscheint eher als nachträgliche dogmatische Absicherung denn als transzendental erschlossenes Strukturmoment des Hörens.

§ 3. Die transzendentale Selbstbegründung der Offenbarung und die Evidenz der Philosophie

Im Lauf der Jahre hat Rahner diesen Fragenkomplex schärfer ausgeleuchtet. Das Verhältnis Theologie–Philosophie erscheint ihm klarer als „Teilfrage" innerhalb des Verhältnisses Gnade–Natur. Rahner fragt auch da noch transzendental – „Der Vollzug der Gnade ist notwendig auch Vollzug der natürlichen Person" (STh VI, 93) –, doch mit einem erweiterten Begriff von Philosophie: diese ist nur mehr „Grundformel" des offenbarungsvorgängigen „Selbstverständnisses" des Menschen, ein Selbstverständnis, das sowohl eine „transzendentale" wie eine „geschichtliche" Dimension impliziert (a. a. O. 94). Aber Rahner denkt jetzt doch entschiedener von der Gnade, von der Offenbarung selbst her[9]. Wenn das Hören des Wortes in (gegenüber HW) erweitertem Sinne verstanden werden muß als Vernehmen in Konfrontation mit dem schon vorhandenen, philosophisch artikulierbaren Selbstverständnis des Menschen (a. a. O. 93–94), so ist diese Abhängigkeit nur dann „der Würde und Autonomie der Offenbarung und Theologie nicht abträglich", wenn „die Offenbarung als *oberste Entelechie* und *Norm* . . . selber diese fremde ‚philosophische' Erkenntnis gerade *als* andere sich als *Bedingung ihrer* eigenen *Möglichkeit* voraussetzt" (a. a. O. 94; Hervorh. von mir).

In Zusammenhang damit unterscheidet Rahner von der, bei ihm bislang wenigstens systematisch im Vordergrund stehengebliebenen, „begrifflich-gegenständlichen" Offenbarung nun die „erste, ursprünglichste und allgemeine" Offenbarung, deren Thematisierung die frühere ist.

[9] Vgl. auch die doch auch im Hinblick auf Barth gemachten Äußerungen Rahners über das „übernatürliche Existential" der objektiven Rechtfertigung in STh IV, 249 ff.

Rahner kennt jetzt Offenbarung auch als „die Eröffnung eines *absoluten* Horizontes des geistigen Daseins durch die freie Tat der Selbstmitteilung Gottes" (a. a. O. 98). Damit hat die Zeichnung des Verhältnisses Theologie–Philosophie, wie in HW geschehen, doch eine beachtliche Korrektur erfahren. Der Begriff der Offenbarung hat sich erweitert[10].

In einer späten und am weitesten vorgetriebenen Rechenschaft nennt Rahner zum erstenmal, wie es scheint, *rein* theologische Gründe für die transzendentale Fragestellung in der Theologie, und zwar Barths Anliegen, wie

„Gottes Wort selbst sei und bleibe, obwohl es doch in die Verstehenshorizonte des Menschen eingetreten . . . und darum den apriorischen Strukturen der menschlichen Erkenntnis untertan ist" (STh IX, 103).

Nach Rahner läßt sich diese fundamentale Frage nur mit Hilfe transzendentalen Denkens beantworten. Die Antwort ist nur dann richtig, wenn

„Gott selbst zum konstitutiven Prinzip des Subjektes des Glaubens selber wird", wenn „Gott selbst durch seine eigene Selbstmitteilung" – die Rahner an Ort und Stelle als „ungeschaffene Gnade" interpretiert – „als inneres Prinzip den Akt des Hörens mitträgt" (ebd.; vgl. STh VIII, 45).

Von da aus gesehen bedeutet der Grundzug der göttlichen Offenbarung überhaupt „die *absolute* Radikalisierung der menschlichen Transzendentalität in Erkenntnis und Freiheit", eine Radikalisierung, die nicht in menschlichem Vermögen steht, sondern jenes Geschehen ist, in dem das absolute Woraufhin des menschlichen Geistes „sich als solches frei dem endlichen Geist zu radikaler Unmittelbarkeit und Nähe mitteilt" (STh IX, 104; vgl. 111 f.).

Durch diese konsequente und radikale Rückgründung der Offenbarung und Gnade in sich selbst, deren Folge die Einführung jenes „Offenbarung bedeutenden, gnadenhaften Existentials" ist, haben der Mensch selber als *das* Thema der Philosophie, und somit die Philosophie selbst, ihre Letztgründung im Geheimnis Gottes selbst empfangen. Rahner spricht von der „übernatürlichen Grundbefindlichkeit, in der das absolute Geheimnis im Modus der absoluten, der gebenden Nähe erfahren wird" (STh VI, 99). Diese neue Perspektive bei Rahner erscheint zusammengefaßt in dem folgenden Satz:

„Die Abgründigkeit des Menschen, die in tausend Weisen *das* Thema der Philosophie ist, ist schon der Abgrund, den Gottes Gnade *eröffnet* hat und der *in* die Abgründe *Gottes selbst* reicht, gerade dann und dort, wo der philosophierende Mensch

[10] „Diese allgemeine Offenbarung geschieht nicht unmittelbar im menschlichen Wort von der ihren Inhalt thematisierenden Gegenständlichkeit und Begrifflichkeit her, sondern durch eine Änderung des unthematischen Horizontes und der geistig-personalen Grundbefindlichkeit, welche Änderung durch die angenommene oder im Modus der Ablehnung gegebene übernatürliche Gnade notwendig gegeben ist" (STh VI, 99).

diese Tatsache seines geistigen Daseins nicht genau reflektieren, nicht Natur und Gnade im Vollzug seines geistigen Daseins unterscheiden kann" (ebd.)[11].

Daraus zieht Rahner nun aber eine zunächst sehr vorsichtig formulierte, für das Verhältnis Theologie–Philosophie jedoch höchst bedeutsame Folgerung: Die *Evidenzen* von theologisch inspirierter Philosophie sind nie nur Licht der natürlichen Vernunft! Nach Rahners Ansicht ist es ausgeschlossen, „daß die unthematische Daseinserhelltheit, aus der sie (die Philosophie) lebt und die sie nie adäquat einholt noch ersetzen kann, nur Elemente enthielte, die aus dem *naturalen* Wesen des Menschen stammten" (ebd.).

„Der *Akt* als solcher selber" – der Akt des Glaubens – „und nicht bloß seine begriffliche Gegenständlichkeit müssen etwas mit dem Geheimnis als solchem zu tun haben" (STh IX, 123). Die letzten Evidenzen solcher theologischer Philosophie entstammen somit dem Geheimnisgrund der göttlichen Selbstmitteilung, sind also erhellt von jener „transzendentalen Gnadenerfahrung", die zugleich „verifikatorischen" Charakter für alle Glaubensaussagen hat (a. a. O. 122). Daher gilt, daß alle Philosophie, die sich als ‚Bedingung der Möglichkeit', als transzendentaler ‚Vorgänger' von Offenbarungstheologie versteht, „unweigerlich in irgendeinem Umfang christlich aktuierte Philosophie" ist (STh VI, 100). Und Rahner verallgemeinert:

„In jeder Philosophie wird schon unvermeidlich, unthematisch Theologie getrieben, weil kein Mensch es in der Hand hat, auch wenn er es reflex nicht weiß, ob er von Gottes offenbarender Gnade verfolgt sein will oder nicht" (ebd.).

Geradenwegs auf der verlängerten Linie dieser Aussagen liegen spätere Äußerungen, in denen sich Rahner immer mehr der Bedeutung der geheimnisvollen, transzendentalen, absoluten Selbstvermittlung Gottes an den Menschen vergewissert. So sieht er dann schärfer die Tatsache der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes – wenigstens als Angebot an des Menschen Freiheit – „sogar schon *vor* der expliziten Begegnung mit dem kategorialen apostolisch-kirchlichen Kerygma" (STh VIII, 71). Rahner bezieht sich hier auf den im wahrsten Sinn „ursprünglichen Ort" des Glaubens, sofern von ihm Theologie unmittelbar ihren Ausgang nimmt, ein Ort, „der eben noch *vor* diesen plura-

[11] Vgl. die folgenden ähnlichen Aussagen: „Die Beziehung Gottes zur Welt, in der Gott Geheimnis ist, kann also nur darin bestehen, daß sie konstituiert ist durch Gott selbst . . ., durch eine *quasiformale* Kausalität, in der er . . . *sich selbst* (in Freiheit und bleibender Souveränität) zur Bestimmung der Kreatur macht . . . durch Selbstmitteilung, in der das Mitgeteilte formell Gott als Geheimnis selber ist" (STh IX, 119–120). Von daher ergibt sich auch das tiefste Geheimnis des Menschen und seiner Philosophie: „Von dem Geschöpf her gesehen, könnte man auch sagen: Das Geheimnis besteht darin, daß es wirklich in dem genannten radikalen Sinn „capax infiniti" ist (ebd.). In einer an Przywara gemahnenden Formulierung heißt es einmal: „Übernatürlichkeit als *letzte Form* des konkreten Menschen" (STh I 34).

len Welt- und Daseinsverständnissen ursprünglicher in der menschlichen Existenz liegt", wo der Mensch schon angerufen sei, bevor er sich in dem Pluralismus seiner Philosophien und Selbstverständnisse wiederfinde, ein Ort, wo die Theologie in einem Maße ursprünglich wird, daß sie *vor* jedem Versuch, die vielfältigen Daseinserfahrungen zu synthetisieren, diese alle und sich selbst demütig hoffend übereignet „in das unverfügbare Geheimnis Gottes" (a. a. O. 78).

Entsprechend erklärt Rahner in einem späteren Aufsatz, daß

„der ursprüngliche Akt der Weggabe des Menschen in das Geheimnis hinein der Glaube als solcher ist" (STh IX, 115).

Man dürfte sich kaum täuschen, wenn man hier bei Rahner eine Rückkehr, eine Wiederentdeckung der ‚Seelenspitze' (apex mentis) usw. sich abzeichnen sieht, zumal Rahner hier die – transzendentale – Wurzel seines „Grundkurses" erblickt[12]. In Zusammenhang mit diesem Grundkurs stellt Rahner das Begründetsein von Offenbarung und Glaube in sich selbst vollends klar, wenn er die Meinung abweist, wissenschaftliche Reflexion müsse und könne dem Glauben „Gründe" liefern. Vielmehr gehe es darum, den real und existentiell schon gegebenen „Grund" des Glaubens zu ‚wissenschaftlicher' Reflektiertheit und Ausdrücklichkeit zu erheben (vgl. STh VI, 153).

Vorläufige Zusammenfassung

In seinem Artikel „Wort Gottes" (LThK X², 1235–1238) hat Rahner noch einmal sehr klar seine korrigierte Konzeption des Verhältnisses von Theologie zu Philosophie zusammengefaßt. Er geht aus von dem Barthschen Anliegen als von der Frage, wie die Aufnahme des Wortes Gottes durch den Menschen es selbst verhindere, als angekommenes Wort zu einem bloß menschlichen Wort, zu reiner Philosophie qualitativ entleert zu werden. Ausgangspunkt für die Antwort kann nun aber weder das Wort Gottes gleichsam in einem vorinkarnatorischen ‚Reinzustand', noch das Aufnahmevermögen des Menschen im voraus zum Offenbarungsempfang sein. Vielmehr müsse „nüchtern" gesehen werden, daß der einzig mögliche Ausgangspunkt das schon angenommene, gehörte, geglaubte Wort Gottes sei, daß es uns

[12] Vgl. STh VI, 151 ff.; vgl. auch Zur Reform des Theologiestudiums QD 41 (Freiburg 1969); STh IX, 86–95. – Der „Grundkurs" läßt natürlich wieder an Rahners Versuch denken, das „Fundament" der ignatianischen Exerzitien (Nr. 23) selber noch einmal grundzulegen durch eine Besinnung auf „das Grundlegende des Verhältnisses zu Gott" (Ex.-Betr. 16). Gleichzeitig setzt Rahner jedoch voraus, „daß wir gleichsam so von hinten und vom Grund des Seins her . . . von Gott getragen und umfaßt" sind (a. a. O. 18). „Transzendental" d. h. mit der „Seelenspitze" ‚in' Gott (Fundament) reflektieren wir fundamental über dieses ‚Insein' in Gott; ja dieses ekstatische In-sein ist selbst der Ermöglichungsgrund für diese Reflexion fundamentaler Art.

also immer nur begegne als eines, das bereits von einer menschlichen Person im Akt des Glaubens erfaßt ist. So ist nach den Bedingungen der Möglichkeit dafür zu suchen, daß dieses geglaubte Wort *im* Glauben gerade *als* Wort *Gottes* erkannt und vollzogen werden kann. Nüchterne Analyse kann nun die gesuchten Bedingungen nur mit den Möglichkeitsbedingungen des Glaubens selbst – als Akt eines Subjektes – zusammensehen. So gelangt Rahner in transzendentaler „Rückgründung" (STh VIII, 52) des Geglaubten, besser: des im Glauben und durch Glauben Anwesenden, zu folgenden Feststellungen: die letzte apriorisch-subjektive Bedingung des „Wortes Gottes" wie des „Glaubens" ist die *Gnade*, die schon „im ersten Ansatz als ‚ungeschaffene' zu begreifen ist" (LThK X 1236; vgl. STh VIII, 45 u. a.):

„Indem Gott in absoluter Selbstmitteilung zum zwar freibleibenden, aber so doch inneren Konstitutiv des glaubenden Hörens wird, kann das Wort Gottes *als solches* gehört werden, ohne daß es durch die apriorische Subjektivität des Menschen depotenziert wird und ohne daß es so, weil dieser kreatürlichen Subjektivität untertan, eingefangen im kreatürlichen Horizont des endlichen Geistes, letztlich doch menschliches Wort wird" (ebd., Hervorh. von mir). Das bedeutet, daß das Wort Gottes in demjenigen transzendentalen Geisthorizont erfahren und verstanden wird, den Gott – über die ‚natürlich-,philosophische' Geisttranszendentalität und ihren ‚Vorgriff' auf das Absolute hinaus – „durch seine eigene Selbstmitteilung im Geist *schafft*". Das menschlich-philosophische Wort, das nur durch den Aspekt ‚negativer' Theologie, der Analogia entis und der Grenzerfahrung, etwas ‚über' Gott sagen könnte, – wie noch in HW –, wird überwunden und transzendiert „durch diese apriorische Subjektivität, die durch Gott selbst mitkonstituiert wird". Das Wort Gottes wird als vom Menschen *in* Gott gehört verstanden: in Gott oder, wie Rahner biblischer formuliert, „im Heiligen Geist" (LThK X, 1236)[13]. So ist die gnadenhafte Erhöhung des Menschen zu verstehen „als absoluter, von Gott in Selbstmitteilung *auf sich selbst hin* ermöglichter Vollzug der Transzendentalität des Menschen selbst" (STh VIII, 54; Hervorh. von mir). Somit ist aber das im Glauben gehörte und verstandene Wort Gottes „Unmittelbarkeit zum absoluten Geheimnis Gottes" (ebd.), weil „Gott sich in der Gnade selbst als absoluten Horizont unumgreifbarer Art (als Geheimnis) dem Menschen zuschickt" (LThK X, 1237).

[13] Wegen des „umgreifenden Prius der Offenbarung und des Glaubens" ist an diesem Punkt endgültig „die Polemik gegen die natürliche Theologie und die analogia entis überholt" (H. U. von Balthasar, „Karl Barth", a. a. O., 313). U. Browarzik (vgl. S. 106 f.) scheint hier die klare Übereinstimmung zwischen Barth und Rahner nicht so deutlich wahrzunehmen wie Balthasar (vgl. das Barth-Buch S. 82 f. mit SS. 312 ff., wo Balthasar anschließend die Entwürfe von Maréchal, de Lubac und Rahner diskutiert). Auch später betont Rahner klar, daß Gott „in dem, was wir Glaubensgnade nennen, selber die wirklichen Verstehenshorizonte schafft für das, was er als sein Wort im menschlichen Wort dem Menschen sagen will" (STh IX, 227).

§ 4. *Die heutige Aporie im Verhältnis Theologie–Philosophie*

Den späten Rahner haben seine Reflexionen über das Verhältnis von Theologie zu Philosophie nun in eine eigentümlich Aporie[14], um nicht zu sagen: Paradoxie, getrieben. Rahner bemerkt nämlich, daß dieses Verhältnis einen Entwicklungsprozeß durchgemacht hat, der den Theologen einer „gnoseologisch konkupiszenten" Situation (STh VIII, 73) konfrontiert. Einerseits ist heutzutage eine Vielfalt von Philosophien und philosophischen Ansätzen festzustellen, die vom Einzelnen weder überschaubar noch adäquat miteinander vermittelbar erscheinen. Andernseits sind mehr und mehr die Wissenschaften (Natur-, Gesellschaftswissenschaften, Psychologie) zu Dialogpartnern der Theologie geworden (vgl. z. B. STh VIII, 68 ff.; ebd. IX, 83 ff.; QD 41, 69 ff.). Das hat zur unmittelbaren Folge, daß das, „was man früher Philosophie genannt hat", im Hinblick auf sein Wesen und seine Aufgabe „angesichts der heutigen unphilosophischen Wissenschaften dunkler und bedrohter ist, als man bei uns gewöhnlich wahrhaben will" (STh IX, 85). Was ist es dann aber für eine Disziplin, zu der Theologie sich noch verhalten kann, wenn Wesen und Aufgabe der früheren Philosophie „dunkel" und in seiner Existenz „bedroht" ist? Was wird dann aber auch aus Rahners eigener Transzendentalphilosophie als direkter Wasserträgerin seiner Theologie? Rahner läßt auch einfließen, wie er seine eigene Situation empfindet:

> „Der fremde, einsame und befremdete Theologe" von heute „arbeitet von Verstehenshorizonten, Voraussetzungen her und mit einem philosophischen Instrumentar, um deren geschichtliche Bedingtheit und Partikularität er weiß, ohne sie durch dieses formale Wissen abschaffen und überwinden zu können" (ebd.).

Die Situation hat sich so zugespitzt, daß der Theologe nicht einmal mehr sicher ist, ob das Selbstverständnis des heutigen Menschen, das Rahner anfänglich – wenigstens soweit philosophisch faßbar – auf die Seinsfrage hin formalisieren und zurückführen wollte, das heute aber von einer Vielfalt heterogener Wissenschaften mitkonstituiert wird (STh VIII, 85), ob dieses Selbstverständnis überhaupt „allein durch das Wort vermittelt wird" oder vielleicht auch gleichursprünglich „einerseits im Bild und anderseits in der konkreten Tat der praktischen Vernunft" (ebd.).

Wenn nun aber dieses Selbstverständnis des Menschen zu jeder Zeit (wie es Rahners Überzeugung ist) „inneres Moment" – transzendental gesehen – von Theo-logie überhaupt ist, weil die Offenbarung es sich notwendig voraussetzt, muß dann vielleicht auch die Theo-logie selbst eine Art ‚révision de vie' anstellen, um zu merken, daß sie zu ausschließlich logisch-worthaft auf

[14] Vgl. dazu auch *K. Lehmann* in seinem Rahner-Porträt (a. a. O.) S. 163 f.

den alles umfassenden Logos tou theou bezogen war? Wie dem auch sei, hier ist zu fragen, welche Konsequenzen Rahner aus dieser aporetischen Situation zieht. Rahner nennt eine erste Konsequenz, die eigentümlich, ja bekenntnishaft klingt und etwas vom Persönlichsten der Rahnerschen Lebensarbeit durchschimmern läßt: der Theologe „muß mit dieser Situation fertig werden" (STh IX, 85). Denn trotz allem Mangel, ja der Unmöglichkeit, auf breiter wissenschaftlicher Basis und Durchreflexion heute Theologie treiben zu können, muß er doch versuchen, „etwas zu sagen, was dem Heile dient"[15].

Heißt das nun, Rahner sei der Ansicht, die ‚Karosserie' der ‚transzendentalphilosophischen Anthropologie' sei so morsch, ihr Lack so angegriffen und brüchig, daß das theologische ‚Fahrgestell' besser ohne sie in die Zukunft fährt als mit ihr? Offensichtlich nicht, im Gegenteil! Rahner hält durchaus an den Leistungen und am Leistungsvermögen der Transzendentalphilosophie fest; wir könnten aus geistesgeschichtlichen und hermeneutischen Gründen nicht hinter ihre Errungenschaften zurück (STh VIII, 56).

§ 5. *Der Lösungsansatz: „Die Subjektivität ist die Wahrheit"*

Im Hintergrund steht auch hier die bekannte Lessingsche Schwierigkeit, die Rahner bereits in „Hörer des Wortes" zu überwinden trachtete, und zwar schon dort mittels der transzendentalen ‚Wende zum Subjekt'. Freilich ist nicht recht zu erkennen, ob Rahner auf dieses Problem unmittelbar oder mittelbar (d. h. etwa durch die Lektüre von Kierkegaards ‚Abschließender Unwissenschaftlicher Nachschrift') aufmerksam gemacht wurde. Das ist in diesem Zusammenhang auch ohne Belang. Man hat behaupten wollen, die Lessingsche Schwierigkeit sei ein überholtes Problem[16]. Für Rahner jedenfalls hat dieses Problem bis heute grundsätzliche Bedeutung und rechtfertigt seine transzendentale Denkmethode[17]. Und so erklärt er bis heute, daß Theologie, wenn sie „mehr sein will als bloßer heilsgeschichtlicher Bericht" (STh IX, 96), weil für sie der Mensch mehr ist als bloß „ein Moment" in einem „Koordinatensystem" sachhafter Begriffe (STh VIII, 56), wenn er also für die Wissenschaften nicht adäquat faßbar ist – weil Existenz, daß dann sie (die Theologie) die vermeintliche Unglaubwürdigkeit von Wahrheiten, die aufgrund ihrer geschichtlichen Bedingtheit nicht adäquat objek-

[15] Geleitwort zu P. Eicher, Die anthropologische Wende (Fribourg 1970), Schluß.
[16] z. B. *de Lavalette*, in Rech. de Sc. Rel. 8 (1970) 331, Anm. 19.
[17] Vgl. z. B. den wichtigen Aufsatz „Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube" (STh VII, 64. 74).

tivierbar und verifizierbar sind, nur dadurch überwinden kann, daß sie zeigt, daß diese Wahrheiten ausschließlich für die „Subjektivität" sind, und daß sie diese in der „Subjektivität" verankert, indem sie in transzendentaler Methode dartut, daß diese „Subjektivität" auf „konkrete, durch Reflexion nicht auflösbare Geschichte" angewiesen ist, sondern *sich selbst* zu ihrem Heil (oder Unheil) fortbestimmen muß (vgl. STh IX, 111 f.).

„Die *existentielle* (d. h. den ganzen Menschen in seinem Heil betreffende) Bedeutung geschichtlicher Tatsachen kann man ohne Transzendentaltheologie überhaupt nicht verständlich machen" (STh IX, 112; Hervorh. von mir).

Gerade weil dieser Grundgedanke Rahners Denken bestimmt und treibt, hat er sich mittlerweile von der Illusion freigemacht, der Aufgabe des Theologen heute, „zu sagen, was dem Heile dient", hermeneutisch allein mittels der Transzendentalphilosophie seiner Erstlingswerke gerecht werden zu können. Sie war für ihn zweifelsohne immer nur Sprachrohr. Das Selbstverständnis der Subjektivität wird aber heute, wie er weiß, von den verschiedensten philosophischen und zumal außerphilosophischen Faktoren mitbestimmt. Die Situation wird dadurch verschärft, daß diese philosophische und wissenschaftliche Vielfalt auch die Grundlagenproblematik der Theologie selber ungeheuer mitbestimmt und die Fundamentaltheologie der herkömmlichen Methodik angesichts der Glaubensnot der Zeit und des Bedürfnisses nach Glaubensverantwortung in unlösbar scheinende Aporien gestürzt hat. Denn auch der einzelne gelehrte Theologe sieht sich heute angesichts der Unüberschaubarkeit der Problemstellungen und offenen Lösungen persönlich überfordert und – was die Aufgabe einer wissenschaftlichen Rechtfertigung seines Glaubensbewußtseins betrifft – in den Zustand eines „rudis", eines Ungebildeten, zurückversetzt (vgl. STh IX, 88).

Den einzigen Ausweg aus dieser Aporie wissenschaftlicher Glaubensverantwortung sieht Rahner in der Möglichkeit, eine „indirekte Methode" (a. a. O. 86 ff.) zu skizzieren. Diese „indirekte Methode" geht von der Gewißheit aus, daß der Glaube sich eigentlich und letztlich vor dem Wahrheitsgewissen des einzelnen Gläubigen nur aus sich selbst rechtfertigen kann. Diese Rückbesinnung bedeutet für die Theologie, daß sie ihre Funktion darin sehen muß, die „Reflexionsmomente" und zugleich die letzte *„Unreflektierbarkeit"* des *Glaubens* zu reflektieren (vgl. STh IX, 112).

Ob es nun darum geht, wie der Einzelne intellektuell redlich die glaubende Bejahung des Daseins Gottes verantworten kann, oder die Bejahung der konkreten Kirche als ‚Stiftung Christi' oder um welche wissenschaftlich offene, existentiell aber unausweichliche Streitfrage auch immer, eine sachgemäß abgewandelte „indirekte Methode" wird nach Überzeugung Rahners zu Einsichten vordringen, die der scheinbar höheren, direkt und positiv arbeitenden wissenschaftlichen Methode verschlossen und verborgen bleiben müssen (STh IX, 87).

Diese auf die existentielle Not antwortende und die in der Praxis ungelösten oder unlösbaren wissenschaftlichen Aporien umgehende „indirekte Methode" der Vergewisserung des Glaubens ist nach Rahner gleichzeitig auch „wesensbestimmend" für die Methode des ‚theologischen Grundkurses' (STh IX, 90), zu dem er selber einen bekannten Entwurf vorgelegt hat. Inhaltlich hängen diese Vorstellungen bei Rahner wesentlich mit seinen Vorschlägen zu „Kurzformeln" des christlichen Glaubens (zuletzt in STh IX, 242–256) zusammen. Diese Zusammenhänge lassen in manchem an S. Kierkegaard denken; so etwa an dessen Methode der „indirekten Mitteilung" auf dem Grunde seiner Überzeugung, daß das Christentum nicht Lehre, sondern „Existenzmitteilung" sei, weil seine Wahrheit eben nicht objektiver, sondern subjektiver Art sei.

Wenn Rahner die Überzeugung äußert,

daß die Theologie „immer das geschichtlich Konkrete in seiner Unableitbarkeit sagen soll und dabei gerade verständlich machen muß, daß dieses Konkrete der Geschichte den Menschen in seiner letzten Existenz und Subjektivität wirklich angehen kann" (STh IX, 112),

so verrät diese Äußerung ähnliche Einsichten in die Notwendigkeit eines Unternehmens, wie sie bereits Kierkegaard bei der Abfassung der ‚Philosophischen Brocken' und deren ‚Abschließender Unwissenschaftlicher Nachschrift' so brennend beschäftigte: Wie kann eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen gegründet werden? Darin kommt genau zum Ausdruck, was Kierkegaard den „Existenzwiderspruch" des Christentums nennt: daß das Christsein nicht auf eine „Lehre", auf historisches oder sonstiges Wissen und Wissenschaften gegründet werden kann (vgl. z. B. ‚Nachschrift' I, 25 f., 86 ff.), sondern eine Existenzaufgabe ist. So gilt es zunächst sich klarzumachen,

„daß ein ungeheurer Unterschied dazwischen besteht, zu wissen, *was* Christentum ist, und ein Christ zu *sein*. Bei einer Lehre ist dieser Unterschied undenkbar, weil die Lehre sich nicht zum Existieren verhält" (‚Nachschrift' II, 85 f.).

Wenn man also der Theo-logie zunächst fundamental eine hermeneutische Aufgabe zuweist,

„so muß dieses Verstehen wohl darin bestehen, zu verstehen, daß darin existiert werden soll, zu verstehen, wie schwierig es ist, darin zu existieren, welch ungeheure Existenzaufgabe diese Lehre dem Lernenden stellt" (ebd. 84; vgl. I, 248 f.).

Als geschichtlich Begegnendes muß die christliche Existenzmitteilung wohl ein provisorisches, objektiv-historisches Wissen um das ‚Wesen' des Christentums mitteilen. Aber nicht diese ‚Lehrmitteilung' – Gott ist in Jesus von Na-

zareth Mensch geworden und hat die Welt mit sich versöhnt (vgl. ebd. 85) – ist das Problem und das eigentlich Mitzuteilende (darum kann die Lehrmitteilung – ja sie muß es – sich kurz fassen), sondern der Existenzwiderspruch und die Frage, wie ich als einzelner zu dieser Wahrheit in ein Verhältnis komme: „Die Subjektivität ist die Wahrheit."

In eine ähnliche Richtung weisen die Tendenzen des späten Rahner zu Kurzformeln des Glaubens.

Diese Kurzformeln dürften „nur das enthalten, was von fundamentaler Bedeutung ist und von dem aus an sich und grundsätzlich das Ganze des Glaubens erreicht werden kann" (STh IX, 248). Schon die erste dieser 3 Kurzformeln (womit Rahner die 3 Aspekte des Existenzbezuges des sich mitteilenden trinitarischen Gottes andeuten will) macht das deutlich: „Das unumfaßbare Woraufhin der menschlichen Transzendenz, die *existentiell* und *ursprünglich*, nicht nur theoretisch oder bloß begrifflich vollzogen wird, heißt Gott . . ." (STh IX, 250).

Hier ist die ausdrückliche Absicht einer Art von „Existenzmitteilung" greifbar, indem nicht in direkter (objektiv-theoretischer), sondern in „indirekter" Methode Gott als eine Wahrheit erschlossen wird, die nur am Ende des Existenzvollzuges (als transzendentales „Woraufhin", in Rahners Sprache) in ihrer tiefsten Eigenart zugänglich wird (vgl. 250–251). Rahner fügt hinzu: „nicht *nur* theoretisch oder *bloß* begrifflich". Er bemüht sich anschließend um die Übersetzung der ‚subjektiven Wahrheit' in die ‚objektive Wahrheit' des orthodoxen Credo (und insofern um eine Art ‚objektiver Verifizierung' des „indirekt" Gesagten[18]!

EXKURS

Sinn und Herkunft des Begriffs der ‚transzendentalen Subjektivität' in Rahners Theologie

Der späte Rahner rechtfertigt die Verwendung der transzendentalen Methode in der Theologie hauptsächlich mit hermeneutischen Argumenten:

„So viel im einzelnen von Barth und seinem großen Werk bleiben wird, Bultmann hat im ganzen in der europäischen evangelischen Theologie über Barth den Sieg errungen (STh VIII, 58).

[18] Diese (wenn auch nicht adäquate) Übersetzbarkeit des Subjektiven ins Objektive ist wohl einer der Differenzpunkte des Katholiken Rahner zu Kierkegaard; weitere Differenzen ließen sich finden bei der Konzeption des Natur-Gnade-Verhältnisses, bei der Eigenart der transzendentalen Denkweise usw. (Allerdings betont Kierkegaard selbst, daß die ewige Heilswahrheit nicht in sich selbst paradox sei, sondern nur dadurch, daß sie sich zur einzelnen Existenz verhalte [„Nachschrift" I a. a. O., 196]. Rahner selbst ist diese Idee der ‚Übersetzbarkeit' geschichtlich wohl vorab von Heideggers Begriff des ‚Da-seins' vermittelt worden.)

Bultmann ist für Rahner nur Stichwort für die ‚Entmythologisierung', und Rahner geht es hier vor allem um die vulgär-praktische Auswirkung und Aktualität dieses Programms. In vielen Aufsätzen zu den Grundfragen der Theologie vom ersten bis zum letzten Band seiner „Schriften" macht sich Rahner Sorgen wegen der Vorurteilshaltung des modernen Menschen, der zahlreiche Glaubenswahrheiten ausdrücklich oder stillschweigend als ‚mythologisch' ablehne. Ersichtlich ist dieses Vorurteil nur eine moderne Spielart oder Variante der ewigen Versuchung, die christlichen Glaubenswahrheiten primär objektivistisch zu nehmen und sie damit tödlich mißzuverstehen. Denn eine Glaubenswahrheit als ‚Mythologie' zu interpretieren, ist ersichtlich nur eine modifizierte Form des Urteils, die Glaubenswahrheiten seien ‚kontingent', ‚historisch bedingt' usw., und wir kommen am Ende auf die alte Lessingsche Schwierigkeit zurück. Diesem modernen Menschen, der sein Heil fälschlich in objektiven Wahrheiten und Errungenschaften sucht, ist fürs erste die *objektive* Unabschließbarkeit seiner Existenz (= ihr „Geheimnis") klarzumachen. Hernach ist zu zeigen, daß die Vollendung der Existenz des Menschen nur *subjektiv*, durch Entgegennahme der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus erlangt werden kann; daß folglich die Wahrheiten des Christentums – wenigstens primär und wesentlich – subjektbezogen sind und selber subjekthaften Charakter haben. Daß die Vollendung, das Heil des Menschen auf subjektivem Wege erlangt wird, ist freilich objektiv unbeweisbar, und damit tritt die Wahrheit des Christentums für den Menschen unausweichlich in die Dimension des „Mystischen" (Wittgenstein) oder des objektiven „Geheimnisses". Hier trifft sich Rahner mit Kierkegaard, für den das christliche „Paradox" ebenfalls nur den objektiven Ausdruck für die Einsicht darstellt, daß vor dem Christentum die Subjektivität die Wahrheit ist. Ähnlich fordert Rahner, die wesentlichen Glaubensaussagen so zu formulieren, „daß der Mensch merken kann, wie das in ihnen Gemeinte mit seinem Selbstverständnis zusammenhängt, das sich in seiner Erfahrung bezeugt" (STh VIII, 60).

Nehmen wir hier „Selbst-verständnis" in seinem rein formalen Sinn (praecisive, ohne die im Text gemeinte Füllung des Begriffs positiv ausschließen zu wollen) und fragen wir uns, wie diese „Rück-gründung" (ebd. 52) der Glaubenswahrheiten im philosophischen Subjekt, warum ihre wesenhafte Beziehung auf das Subjekt und des Subjekts auf sie, überhaupt möglich ist. Rahner deutet es in einem Exkurs in das Gnade-Natur-Verhältnis nur an: die ‚Natur' – subjektiv, nämlich transzendental und personal-geistig verstanden – sei ein „inneres, konstitutives, notwendiges Moment" am Ereignis und am Vorgang der Zuwendung der Gnade (vgl. ebd. 60). In anderem Zusammenhang reflektiert Rahner deutlicher und schärfer:

„Die Erkenntnis des erkennenden Subjekts von sich selbst ist immer auch eine Erkenntnis metaphysischer (in einem objektiven Sinn transzendentaler) Strukturen des Gegenstandes selbst" (STh IX, 99).

„Es muß nüchtern gesehen werden, daß es kein Wort Gottes gibt, das nicht schon als im Glauben gehörtes auftritt, d. h., alle jene erkenntnistheoretischen Probleme impliziert, die darin bestehen, daß das An-sich einer erkannten Wirklichkeit in einem subjektiven Akt gegeben sein muß und also die Subjektivität des Erkennenden so anzusetzen ist, daß sie der Eigenart ihres ‚Gegenstandes' die Möglichkeit ihres Sichzeigens eröffnet" (LThK X, 1236).

Nach Rahners Überzeugung schafft Gott selbst durch seine Selbstmitteilung im menschlichen Geiste die subjektive Bedingung, die den objektiv-gegenständlichen Aspekten seiner Selbstmitteilung oder Offenbarung „die Möglichkeit ihres Sich-

zeigens eröffnet" (vgl. ebd. 1237). Dem liegt aber die Überzeugung zugrunde, daß Gottes offenbarende Selbstmitteilung an den Menschen grundlegend ein personales und primär wortloses Geschehen im Raum der *transzendentalen* Subjektivität ist, ein Geschehen, zu dem das Wort die zwar unentbehrliche, aber nicht primär tragende Komponente bildet.

Hier liegt, philosophisch gesehen, eine Beziehung zu Kant, aber auf dem Umweg über Fichte. Mag vor allem Fichtes frühe Philosophie im Endeffekt doch nicht über eine philosophische Spekulation hinauskommen, so ist es doch wohl sein Verdienst, die totale Zertrennung von Ethik und Spekulation als unmöglich erwiesen zu haben. Er entdeckt wieder das *Absolute* als die dynamisierende Wurzel von reiner und von praktischer Vernunft. Für den frühen Fichte ist die Vernunft in der Wurzel „bloß praktisch", und in einem unendlichen Streben, worin sie die „Forderung", unendlich zu sein, d. h. ihre absolute Identität mit sich zu verwirklichen sucht (darin aber zugleich ihre Endlichkeit enthüllt), entläßt sie die theoretische Vernunft aus sich. Das Absolute kann daher für Fichte nie im Raum der theoretischen Vernunft (im „Sein") gesucht werden; umgekehrt kann sich das Ich als zutiefst praktisches nie primär unter der theoretischen Vernunft vollenden.

Bei Maréchal–Rahner erscheint die absolute „Selbst-Setzung des Ich" bei Fichte differenziert in das ‚Ich-an-sich' (unerkennbar, unendlich anstrebbar) und in die unbedingte geistige Dynamik des endlichen Ich. Die Erkenntnis erhält somit a priori nur die idealistische Funktion, das strebende Ich zu sich selbst (zu seinem Streben!) zu vermitteln. Dieses ‚Ich-an-sich' wird zu Gott theologisiert, was bedeutet, daß es (theologisch) umschlägt zum ‚Ich-*für-mich*'. Dieses ‚Für-mich-werden' des (an-sich unerkennbaren, also Geheimnis bleibenden) ‚Ich' kann idealistisch nur transzendental, d. h. als *Dynamisierung* (= Gnade) des subjektiven Strebens vom Absoluten her verstanden werden; es bzw. sie muß in der ‚Wirklichkeit' aber subjektiv vollzogen, d. h. geglaubt werden. – Wie man sieht, geschieht bei Rahner die begriffliche Fassung dessen, was er als Theologe denkt, konsequent in der Spur des einmal gewählten philosophischen Ansatzes. Was ein ‚übernatürliches Existential' usw. ist, muß begrifflich primär von daher ausgelegt werden. –

§ 6. Die „Unwissenschaftlichkeit" der Theologie als „reductio in mysterium"

Eine gewisse Vergleichbarkeit des Anliegens von Kierkegaard und Rahner könnte sich auch auf die Überzeugung erstrecken, daß es eine vorbegriffliche Ursprünglichkeit des Glaubensaktes gebe, einen – objektiv – unwissenschaftlichen oder, genauer, vorwissenschaftlichen Charakter der Glaubensverantwortung (vgl. ‚Nachschrift' I, 194 ff.). In die Nähe Kierkegaards rückt Rahner sachlich seine Überzeugung von der objektiven „Unwissenschaftlichkeit" der Fundamental-Theologie, soweit sie Glaubensverantwortung sein will und muß[19]. „Die ‚Unwissenschaftlichkeit' . . . liegt im Gegenstand", also in Gott

[19] z. B. QD 41 (Freiburg 1969) 73 f.; STh IX, 87; Geleitwort zu P. Eicher, „Die anthropologische Wende" (a. a. O.) S. XIII

und dem existierenden Verhältnis zu ihm, „nicht im Subjekt und seiner Methode" (QD 41, 73 f.). Ähnlich spricht Rahner anderswo von der Differenz zwischen „vorwissenschaftlichem" Daseinsvollzug und metaphysischer wissenschaftlicher Reflexion (vgl. STh VII, 65).

Kierkegaards Adjektiv „unwissenschaftlich" war bekanntlich ironisch gemeint und sollte die völlige Andersartigkeit der ‚Glaubenswissenschaft' bezeichnen. So wäre auch Rahners Intention verfehlt, wollte man glauben, ihm sei daran gelegen, seine subjekt-orientierte transzendentale Methode als in sich unwissenschaftlich abzuqualifizieren (vgl. QD 41, 72).

Rahners Bemühen um das transzendentale Glaubenssubjekt trifft sich also in gewisser Weise mit Kierkegaards Bemühen, die Subjektivität und ihre Wahrheit radikal abzugrenzen.

Doch – über Kierkegaard hinaus – kommen wir hier nicht von ungefähr auf die allerersten Ursprünge von Rahners Denkbemühungen zurück. Die heutige, von ihm so genannte „gnoseologisch konkupiszente" Situation hat zwar nicht Rahners transzendentale Denkmethode zunichte gemacht (im Gegenteil), jedoch seine positiven philosophischen Ansätze – bei all ihrer bleibenden Bedeutsamkeit – relativiert und *im Letzten* unwichtig gemacht. Rahner folgert daraus, daß der Theologie nicht mehr eine bestimmte Philosophie vorausgehen könne[20], sondern eigentlich nur noch „Philosophieren" – verbal verstanden – unter einem quasi „unwissenschaftlichen" Begriff von Philosophie. Philosophie vor Theologie meint beim späten Rahner nur noch allgemein „denken" im Sinne von denkerischer Bemühung um „das konkrete Ganze des einen menschlichen Selbstvollzugs eines Christen" (QD 41, 78) – also transzendentales Denken. Entsprechend bedeutet Theologie im Grunde nur die systematische Beziehung des Glaubensaktes und Glaubensinhaltes auf das *existenzielle* Selbstverständnis, sowie die Vergewisserung vom existierenden (Glaubens-)Vollzug her (vgl. ebd., sowie STh VIII, 67).

Das impliziert u. a. den Fortfall oder die relative Überwindung der bisherigen philosophischen Medien Rahners:

„Ich setze eine ‚Unwissenschaftlichkeit' für mich hier als gegeben voraus, die in der Sache selber liegt, d. h., dieser bestimmte Weg von Wissenschaftlichkeit, der grundsätzlich den Durchgang durch sämtliche theologische Disziplinen mit je ihrer Problematik und Methode impliziert, ist konkret für mich unmöglich . . . Ich weiß als Christ, daß ich für die intellektuelle Reflexion der Berechtigung meiner christlichen Situation diesen Weg auch nicht durchlaufen muß, und ich reflektiere jetzt mit

[20] Für die aristotelisch-thomistische Philosophie hatte Rahner diesen Gedanken schon früher geäußert und ausführlich erörtert: vgl. seinen „Einführenden Essay" zu J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik (München 1962) 9–20. Der Gedanke selbst lag aber bereits „Geist in Welt" zugrunde.

aller Akribie und streng wissenschaftlich ausgerichteter Methodik auf jenen Weg einer Glaubensbegründung und natürlich auch inhaltlichen Vermittlung dieses Glaubens, der mir diesen anderen Weg durch diese bisherigen theologischen und profanen Wissenschaften mit Recht erspart – wenigstens vorläufig am Anfang des Studiums und in dem Großteil der theologischen Problematik für immer" (QD 41, 74; ähnlich STh VII, 57–64).

Ganz entsprechend setzt Rahner voraus und hebt er ab auf die „einsehbare existentiale Differenz . . . zwischen dem in der Tat des Lebens Implizierten und dem wissenschaftlich Reflektierten" (STh VII, 60, 61 u. a.).

Was geschieht hier? Hier ereignet sich nichts anderes als ein Durchbruch im Sinne eines ‚Vorgriffs' auf das Absolute des Glaubens als auf das einzig Notwendige. Dieser ‚Vorgriff' kommt einer ‚reductio in mysterium' gleich. Die Einsicht in das Unvermögen, das unüberschaubar breite Spektrum von Fragestellungen und Ansätzen in profaner wie theologischer Wissenschaft als Einzelner zu durchlaufen; die Erkenntnis der Unmöglichkeit, den persönlichen Glauben wissenschaftlich aufzuarbeiten und objektiv zu ‚bewahrheiten', erreicht die ursprüngliche Einsicht von der Unvollendbarkeit der reditio ‚completa' des Geistes in sich selbst, eben weil er im Selbstvollzug (in Erkennen und Wollen) sich je immer schon voraus ist und sich in das absolute Geheimnis hinein übersteigt und entzieht. Auf diese „Ekstase" des Geistes in sein Geheimnis – die „Nacht der Sinne und des Geistes" – stößt der späte Rahner wieder, indem er nach Zurücklassen des ‚Kontingenten' (seiner Philosophie) sich selber gleichsam ‚transzendiert' und in einer Art von letzter Radikalisierung transzendentalen Denkens den ekstatischen Selbst- und Ur-Vollzug des Geistes – für den er sich in seiner vorphilosophischen, mystisch-spirituell orientierten Frühzeit bereits interessiert hatte – nun erneut mit der „unendlichen Leidenschaft des interessierten Subjekts" bedenkt.

Für Rahner wird hier das Transzendentale des Menschen sozusagen im ‚Reinzustand' zugänglich[21]; entsprechend redet er in späten Schriften meist abkürzend von der „Transzendentalität" des Menschen. Dieses Letzte macht er namhaft in der Grundaufgabe von Theologie überhaupt, zumal heute und morgen: sie muß sich verstehen

[21] Schon seit einigen Jahren visiert Rahner dieses letzte Transzendentale des Menschen an. So kann er die vorbegriffliche, vorreflektierte „Erfahrung der Sinnhelle des Daseins und der Eingeborgenheit in das Geheimnis Gottes" eine bzw. die ihrer Art nach „mystische", ja sogar „transzendental-mystische" Glaubenserfahrung nennen (STh VII, 63). Gegenüber der epochalen Unmöglichkeit adäquater, reflexiver Aufarbeitung des Glaubens durch das Wahrheitsgewissen spricht er vom Mut, „uns dieser vorgegebener Synthese von transzendental-mystischer Glaubenserfahrung und christlich materialer Glaubensinhaltlichkeit als faktischer anzuvertrauen und im Glauben selbst sie als absolute zu vollziehen" (ebd.).

„als jene *Tat* des Menschen, in der er auch auf der Ebene der Reflexion die Vielfalt seiner Wirklichkeiten, seiner Erfahrungen und Begriffe zurücktreibt in das *unsagbare, finstere Geheimnis,* das *wir Gott* nennen" (STh IX, 114; Hervorh. von mir).

So bringt die Theologie, die für Rahner immer mehr zu einer transzendentalen Mystagogie wird, sein ursprüngliches spirituelles Anliegen wieder ans Licht: die mystische Gotteserkenntnis „in vertice", im „apex mentis", verhüllt („in caligine") durch die „Nacht der Sinne und des Geistes". „Die Seligkeit des Geistes" besteht so darin, daß dieser „das Geheimnis ek-statisch unmittelbar besitzt, um es selbstvergessen als das einzig wahre Licht und Leben zu lieben. Das ist der eigentliche Inhalt des Christentums" (STh VII, 69).

ZWEITES KAPITEL

Das Geheimnis des Menschen als „übernatürliches Existential"

§ 1. Der Ansatz der kritisch-systematischen Überlegungen Rahners

Mit der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie, besonders im Anschluß an Kap. 4 „De fide et ratione", Sess. III des Vaticanum I, dessen genaue systematische Interpretation in schwerwiegende Aporien hineinführt, setzen Rahners Überlegungen ein. Mit der bloßen Feststellung der Wesensverschiedenheit (etwa bedingt durch den begnadeten freien Willen) einerseits und des Beziehungsreichtums von Glauben und Denken anderseits könne man sich nicht beruhigen. Der Theologe nicht, der weiß, daß alles von dem selben einen Gott ausgeht; der Philosoph nicht, der einsieht, daß metaphysisch vor dem Vielen das Eine liegt: beide müssen nach dem ursprünglichen Einheitsgrund der beziehungsreichen Verschiedenheit von Glauben und Denken fragen. Das Vaticanum führt zwar ontisch alles auf den geheimnisvollen Gott als Urheber zurück, aber damit allein ist die subjektiv-existentielle Seite der Problematik noch nicht gelöst. Bedarf es dieser subjektbezogenen Fragestellung denn? Nun, anders wäre eine echte *Beziehung* zwischen Glauben und Denken überhaupt nicht denkbar, wenn das Denken zu Gottes Geheimnis (nach der Lehre des Vaticanums) immerhin aufgrund von „Analogie" Zugang haben soll – und genau diese „Analogie" ist ja der Inhalt der gemeinten Beziehung von Denken und Glauben. Daraus folgt für Rahner, daß der in ‚transzendentalem' Sinne subjektive Einheits- und Möglichkeitsgrund darin liegen muß, daß das Denken, ja Geist überhaupt ins Geheimnis Gottes hinein münden muß, daß es von Natur aus im Abgrund

des Gott-Mysteriums gründen muß. Wenn nun aber – so folgert Rahner weiter – die geheimnisvolle Entzogenheit Gottes für den erkennenden Geist in seiner absoluten Freiheit begründet ist (so daß die gnadenhafte Selbstoffenbarung Gottes ‚von unten' unerzwingbar ist), so muß – und hier stößt Rahner zu dem transzendentalen Grund der „Analogie" vor – die natürliche Erkenntnis des Menschen, soll sie zu den Glaubensgeheimnissen „analogen" Zugang haben, sich selber Geheimnis werden; muß am Ende oder Gipfel, an der „Spitze" ihrer selbst Freiheit vor dem absoluten Geheimnis Gottes werden, sich vor Gott als Freiheit ihrem eigenen kontingenten Sein gegenüber *erkennen*. Denn das ist ja das Ergebnis von Rahners Religionsphilosophie „Hörer des Wortes": daß die natürliche Erkenntnis, sich vor dem mysterium imperscrutabile wissend, sich selbst als *frei* erkennt, weil durch ihr kontingentes und doch unaufhebbares Sein geheimnisvoll *angerufen* durch den absolut Freien. Der Mensch als der im Urgrund seiner selbst, im „apex mentis" vom Geheimnis Angerufene –, darum „Hörer des Wortes" –, so lautet für Rahner das *Existential* im ursprünglichsten Sinne. Damit sind wir aber auf dem Weg zum subjektiven (oder transzendentalen) Einheitsgrund. Denn wenn menschliche Erkenntnis wesenhaft vor dem mysterium imperscrutabile Gottes steht, so ist ja – weiter nach den Analysen von „Hörer des Wortes" – geradezu „im Gegenstand der Erkenntnis" – nämlich in Gottes mysterium imperscrutabile als letztem ‚Gegenstand', besser: „Woraufhin" der Erkenntnis – „im allerersten Ansatz etwas gegeben . . ., was die Erkenntnis zwingt, Liebe zu werden oder an ihrem eigenen Wesen zu scheitern" (STh IV, 61). Rahner erinnert hier stichwortartig an „Hörer des Wortes"; für die nähere Rechtfertigung dieses Gedankengangs muß auf das entsprechende Kapitel in jenem Werk verwiesen werden. An der angegebenen Stelle jedenfalls macht Rahner deutlich, daß das natürliche Erkenntnisvermögen letzten Endes „mehr ist als es selbst", insofern es sich vor Gott verwandelt in das freie Vermögen, auf das Unterwerfen des Anderen unter sein richtendes und verfügendes Urteil zu verzichten, um sich einfach ergreifen zu lassen vom Geheimnis, sich ihm in „liebender Ekstase" hinzugeben (vgl. a. a. O. 60). Vor dem Geheimnis wird so „die Liebe zur Vollendung der Erkenntnis selbst" (a. a. O. 61). Denn die „Unbegreiflichkeit des Geheimnisses . . . ist es doch, die die Erkenntnis zwingt, entweder mehr als sie selbst zu sein oder zu verzweifeln" (a. a. O. 60).

Diese Formulierung erinnert nicht zufällig an Kierkegaard, sie erinnert aber auch – gleichsam vom existential-onto-logischen Urgrund her – an die ignatianischen Exerzitien. Wenn die Erkenntnis, die – frei geworden – unentrinnbar und unausweichlich sich entscheiden muß, statt zu verzweifeln sich ergreifen läßt vom Geheimnis (= von seiner Gnade) und so, existentiell

ergriffen, „mehr" wird als sie selbst (= das ignatianische „je mehr" der Exerzitien) und sich in die Ekstase der Liebe hinein vollendet, dann entspringt eben dieser Ekstase auch notwendig wieder die von der Liebe erleuchtete Erkenntnis (vgl. HW 124) des Glaubens, denn der Glaubende ist ja „wahrhaft eingeweiht in die Geheimnisse Gottes" (Scheeben). Hier wird der tiefere Grund jener „Analogie" von Glaube und Erkenntnis (Denken), ihrer Verschiedenheit in der Beziehung und ihrer Beziehung in der Verschiedenheit, im gläubigen Subjekt transzendental aufgewiesen (reduktiv-deduktiv), indem sie zugleich auch in die Einheit des geistigen Subjekts zurückgeführt wird. Eben dieses für Rahner zentrale Anliegen muß aber nun noch näher bedacht werden, denn: „Mitteilung des Geheimnisses kann nur in Gnade geschehen, Mysterium fordert als Bedingung der Möglichkeit seines Hörens ein gnadenhaft vergöttlichtes Subjekt" (STh IV, 64).

Diese Aussage bedarf eingehender Interpretation, um verständlich zu werden, denn sie erweitert die Idee des ursprünglichen Existentials des Menschen.

§ 2. Zur Problematik des Geheimnisbegriffs in Vaticanum I

Was nun folgt, könnte man mit Fug und Recht – Rahner hat es selbst getan in seinem 1957/58 in Innsbruck gehaltenen Seminar über das Geheimnis, wovon eine in nur wenigen Exemplaren verbreitete Nachschrift existiert – als vertiefende Auslegung einer Unklarheit oder offenen Frage der dogmatischen Konstitution „‚Dei Filius' de fide catholica" aus Vaticanum I bezeichnen. Der Konzilstext redet nämlich von einem „duplex ordo cognitionis", und zwar nicht nur bezüglich der objektiven Wahrheiten (objektiv erscheinen da die Offenbarungswahrheiten als mysteria), sondern auch in bezug auf den subjektiven Ursprung (principium) der Erkenntnis: „principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus" (DS 3015).

Diese Aussage wirft das schwerwiegende Problem auf, wie denn eine solche Verschiedenheit („duplex ordo") schon im Ursprung („principium") bestehen kann, da doch bei aller Duplizität das erkennende Subjekt (also der tiefste Ursprung selbst) dasselbe bleibt („cognoscimus")? Man sieht leicht, wie zur Beantwortung dieser Frage eine transzendentaltheologische Fragestellung nötig wird. Für seinen Lösungsansatz geht Rahner von der metaphysischen Überzeugung aus, daß das Eine dem Pluralen logisch und ontologisch vorausgeht und dieses bedingt, und wendet dieses Prinzip transzendental auf den menschlichen Geist an, dessen Pluralität von Vermögen auf eine letzte Einheit zurückführbar und so von daher ableitbar sein muß (vgl. STh IV, 61).

Im vorigen Abschnitt haben wir gesehen, wie Rahner den „analogen" Zugang, den laut Vaticanum I die Vernunft zu den Geheimnissen des Glaubens hat, transzendental zu begründen versucht durch die reduktive Freilegung der Selbsttranszendenz des endlichen Geistes – an seiner „Spitze" – ins Geheimnis. Es ist dies zugleich der ‚Ort' der Initiation des Geistes ins Mystische, der Vollendung seiner Erkenntnis in der Ekstase (vgl. Teil I Kap. 2, § 4). Freilich ist diese transzendentale Reduktion unvollständig, bevor in sie nicht eine ausdrückliche Unterscheidung eingeführt wird. Die naturhafte Selbsttranszendenz des Geistes ins Geheimnis als (behauptete) ‚potentia oboedientialis' für die Selbstoffenbarung des göttlichen Ur-Geheimnisses an diesen Geist ist ja so lange nicht eigentlich theo-logisch fundiert, als nicht Gott selbst als Garant dieser Analogiebeziehung wirksam werden und den unumgreifbar offenen, den Glauben selbst grund-legenden ‚Schlußstein' des ‚Systems' bilden kann. Wenn Gott nicht selbst die Analogie herstellt, müssen Glauben und Denken in eine letzte Disparatheit auseinanderfallen. Darum betont ja das erwähnte Konzil nachdrücklich, daß deswegen kein Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft bestehen könne, „cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit" (DS 3017).

Freilich spricht, wie wir gesehen haben, das Konzil zuvor von einem „duplex ordo cognitionis principio quidem ... obiecto autem", und so scheint transzendental, im erkennenden Subjekt eine solche von Gott garantierte Einheit nicht vorzuliegen. Der einzige Ausweg scheint für transzendentales Denken darin zu liegen, daß der offenbarende Gott sich als jenes – auch in der Offenbarung bleibende – Geheimnis kundmacht, worin der Mensch als Geist in seiner einen Wurzel schon immer ‚ekstatisch' verwiesen ist. In dieser Richtung ist der Sinn des „übernatürlichen Existentials" zu suchen, das Rahner in die Diskussion eingebracht hat. Wenn wir hier zwei Aussagen Rahners über das Mensch-Geheimnis einander gegenüberstellen, wird der Zusammenhang klarer:

„Die Verwiesenheit auf das Geheimnis, die der Mensch ist", macht alle geschichtlichen Dimensionen seiner subjekthaften Existenz zu der rein menschlich unbeantwortbaren Frage, „wie sich das Geheimnis, in dem sich Gott anwesend setzt und verbirgt, frei und endgültig sich zum Menschen verhalten wolle" (Art. Mensch: SM III, 411–412).

Der Mensch (ist) „das Subjekt der absoluten Nähe des Geheimnisses, aber so gerade eben das Wesen des Geheimnisses (...), weil Gnade und visio das absolute Geheimnis nicht aufheben, sondern in der Unvermitteltheit Gottes als gerade des Unbegreiflichen das Geheimnis Gottes zu seiner radikalsten Gegebenheit kommt" (STh IV, 83 f.).

Hier wird deutlich, daß die Reflexion auf den Menschen als „der rein

menschlich unbeantwortbaren Frage" an das Geheimnis und dann das Wissen um dessen „absolute Nähe" im Subjekt ein ‚missing link' oder eine ‚Zwischenbestimmung' fordert.

§ 3. Die Kontroverse um die Deutung des „desiderium naturale"

Karl Rahner hat den Begriff des „übernatürlichen Existentials" zu einem historischen Zeitpunkt der Kontroverse um das Verhältnis von Natur und Gnade in die Debatte geworfen. Dieser Hintergrund kann uns hier nur insoweit interessieren, als durch ihn ein neuer Aspekt, ja eine Vertiefung der Konzeption des Menschen als Geheimnis im Denken Rahners hervortritt. Das Wesentliche der Diskussion um Natur und Gnade, sowie ihr neuester Stand kann bequem anderswo nachgelesen werden[22].

Wieso kann das Geheimnis des Menschen im Denken Rahners vom Begriff des übernatürlichen Existentials her eine Vertiefung erfahren? Der Grund ist zunächst ein äußerlicher, historischer. Man kann beobachten, daß Rahner sich in jenem Augenblick angeregt fühlte, in den strittigen Fragen um das Verhältnis Natur-Gnade Stellung zu beziehen, als diese Fragen aufgerührt wurden durch den Versuch einer Neudeutung des seit Thomas von Aquin den Theologen geläufigen ‚desiderium naturale in visionem beatificam', sowie durch die Reaktion des kirchlichen Lehramtes auf diesen Versuch. Es scheint so, als habe Rahners anfangs gemeint, die theologische Frage, wie sich der transzendentale Geistesdynamismus aus der Philosophie Maréchals zum sog. „natürlichen Begehren" nach der beseligenden Gottesschau verhalte, auf sich beruhen lassen zu können. Nun kam einerseits von H. de Lubac der Anstoß zu einer neuen, unkomplizierten Deutung (und damit Erledigung einer offengebliebenen theologischen Frage) des desiderium naturale ‚von oben' her, wobei dieses desiderium von vornherein mit der Strebedynamik des menschlichen Geistes gleichgesetzt wurde, und erfolgte anderseits die negative Grenzziehung des

[22] Vgl. außer den dogmatischen Lehr- und Handbüchern die Stichwortartikel „Bajanismus", „Bajus", „Gnade", „Gnadenstreit", „Gnadensysteme", „gratia supponit naturam", „Jansenismus", „Natur", „Natur und Gnade" u. a. im LThK (2. Aufl.)

Außerdem sei besonders verwiesen – als für unseren Zusammenhang aufschlußreich (ohne daß wir hier näher darauf eingehen könnten) – auf *J. Alfaro*, Art. Natur und Gnade, in: LThK² VII, 831; auf den Disput zwischen *H. U. von Balthasar* und *E. Gutwenger* über den Begriff der Natur in der Theologie, in: ZkTh 75 (1953) 452–464 (vgl. ebd. 82–97); auf den Aufsatz von *J. Ratzinger*, Gratia supponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms, in: Ratzinger-Fries, Einsicht und Glaube (Festschrift für G. Söhngen) (Freiburg 1962) 135–149; sowie schließlich auf den Beitrag von *G. Muschalek*, Schöpfung und Bund als Natur-Gnade-Problem, in: MySal II (Einsiedeln–Zürich–Köln 1967) 546–554.

Lehramtes („Humani Generis") in der Richtung, man dürfe nicht behaupten, Gott habe keine geistigen Geschöpfe ohne Hinordnung auf die seligmachende Schau schaffen *können*. Diese einander scheinbar entgegengesetzten Impulse riefen in Rahner das Bedürfnis wach, die unerledigten theologischen Implikationen seiner philosophischen Position endlich zu klären, wobei aber durch Aktion und Reaktion von anderer Seite der gangbare Weg von vornherein eingeschränkt zu sein schien.

Jedenfalls ist hinlänglich deutlich, daß Rahners eigene Stellungnahme Maréchals Interpretation des thomanischen ‚desiderium naturale' voraussetzt (vgl. STh IV, 214, sowie HW 103), daß es aber in letzter Instanz um ein genaueres Verständnis der ‚mystischen Ekstase' des Geistes ging, die zu jener Urintuition des spirituell bewegten Rahner gehört, die als geheime Entelechie der gesamten Denkbemühungen Rahners in den späten Schriften wieder unverhüllter zum Vorschein kommt. Dieser Sachverhalt läßt sich aber auch in diesem Zusammenhang sehr gut aufweisen.

3.1. Die Deutung de Lubacs

H. de Lubac[23] hat – ausgehend von dem thomanischen Begriff des desiderium naturale – versucht, Natur und Gnade zu einer realen Einheit zusammenzuschauen. Der Mensch ist nach ihm angemessen nur ‚von oben', von Gott und seinen Plänen her verstehbar. In seiner Geistnatur ist der Mensch ein natürliches Verlangen nach der beseligenden Anschauung Gottes, weil Gott ihn so, als dieses Verlangen, geschaffen hat. So gesehen fordert oder verlangt die Natur des Menschen nach Gottes Gnade, aber nur weil Gott selbst sie ursprünglich und von Anfang an dazu berufen hat. Gott selbst hat in den Menschen dieses Verlangen hineingelegt, und so kann die Frage, ob die Ungeschuldetheit der Gnade vereinbar sei mit einem Anspruch ‚von unten', so gestellt gegenstandslos erscheinen. In de Lubacs Konzeption erscheint angesichts der gottgewollten Hinordnung der Natur auf Gnade – „L'esprit est donc désir de Dieu" (a. a. O. 483) – jede Trennung beider Größen wie eine überflüssige Zutat – so hat J. Ratzinger einmal de Lubacs Erstansatz zusammengefaßt.

Für de Lubac ist das jedoch Feststellung eines tatsächlichen, nicht eines grundsätzlichen Sachverhalts. Es ist mittlerweile offensichtlich geworden, daß die Reaktion aus Rom das eigentliche Anliegen de Lubacs damals verfehlt hat. Dieser selbst hat knapp zwanzig Jahre später unter dem Leitmotiv aus Augustinus' Confessiones „fecisti nos ad Te, Deus, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te", seinen Standpunkt noch einmal bekräftigt und ausführlich verteidigt[24].

[23] Vgl. sein bekanntes Werk: Surnaturel. Etudes historiques (Paris 1946).

[24] Le mystère du Surnaturel (Paris 1965) 17, vgl. 93. Daß Teilhard de Chardins intuitives Genie ihn dazu führte, Natur und Gnade zu einer evolutiven und doch ursprünglichen Einheit zusammenzuschauen, wird von de Lubac grundsätzlich begrüßt und wie sein eigener Standpunkt verteidigt. Vgl. La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin (Paris 1962) bes. 181 f.

So hebt er dort noch einmal ausdrücklich hervor, daß sich für ihn die Frage nach der Ungeschuldetheit (gratuité) der Gnade nur auf dem Boden der tatsächlichen konkreten Natur des Menschen stellt:

„Denn die Berufung Gottes ist konstitutiv. Meine Zielbestimmung, deren Ausdruck dieses desiderium ist, ist in mein Sein selbst eingeschrieben, so wie es von Gott in diese Welt gesetzt worden ist. Und durch den Willen Gottes habe ich heute kein anderes reales Ziel . . . als ‚Gott zu schauen'."[25]

Nur innerhalb dieser konkreten Beschaffenheit und Berufung des Menschen kann nach de Lubac sinnvoll gefragt werden, wie diese zugleich auch als ungeschuldet zu begreifen sei. Denn:

„Es existiert ein einziges Ziel, das durch sein Dasein selbst bewirkt, daß ich in mir, bewußt oder unbewußt, ein ‚natürliches Verlangen' nach ihm trage" (a. a. O. 82).

Denn dieses desiderium naturale, wie de Lubac unter Verweis auf Augustinus, Thomas von Aquin, Karl Rahner u. a. betont, ist nicht ein Streben ‚an' der Natur, sondern ist das Erfüllungsstreben der Natur selbst. Daher hat die Frage nach der Ungeschuldetheit der Gnade innerhalb der faktisch bestehenden Ordnung mit jener Position, die von der Enzyklika und einer Reihe von Theologen der Richtung Cajetan–Suarez verteidigt wird, keine echte Gemeinsamkeit noch Vergleichbarkeit. De Lubac sieht andererseits die Freiheit des schenkenden Gottes auch nicht gewahrt durch jene Auffassung (Palmieri, Brisbois), die meint, das desiderium naturale der ‚erhobenen' und ‚berufenen' Menschennatur „fordere" die Gottesschau[26].

Denn, wie de Lubac betont, „ist es der freie Wille des schenkenden Gottes, der das desiderium in dem erweckt, den er will"; und de Lubac legt sich hier fest: „Dieser Punkt ist keine Streitfrage" (op. cit., 257). Es ist ja allein Gottes Offenbarung, die uns Existenz und Wesen dieses desiderium erkennen läßt (a.a.O. 259, 267, 269, 270). De Lubac begründet seine Auffassung – und hier wird die Vergleichsebene mit Rahner ansichtig –, indem er die unvergleichliche Eigenart der menschlichen Geistnatur hervorhebt, wie sie schon in der ältesten Tradition erkannt wurde. Die sogenannte Natur des Menschen enthüllt sich ja zutiefst in seiner Geistigkeit, insofern der Mensch in ihr gleichsam auseinander- und sich gegenübertritt, um so sich selbst zu denken. Eben dies macht den Menschen zum Geist und macht, daß er gegenüber untergeistigen Naturen durch einen sogenannten „appetitus superior" ausgezeichnet ist. Dieser meint das strebende Zusichkommen als Wesenszug des Geistes. In der Tradition heißt diese Superiorität, heißt dieses dynamisch unabgeschlossene Sichselbst-gegenüber-sein „apex mentis", „centrum ipsius animae" u. ä. Hier weiß de Lubac sich einig auch mit der Geistmetaphysik Rahners (vgl. a.a.O. 136–142), sowie mit Blondel (ebd. 143). An diesem Punkt nimmt de Lubac nun zur Kennzeichnung seines Standpunktes die theologischen Erkenntnisse insbesondere von Thomas und Bonaventura zu Hilfe. In der Tradition gilt der menschliche Geist kraft seiner Eigenart als „Bild" Gottes, und eben dieser ‚apex mentis', dieses Seelenzentrum ist jenes Innerste, „woher die geistigen Vermögen entspringen, ein Streben zum Sein im Ganzen und zu Gott, zu dessen Schau (so sehr es natürlicherweise darnach auslangt) es seinen eigenen natürlichen Kräften nach unmöglich selbst gelangen kann" (a.a.O. 142). Damit ist für de Lubac auch der herkömmlicherweise an der untergeistigen Welt abgelesene Naturbegriff als für den Menschen unzutreffend entlarvt: denn

[25] Le mystère du Surnaturel, 81 (hier von mir übersetzt).

[26] Zum Ganzen vgl. das Kapitel „Pour une gratuité réelle", ebd. 79–103.

nur dort kann in aller Strenge gelten, daß das letzte Ziel einer Natur ihr konnatural, ihr proportioniert sein und somit derselben Ordnung angehören müsse (vgl. a. a. O. 145). Dagegen betont de Lubac mit der mittelalterlichen Theologie, daß der menschliche Geist, indem er unmittelbar von Gott geschaffen, auch unmittelbar von ihm zur Seligkeit bestimmt sei – natürlich eine Folgerung aus einer Glaubenserkenntnis (s. o.). So ist es nur konsequent, wenn de Lubac sich der gemeinsamen Auffassung von Thomas, Bonaventura und Duns Scotus anschließt, die von Bellarmin bündig so zusammengefaßt wird: „visio Dei, naturalis quoad appetitum, non autem quoad assecutionem" (a.a.O. 152). Das Ziel wird *erreicht* nur durch Gottes *Gnade!*

So sehr also der menschliche Geist in der ‚Spitze' seiner selbst auf Gott tendiert, die Schau wird ihm nur zuteil durch den frei sich entschließenden Gott selbst. Eben diese in der Unverfügbarkeit des freien Gottes hängende Geistes‚spitze' macht aus dem Menschen ein wahres Geheimnis. Hierfür zitiert de Lubac wiederum zustimmend Einsichten aus Rahners Inkarnationsaufsatz: „Der Mensch ist . . . das Geheimnis. Nicht weil er die unendliche Fülle des angehenden Geheimnisses in sich wäre . . ., sondern weil er in seinem eigentlichen Wesen, in seinem ursprünglichen Grund" – wir können guten Gewissens interpretieren: in seinem ‚apex mentis' –, „in seiner Natur, die arme, zu sich kommende Verwiesenheit auf diese Fülle ist" (STh IV, 140). De Lubac zieht noch eine weitere Parallele bei Rahner heran. Wir dürfen nach Rahnre „nicht meinen, wir könnten hinter den Menschen anders kommen als dadurch, daß wir ihn in die selige Finsternis Gottes selbst hinein durchschauen" (a.a.O. 151)[27].

3.2. Die Deutung H. Bouillards

Bevor wir Rahners Position derjenigen von de Lubac konfrontieren, sei es gestattet, hier noch in aller Kürze eine etwas abweichende Position zu skizzieren, deren Kenntnis und Vergleich – zusammen mit jener von de Lubac – uns helfen wird, sozusagen aus Gründen des Kontrastes, die Stellungnahme Rahners schärfer in den Blick zu bekommen. Es handelt sich um einen kleinen Beitrag H. Bouillards mit dem Titel „Der Begriff des Übernatürlichen und das christliche Geheimnis"[28].

Der Aufsatz Bouillards liegt zeitlich vor der erwähnten neueren Veröffentlichung de Lubacs, und es ist offensichtlich, daß de Lubac von Bouillard Anregungen für

[27] de Lubac macht jedoch eine kleine Einschränkung: Rahner „erinnert" hier lediglich an die alte Lehre der griechischen und lateinischen Kirchenväter, wofür er auch zahlreiche Beispiele anführt. Rahner ist sich dieser Nähe zu den Vätern auch bewußt (vgl. STh IV, 80, wo er ausdrücklich auf Dionysios Areopagita, Maximos den Bekenner, Gregor von Nyssa und schließlich auf Thomas von Aquin verweist). Die Traditionsbewußtheit mancher Aussagen bei Rahner darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der ‚Sitz im Leben' seiner vom Geheimnis angerührten Anthropologie primär die ignatianischen Exerzitien sind!

de Lubac: „L'homme, nous disent les Pères, est à l'image de Dieu' . . ., par ce qu'il y a d'incompréhensible au fond de lui" (ebd.). Er betont aber nochmals nachdrücklich und wiederholt, daß „le désir inconnu" der menschlichen Geistnatur erst im Glauben, d. h. aus der Offenbarung als „désir de voir la Cause première en son essence même" gedeutet und erkannt werden kann (a. a. O. 267).

[28] In: Mél. de Lubac III, Reihe Théologie 58 (Paris 1964) 153–166. Neuerdings wurde dieser Aufsatz wieder zugänglich gemacht in dem Sammelband *H. Bouillard*, Comprendre ce que l'on croit [Coll. Intelligence de la foi] (Paris 1971) 43–67!

sein Kapitel „Le désir inconnu" empfangen hat (vgl. seine Einleitung, a.a.O. 13), wie auch umgekehrt Bouillard aus de Lubacs früherem Werk „Surnaturel" (vgl. bei Bouillard, a.a.O. 153). Denn Bouillard geht es wie de Lubac sehr entschieden um die rechte gedankliche Lokalisierung oder Einordnung des Moments des Übernatürlichen, d. h. der Ungeschuldetheit der Gnade innerhalb der konkreten Heilsordnung. So betont Bouillard, hier einig mit de Lubac, daß Natur und Gnade in Gottes schöpferischem Akt eine untrennbare Einheit („acte créateur indivis", a.a.O. 159) bilden. Den Unterschied zwischen natürlich und übernatürlich dürften wir nicht in Gott selbst hineintragen, weil wir selbst es seien, die diesen Unterschied für unser geschöpfliches Denken und Begreifen einführen. Wenn irgendwo, dann könne sich dieser Unterschied nur am und im Zielende („dans le terme") der Erschaffung des Menschen manifestieren. Wörtlich bei Bouillard:

„Wir müssen also *im Menschen selbst* das Element finden, das uns zwischen Gnade und Natur zu unterscheiden zwingt" (ebd., Hervorh. von mir).

Um dies Element ausfindig zu machen, sind natürlich vorab die anthropologischen Voraussetzungen für die Gnade zu klären. Diese Voraussetzungen findet Bouillard zunächst – hier wie de Lubac von Blondel angeregt – in der Geist-‚Natur' des Menschen und ihrer eigentümlichen Offenheit (a.a.O. 156 f.). Diese Offenheit – die ja bei Maréchal–Rahner ausführlich thematisiert wird – ist nun der Grund für die Unterscheidung zunächst von Natur und Freiheit innerhalb des einen und selben Geistes des Menschen. Dieser Realunterschied als solcher im Menschen figuriert nun bei Bouillard als – in Rahners Ausdrucksweise, obwohl B. diesen Begriff hier aus terminologischen Gründen vermeidet – ‚potentia oboedientialis' für das Übernatürliche. Übernatürlich ist, so macht Bouillard (inspiriert von einem Wort Augustinus') uns klar, was nicht vom Menschen selbst als eine naturnotwendige Gegebenheit und Mitgegebenheit erfahren wird, sondern was seine freie Zustimmung anruft und erst eigentlich mit ihr im Vollsinn gegeben ist. Denn die gnadenhafte Erhöhung des Menschen ist jenes „Geschenk, das der Mensch ausschlagen kann, ohne deswegen aufzuhören, das Geschöpf Gottes zu sein" (a.a.O. 159).

So ist also die Notwendigkeit freier Entscheidung zum Leben aus Gottes Gnade das gesuchte Element, das zur Unterscheidung von Natur und Gnade als von *zwei* Gaben nötigt (vgl. ebd.). Gleichwohl ziele diese Unterscheidung nicht auf Trennung, sondern auf Einigung: denn die angesprochene Entscheidung soll den Menschen ja zur vollen Einheit mit sich führen, weil die Teilnahme am Leben Gottes, die vom Menschen bejahend entschieden werden soll, nach Gottes einem und unteilbarem Willen zuinnerst in ihm angelegt ist (vgl. ebd.).

Was da im Menschen angelegt ist, tut sich – im voraus zur Offenbarung – kund als ein Streben, das sich selbst nicht versteht: Streben nach Erfüllung, nach Glück. Bouillard charakterisiert das menschliche Naturstreben hier ähnlich wie de Lubac als ein „désir inconnu".

Dieses „Streben, das jeden Menschen auf die Suche nach dem Glück treibt, wird sich seiner selbst erst bewußt als Streben nach dem Übernatürlichen, wenn sich der Mensch, durch den Tod seiner selbst hindurch, einläßt auf den Glauben" (a. a. O. 166).

Von daher läßt sich nun die Ungeschuldetheit der Gnade innerhalb der gegenwärtigen Heilsordnung mühelos verständlich machen. Dazu braucht nur aufgewiesen zu werden, wie der Mensch selbst das ‚Übernatürliche', nämlich die aus dem unbekanntgeheimnisvollen Woraufhin seines Strebens auf ihn zukommende Erfüllung erfährt. Der Mensch erfährt nämlich, wie Bouillard in Anlehnung an die Einleitung des

Epheserbriefs formuliert, die ihm von Gott geschenkte Erfüllung als *„Geheimnis seines Willens,* diesen Heilsratschluß, den er im voraus bei sich gefaßt hatte, um ihn zu vollstrecken, wenn die Zeit erfüllt wäre: daß alles im Himmel wie auf Erden in Christus als Haupt zusammengefaßt werde" (Eph 1, 9ff.; zit. bei Bouillard, a.a.O. 161). Bewußt wird dem Menschen die Ungeschuldetheit, d. h. das eröffnete Geheimnis des göttlichen Heilsplanes dann, wenn sein Streben nach Glück in seiner Geschichte dem zufälligen Ereignis der Erscheinung Christi (vgl. 163) begegnet.

§ 4. Die Eigenart von Rahners Denkart
(Das „übernatürliche Existential" als transzendentaler Begriff)

Die Beiträge de Lubacs und Bouillards haben wir gewählt, weil sie, wie es scheint, sich glücklich ergänzen, indem sie sich wechselseitig erhellen: jeder bringt etwas mehr Licht in ein Thema, das vom anderen jeweils nur angedeutet wird. Welche Bedeutung kommt nun innerhalb des gezeichneten Problemzusammenhangs dem „übernatürlichen Existential" Rahners zu? Es wird sich empfehlen, von einem vorsichtig und nur am Rand geäußerten Vorbehalt de Lubacs gegenüber Rahner in diesem Punkt auszugehen, den jener im Anschluß an Schillebeeckx vorträgt:

> „Im Maße dieses ‚Existential' als eine Art ‚Medium' oder ‚Verbindungsglied' aufgefaßt würde, könnte man gegen es einwenden, daß es eine überflüssige Voraussetzung darstellt, durch welche das Problem der Beziehung der Natur zum Übernatürlichen keine Lösung, sondern nur eine Verschiebung erfährt" (a.a.O. 136 Anm. 1).

De Lubac läßt bei dieser kritischen Anmerkung offen, *wie* das übernatürliche Existential richtig aufgefaßt werden muß. Er stellt nur warnend fest, daß es, je ontischer, also je dinghafter es aufgefaßt wird, um so weniger eine Lösung sein kann.

Wir werden nun sehen, daß das allein zutreffende Verständnis dieses Existentials nicht das ontische (wie es seine Gegner zu verstehen scheinen), sondern das onto-logische Verständnis in transzendentaler Wendung ist.

Gegen den gerade skizzierten Einwand von Schillebeeckx–de Lubac, den unabhängig von ihnen bereits andere (Gutwenger, Stoeckle) vorgetragen haben, hat sich Rahner schon sehr bald zur Wehr gesetzt. So betont er, daß dieses Existential von ihm nicht postuliert werde, „um zu erklären, warum die Natur eine Affinität zur Gnade habe" (STh I, 328, Anm. 1). Vielmehr liegt der Ausgangspunkt seiner Überlegungen tiefer, nämlich bei der Frage, was der in Jesus Christus geoffenbarte Heilswille Gottes bedeute, wenn man ihn in sein ‚Produkt', d. h. in die ontologische Verfassung des Menschen hinein ‚übersetzt'. Geben wir Rahner selbst das Wort:

> „*Muß* nicht vielmehr, was Gott über den Menschen verfügt, eo ipso ‚terminativ' ein inneres ontologisches Konstitutiv seines konkreten Wesens sein, selbst wenn es nicht ein Konstitutiv seiner ‚Natur' ist?" (a.a.O. 328).

Nun ist freilich die hier gemeinte Verfügung Gottes eine *Berufung,* d. h. eine innere Hinordnung zu einem *Ziel,* und nicht etwa die verfügende Setzung einer fertigen Tatsache. Eine derartige Verfügung, Berufung usw., „terminativ" in Ontologie übersetzt, besagt aber ein Streben des Wesens, besagt, präziser noch, das wesenhafte Streben des Geschöpfes, insofern als Gottes Ruf seine letzte Vollendung meint. Das Streben des Geschöpfes, insoweit es dem Ruf Gottes entspricht, ist damit eo ipso „das dem Menschen Innerlichste" (ebd.). Bis hierher besteht durchaus Übereinstimmung zwischen Rahner, de Lubac und Bouillard. Die Differenz beginnt bei der Auslegung dieses „summum intimum" des Menschen (der Vergleich ist allerdings vereinfacht!).

Greifen wir, um das zu sehen, auf eine Formulierung de Lubacs zurück. De Lubac beschreibt an einer Stelle den ‚apex mentis', das Zentrum des Geistes, sein Bei-sich-sein als jenen innersten Grund, „woher die geistigen Vermögen entspringen, ein Streben zum Sein im Ganzen und zu Gott, zu dessen Schau es seinen natürlichen Kräften nach unmöglich selbst gelangen kann" (a. a. O.). Der ‚apex' des Geistes – seine Ekstase bei Bonaventura – ist nach de Lubac offenkundig ein Streben nach der Gnade und der visio Dei, ohne jedoch das angestrebte Ziel aus Eigenem (naturellement) erreichen zu können[29].

Das so gefaßte ‚Naturstreben' als das Innerste des Menschen unterliegt also, um zu seinem Ziel – und damit zu sich selbst – zu kommen, der Verfügungsmacht Gottes, sofern dieser sich ihm schenkt und selbst enthüllt (in Gnade und Offenbarung – vgl. de Lubac, a. a. O. 267). De Lubac denkt sich also die Vollendung des Menschen durch Gott in der Weise von ‚Zustandsänderungen' (im Sinne der klassischen Ontologie, vgl. Einleitung zu „Le mystère du surnaturel", 13).

Auf der Ebene der Bewußtseinserfahrung, die Bouillard herausstellt, wird die gnadenhafte Vollendung erlebt und erfahren zunächst als das Geheimnis des göttlichen Willens, das sich in dem kontingenten ‚Faktum' Jesus von Nazareth inkarniert und dadurch Erkenntnis und Freiheit des Menschen anruft.

Gerade die ontische und existentielle Selbsterfahrung des begnadeten Geistes enthüllt diesem eine doppelte Freiheit Gottes ihm selbst gegenüber: die Freiheit der Schöpfung und die Freiheit der Gnade. Von daher ist der Lösungsansatz de Lubacs und Bouillards verständlich und richtig. Rahner will diese existentielle Erfahrung und Perspektive nicht bestreiten – das hieße ihn gründlich mißverstehen (vgl. STh I, 331).

---

[29] Vgl. den bei de Lubac zustimmend zitierten Satz Bellarmins: „visio Dei, naturalis quoad appetitum, non autem quoad assecutionem" (a. a. O. 152).

Sein Anliegen geht vielmehr dahin, die Bedingung der Möglichkeit solch zwiefältiger Erfahrung des Menschen: zweifach ungeschuldet beschenkt zu sein, freizulegen. Mag man daher ontisch das ‚desiderium naturale' der konkreten Menschennatur nicht nach dem Schema natürlich-übernatürlich aufteilen müssen (weil der „désir inconnu" der Natur nur der ihr unbewußte, von Gott ihr eingewurzelte Trieb der Liebe zu ihm selbst und seinem intimen Wesen ist), so erscheint Rahner diese Aufteilung unvermeidlich, wo er in *transzendental*methodischem Rückgang das *Ganze der* Konzeption von de Lubac u. a. (das gottgewollte Streben, das sein Ziel selbst nicht erkennt – das aber in Christus die zuvorkommende und es tragende Gnade als *aufgetanes Geheimnis* erfährt) verständlich machen möchte. M. a. W. ist das übernatürliche Existential im Denken Rahners die gnadenhafte Bedingung der Möglichkeit dafür, daß dem vom ‚desiderium naturale' bewegten Geiste das Geheimnis des Willens Gottes *als* des Willens *Gottes* in der Begegnung mit dem ‚kontingenten Faktum' Jesus Christus aufgehen und offenbar werden kann.

Die genaue Befragung der Rahnerschen Äußerungen kann diese These leicht erhärten. In seinem programmatischen Aufsatz über den Begriff des Geheimnisses stellt Rahner summarisch fest, daß die Selbstmitteilung des göttlichen Geheimnisses an den endlichen Geist von ihm als Kreatur her und von dem philosophischen Begriff des Geheimnisses her, zu dem er reflektierend vorzustoßen vermag, immer eine offene, unbeantwortbare Frage bleiben müsse, daß sie nur durch diese Offenbarung Gottes selbst gewußt werden könne. Eben dieses die reine Frage und Fraglichkeit überholende Wissen aber – und hier beginnt die transzendentale Wendung des Gedankens – beziehungsweise „die diese Frage beantwortende Offenbarung" müsse – und zwar sowohl als Wortoffenbarung wie als Gnadengeschenk – „als innere, ungegenständlich bewußte Dynamik auf eben diese visio beatifica hin verstanden werden" (STh IV, 84). Demnach gibt es eine apriorische Dynamik des Geistes auf die visio Dei (als Vollendung der Offenbarung schlechthin), die konstitutiv in die Erkenntnis der Offenbarung eingeht; daß da das philosophische, in eine letzte Fraglichkeit entzogene Geheimnis menschlicher Existenz aufgebrochen sei und Gott als seinen letzten, bergenden, heilschaffenden Grund habe sichtbar werden lassen – eine apriorische Dynamik für solche Erkenntnis aber, die selber schon, in ihrer dynamischen Apriorität, ein (transzendental gemeintes) Moment dieser Offenbarung sei.

An anderer Stelle erklärt Rahner, der Begriff des übernatürlichen Existentials sei gleichbedeutend mit dem thomistischen Begriff des ‚Formalobjektes'; doch wird dieses Formalobjekt von vornherein existentialontologisch gedeutet: die Gnade „überformt auch unser bewußtes Leben, nicht nur unser Wesen,

sondern auch unsere Existenz" (STh IV, 224) – weswegen sie gerade ein „Existential" genannt wird[30].

Diese Akzentsetzung wird für uns einleuchtender, wenn wir bedenken, daß nach Rahners Geistmetaphysik Sein und Beisichsein korrelative und einander proportionierte Begriffe sind (zur theologischen Anwendung dieses Prinzips vgl. auch STh I, 355 ff.). Die unser bewußtes Leben existential überformende Gnade erhält so notwendigerweise den Charakter einer übernatürlichen Transzendentalität, nämlich den eines „mitbewußten, apriorischen Horizontes", unter dem wir die Gegenstände unserer Erfahrung erkennen und deuten (vgl. STh IV, 225). Unter diesem gnadenhaften Horizont erkennen wir das geheimnisvolle ‚Mehrsein' der Gegenstände unserer Erfahrung, ihre in die Tiefen Gottes hinein für uns offenbare Tiefendimension. Rahner macht durchaus ernst mit der auch von de Lubac und Bouillard urgierten Einsicht, daß Gottes schöpferischer und begnadender Akt für ihn selbst eine unteilbare Einheit bildet. Doch Rahner entnimmt daraus, daß Gottes Gnade sich dem Menschen nicht stückhaft und in zeitlicher Aufeinanderfolge (jeweils zu einzelnen Heilsakten, schließlich zur visio) schenke, sondern in seiner natürlichen geistigen Dynamik von Anfang an – und zwar in der Form des Angebots –, als ihr letzter Zielgrund, ‚unthematisch' gegeben und wirksam ist: und zwar im voraus zu und als Bedingung der Möglichkeit für existentielle Erkenntnis und Entscheidung auf das Heil hin (vgl. STh IV, 226 ff.). Derselbe Gedanke wird noch schärfer umrissen:

„Der dreifaltige Gott des ewigen Lebens ... ist das unausdrückliche Woraufhin der Dynamik alles geistigen und sittlichen Lebens in dem faktisch durch Gott gegründeten, d. h. übernatürlichen erhobenen, geistigen Daseinsraum" (a.a.O. 228).

In seinen „Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung", die eine Anwendung seiner Theorie des übernatürlichen Existentials beinhalten, wird Rahner womöglich noch direkter und deutlicher. Er umschreibt dort das übernatürliche Existential als „eine transzendentale Vergöttlichung der Grundbefindlichkeit, des letzten Erkenntnis- und Freiheitshorizontes des Menschen" (QD 25, 17). Er umschreibt es dort weiter als eine anfängliche Selbstoffenbarung Gottes –, gemeint ist deren transzendentale Seite –, wodurch freilich noch keine gegenständliche Offenbarung einzelner Sätze oder Wahrheiten gegeben sei, aber doch

„das, was *mehr* ist und was allen Sätzen des Glaubens als die Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegt und sie allererst zu wirklichen Worten Gottes machen kann . . .: der übernatürliche Erfahrungshorizont apriorischer Art, das Licht des Glaubens als solches, wie man traditionell ganz einfach sagen könnte" (a.a.O. 18).

[30] Vgl. dazu *Rahner*, Art. Übernatürliches Existential, in: Sacramentum Mundi I (Freiburg–Basel–Wien 1967) 1298–1300.

Es ist von da aus wichtig zu sehen, daß nach Rahner das ‚desiderium naturale' nach einer Schau Gottes letztlich, in der Tiefe seiner selbst „faktisch getragen ist von jener göttlichen Kraft, die den geschaffenen Geist – aus Gnade – zu einer absoluten Erfüllung hinbewegt" (STh IV, 231), und daß dieses ‚desiderium naturale' transzendental gedeutet wird als Existential, das, wo und wenn in der Fülle der Gnade dem Menschen die Erlösung und Erhöhung als Wunder göttlicher Liebe *bewußt* werden, in Wahrheit *seiner selbst als* übernatürlich, d. h. *als freies* Geschenk und *freie* Berufung, die menschlichem Dasein zuteil geworden ist, *bewußt* wird (vgl. STh I, 339).

Hier, das heißt, in dieser übernatürlich erhöhten „reditio in seipsum", liegt auch der Ansatzpunkt für ein richtiges Verständnis jenes Aspektes des Geheimnisses des Menschen, den Rahner als christliche „Anonymität" bezeichnet.

§ 5. Das „übernatürliche Existential" als Reflex der Selbstmitteilung Gottes

Um den Kern des Rahnerschen Gedankens zu treffen, muß jetzt der Grund noch augenfälliger werden, aus dem Rahner die Glaubenserfahrung der Ungeschuldetheit der Gnade (anders: der Freiheit Gottes in seiner liebenden Zuwendung) einzig im Rückgriff, d. h. in der transzendentalen Rück-gründung auf ein übernatürliches Apriori von existentialem Charakter gewahrt sieht. Dazu möchte ich vorweg auf eine Beobachtung aufmerksam machen. Rahner will, wie schon erwähnt, das übernatürliche Existential in keiner Weise als eine Art Medium sachhafter Art, d. h. nicht als statische, fixe oder fest umrissene Größe im Innern des geistigen Lebens des Menschen verstanden wissen. Er sieht das übernatürliche Existential vielmehr als dynamisches Moment – später wird er es fortbestimmen zu einem ‚geschichtlichen' Moment, insofern als es die selber geschichtlich *zunehmende* Bedingung der Möglichkeit für geschichtliche Offenbarungserkenntnis ist (vgl. QD 25, 18). Eine solche Dynamisierung apriorischer Bedingungen scheint im Rahmen transzendentalen Denkens, bei dem man gewöhnlich nur Kants Modell vor Augen hat, auf den ersten Blick überhaupt ungewöhnlich zu sein. Wenn man sich freilich bewußt macht, daß Rahner als transzendentaler Denker sich vorrangig Maréchal verpflichtet weiß (auch im methodischen Ansatz in der Theologie – vgl. z. B. STh IV, 214 f.), der die apriorische, strebende Spontaneität des Geistes auf das ‚summum intimum' des absoluten Seins Gottes als ‚primum movens' zurückführte, dann wirkt diese Dynamisierung nicht mehr so überrraschend. Wenn man dann noch an die ‚Kehre' des späteren Heidegger denkt, und wenn man vor allem wahrnimmt, daß Rahner sich

seine transzendentale ‚Logik des Glaubens' vom Offenbarungsgeschehen selber geben läßt, dann hat man eine Optik, die einen besser disponiert sein läßt, eine transzendentale, übernatürlich finalisierte Geschichtlichkeit zu verstehen. Dazu kommt aber die wesentliche Einsicht, daß Rahner für ein adäquates Verständnis seiner Theorie über das gnadenhafte Existential die Kenntnis seiner Auffassung über das Verhältnis von ungeschaffener zu geschaffener Gnade voraussetzt (vgl. dazu STh I, 347–375). Denn dieses übernatürliche Existential darf keineswegs als isolierte, für sich gegebene Größe betrachtet werden. Vielmehr ist es als (quasi-)materiales Strukturmoment jener quasi-formalen Kausalität zu denken, unter deren Formgesetz Rahner die Selbstmitteilung Gottes sich ereignen sieht. (Das ‚quasi' soll wohl andeuten, daß diese Formalursächlichkeit nicht univok, sondern analog aufzufassen ist)[31]. Darum ist das übernatürliche Existential im Tiefsten nichts anderes als Gott selbst, insofern er sich selbst frei („mysterium imperscrutabile"!) dem Menschen schenkt. So ist es nur der ‚geschaffene' Ausdruck und die Chiffre für die „Nähe" Gottes („Nähe" als existentieller Begriff für die – analoge – Formalursächlichkeit Gottes). Es ist der reale Reflex der wirksamen Liebe Gottes in der auslangenden (oder ‚vorgreifenden') Geistnatur des Menschen. Da Gott, der den Menschen in die Intimität seiner Liebe und seines Lebens hinein ruft, ihn wirklich erreichen will, ist das übernatürliche Existential – und zwar im voraus zur freien Antwort des Menschen – von der Art, daß man es das ‚initium unionis' nennen könnte (ein Begriff, der bei Rahner, soviel ich weiß, nur der Sache nach vorkommt), da ja die Gnade überhaupt als Anfang und Keim der beseligenden Gottesschau aufzufassen ist, wie Rahner öfters hervorhebt.

Wenn nun also das übernatürliche Existential als „transzendentale apriorische Eröffnetheit des Menschen auf den Gott des ewigen Lebens und der absoluten Selbstmitteilung" (a. a. O.) zu denken ist, inwiefern ist es so – das war ja unsere Frage – zugleich die Möglichkeitsbedingung für die Erfahrung des freien Gnadengeschenks?

---

[31] Dazu ist zu bemerken, daß das Gesetz der „quasi-formalen Kausalität" offensichtlich am Geschehen der Offenbarung selbst abgelesen ist, und nicht etwa die Offenbarung Gottes hier einem ihr fremdem Schema ‚unterworfen' wird.

§ 6. *Rahners Lösung als Versuch, de Lubacs Ansatz transzendental zu hinterfragen*

Es sei hier schon auf eine ganz bewußte Vorentscheidung Rahners aufmerksam gemacht. Jener Richtung gegenüber, die er nur recht vage als „Nouvelle Théologie" etikettiert, hält er selbst an der doppelten Gratuität von Schöpfung und Gnade fest, und zwar – wie aus der aufmerksamen Lektüre seiner Ausführungen hervorgeht – deswegen, weil ihm so die Ungeschuldetheit der Gnade, m. a. W. die absolute Freiheit Gottes besser gewahrt erscheint[32]. Insofern gibt Rahner der Enzyklika Humani Generis recht.

Nun greift er de Lubacs Anliegen auf und betont mit diesem, daß Gottes liebende Selbstmitteilung „das Erste und das Letzte seiner wirklichen Pläne und darum auch seiner wirklichen Welt" sei (vgl. STh I, 336).

„Und so schafft Gott den, den er so lieben könne: den Menschen. Er schafft ihn so, daß er diese Liebe, die Gott selbst ist, empfangen *könne* und daß er sie gleichzeitig aufnehmen könne und müsse als . . . das ewig erstaunliche Wunder, das unerwartete, ungeschuldete Geschenk" (a. a. O. 337).

Hier scheint de Lubacs Anliegen aufgenommen und gleichzeitig nach dessen im Menschen liegenden Möglichkeitsbedingungen (der transzendental verstandenen potentia oboedientialis) gefragt. In seinen Anmerkungen zu H. Küngs Buch „Rechtfertigung" drückt Rahner sich noch schärfer aus:

„Die Setzung des Menschen selbst ist gleichsam transzendentale freie Tat Gottes, die der Mensch immer hinter sich hat als *anonymes* Wunder. *In* seinem Leben soll sich aber das gewissermaßen *kategoriale* Wunder der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes ereignen. Würde diese auch nur in ihrer formalen Gnadenhaftigkeit als solcher eingeebnet auf die ‚Gnadenhaftigkeit' der Schöpfung (oder auch des Geschenkes an einen Sünder als Sünder), dann wäre diese Selbstmitteilung nicht mehr jenes Wunder der unergründlichen Huld" (STh IV, 265 f.; Hervorhebung z. T. von mir).

Diesem Anliegen Rahners, das „Wunder der unergründlichen Huld" Gottes zu wahren, entspricht jene kurze Kennzeichnung des übernatürlichen Existentials als der „absoluten Transzendenz auf die absolute Nähe des sich selbst dem Menschen schenkenden unsagbaren *Geheimnisses* hin" (QD 25, 14; zweite Hervorhebung von mir).

[32] Vgl. dazu den folgenden Text: „Dort, wo der Mensch die visio beatifica als Gnade durch die Wortoffenbarung weiß und sie *in* der *Sehnsucht nach ihr* als *Wunder* der *freien* göttlichen Liebe erlebt, muß er sagen, daß sie ihm (als Natur) ungeschuldet ist, und zwar als dem existierenden (so daß die Ungeschuldetheit der Schöpfung als Tat der Freiheit Gottes und die Gnade als freie Gabe *an* das Geschöpf als schon existierendes *nicht* ein und dieselbe Gabe der Freiheit Gottes sind)" (STh IV, 233–234; Hervorh. von mir). Vgl. auch I, 331; IV, 265 ff.

Der Schlüssel zu einem angemessenen – d. h. transzendentalen und existential-onto-logischen – Verständnis dieses übernatürlichen Existentials ist ohne Zweifel das frühe religionsphilosophische Werk „Hörer des Wortes" (HW), das eine existentialontologische Grundlegung der potentia oboedientialis versucht[33]. Die natürliche ‚Anlage' für das übernatürliche Existential ist nämlich nichts als die Geistnatur des Menschen selbst (vgl. STh I, 335). Rahner interpretiert selbst die Transzendenz des Geistes als Oboedientialpotenz im Rahmen des Natur-Gnade-Verhältnisses. Der Hintergrund von HW scheint ganz offensichtlich durch die folgende theologische Aussage:

„Die Paradoxie einer natürlichen Begierde des Übernatürlichen als Band zwischen Natur und Gnade ist denkbar und notwendig, wenn man unter Begierde eine ‚Offenheit' für das Übernatürliche versteht" (STh I, 336);

eine Offenheit, wie Rahner einige Seiten später ergänzt, „für dieses übernatürliche Existential" – „Offenheit . . . als eine innere Hinordnung, vorausgesetzt nur, daß sie nicht unbedingt ist" (STh I, 342).

Es scheint also, daß Rahners Bemühen sich von den Ansätzen de Lubacs und Bouillards – die wir vergleichshalber diskutiert haben – darin unterscheidet, daß er die existentielle Erfahrung der Gnade, ihrer Ungeschuldetheit, ihres Geheimnischarakters wegen der Unergründlichkeit von Gottes Freiheit, noch einmal auf transzendentale Bedingungen ihrer Möglichkeit zu hinterfragen versucht. Und an dieser Stelle müssen wir das grundlegende Ergebnis von HW (das Ergebnis der transzendentalen Analyse der Geisttranszendenz) uns nochmals vor Augen halten: das naturnotwendige Stehen des Menschen (als Geist) vor dem „mysterium imperscrutabile", vor dem

[33] Auf dieses Werk wird nämlich immer wieder angespielt, was *B. Stoeckle* übersieht, wenn er feststellen zu können glaubt, „daß Rahner nirgendwo sich auf eine Analyse dieser aus dem Vorhandensein des übernatürlichen Existential abgeleiteten (sic!) aktiven Obedientialpotenz einläßt" („Gratia supponit naturam". Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms [Rom 1962] 253.) Daß Rahner gerade die Ekstase oder den excessus des Geistes als potentia oboedientialis denkt, hat natürlich seinen letzten Grund in seinem schon frühen Bemühen, die Mystik der Wahl und des Trostes innerhalb der ignatianischen Exerzitien aufzuhellen. Es ist gleichwohl stets ignatianische Mystik, d. h. der excessus, die Ekstase des Geistes verliert sich immer in das Geheimnisdunkel der in Liebe verfügenden Freiheit Gottes hinein. Man vergleiche dazu den folgenden Text Rahners:

„In der Verkündigung muß ernst gemacht werden mit der Wahrheit, daß Gott das Höchste, das Fernste, das unsagbare Geheimnis, der radikal Verschiedene ist, in dem das ‚Intimste' des Menschen ist; der selbst ist, indem er nicht Sache, sondern Subjekt als Ek-stase in das ihm entzogene Geheimnis ist. Auch die ‚übernatürliche' Dimension des Menschen . . . ist nicht eine zu den anderen hinzugefügte Dimension, vielmehr die faktisch durch die Tat Gottes am Menschen selbst sich ereignende Radikalität seiner Transzendenz, die selbst nicht regionale Dimension, sondern ein Grundmoment an all dem ist, als was er sich (in Erkenntnis, Freiheit, Interkommunikation, Hinkünftigkeit auf Zukunft, Tod usw.) erfährt" (HdPTh II/1, 28). Vgl. Sendung u. Gnade, 116, sowie z. B. STh X, 557.

„freien Unbekannten", der als der ständig Sich-entziehende, Sich-vorbehaltende im Menschen dauernd einen ‚Raum' seiner weiteren freien Verfügung offenhält, einen ‚Raum', den nur Er selbst auszufüllen imstande ist. Und weil der Menschengeist von der Art ist, daß er unausweichlich auf das unergründliche Geheimnis verwiesen ist, so zwar, daß Reden oder Schweigen Gottes vom Menschen vernommmen und als ‚Sinn' seines Daseins interpretiert wird – deswegen kann die so verstandene existentiale Grundverfassung menschlicher Existenz der (transzendental gemeinte) Hintergrund werden für folgende Wesensaussage über den Menschen, wie er im Raum von Natur und Gnade steht:

„Seine Natur ist eben so, daß sie ihre *absolute* Erfüllung als *Gnade* erwarten muß und, weil so, von sich aus mit der *sinnvollen* Möglichkeit des Ausbleibens einer absoluten Erfüllung rechnen muß" (STh IV, 235; zweite Hervorh. von mir).

Damit ist der Mensch nicht nur einer, der unausgesetzt vor dem Geheimnis des „freien Selbstmächtigen" (HW) steht, sondern darüber hinaus ist er jener, der, wenn immer dieses Geheimnis ihm nahekommen und sich ihm erschließen will, von diesem selbst eine ‚übernatürliche Potenz' (oder Existential) entgegennehmen muß, um trotz seiner Endlichkeit und Begrenztheit das ihm angebotene Leben Gottes, so geheimnisvoll es für ihn immer bleiben wird, *als* das Leben *Gottes*, des Absoluten, zu erkennen und zu – leben.

§ 7. Die „innerste Mitte" des Menschen als Geheimnis der Gnade (Rahners Kontroverse mit H. U. von Balthasar)

In der nun folgenden Auseinandersetzung wird manches noch einmal aufgegriffen, was in den vorigen Abschnitten bereits zur Sprache gekommen ist. Der Leser sei deshalb um Geduld gebeten, weil die Wiederholungen teils der Sacherklärung unvermeidlich entspringen, teils um den Preis vollständiger Klarheit in Kauf zu nehmen sind. Wir werden im Verlauf dieser Darlegungen die Antwort auf die uns leitende Frage nach der Unumgänglichkeit transzendentaler Grundlegung der Glaubenserfahrung im Hinblick auf das freie Gnadengeschenk Gottes zu Ende geführt sehen. Weiterhin bieten die Überlegungen Rahners, die wir jetzt ins Auge fassen wollen, uns die ungeahnte Möglichkeit, den Übergang der Theologie Rahners an ihren Wurzeln in den Raum seiner mystischen Grundintuition aus der Nähe zu beobachten. Rahner selbst hat diesen Übergang vor Augen, wenn er im ‚übernatürlichen Existential' die möglichste Annäherung von metaphysischer Anthropologie und

Gnadenlehre erblickt (vgl. STh IV, 235). Der folgende Satz aus dem erwähnten Kontext weist deutlich in diese Richtung:

„Wenn Gott in der Schrift die *Liebe* ist und nicht die noesis noeseos, dann kommt auch ein Verständnis des Menschen und der absoluten Erfüllung seines Wesens (aus Gnade) nur dann zu einem Ziel, wenn der Mensch als Freiheit und Liebe begriffen wird, und diese nicht nur als Vollzug und Begleitaffekt der Erkenntnis des Menschen verstanden wird" (ebd.).

Nicht nur die Erkenntnis, sondern, in letzter Instanz, erst Freiheit und Liebe konstituieren das ganze Wesen des Menschen als potentia oboedientialis, wie Rahner an Ort und Stelle ausdrücklich betont (vgl. auch Teil II unserer Untersuchung).

Diese Liebe bezeichnet das Innerste und Tiefste des Menschen. Daß sie als solches innerstes Zentrum des Menschen zugleich mit dem übernatürlichen Existential identisch sein könne, wird von H. U. von Balthasar bezweifelt (wenigstens in seinem Buch über Karl Barth):

„Ist es möglich und sinnvoll, gleichzeitig zu behaupten, der Sinn der gesamten Schöpfung beruhe letztlich darauf, daß Gott seine Gnade schenken wolle (‚alles andere ist, damit dieses Eine sein könne'), das innerste Wesen des Menschen von diesem Sinn her zu deuten – und doch allen Ernstes den Versuch zu machen, gerade von diesem Letzt-Sinngebenden zu abstrahieren? Wie sollte man ‚die innerste Mitte abziehen'? Und wie sollte man – das ist das zweite Bedenken – dieses unanschauliche Restprodukt nun gar mit ‚der Geistnatur des Menschen einfach identisch setzen' können? Will man hier nicht Unvereinbares, nämlich die Versöhnung der Philosophie Maréchals mit der Theologie de Lubacs, wobei vielleicht zu wenig bedacht zu sein scheint, daß Maréchals scheinbar philosophischer ‚Dynamismus' in Wahrheit doch theologischer Herkunft ist?" [34].

Von Balthasar übernimmt diesen Einwand auch B. Stoeckle, der das Bedenken gegen Rahner wie folgt zusammenfaßt: „Kann denn etwas, so läßt sich fragen, wirklich ‚innerste Mitte' des Menschen als Mensch sein, was im Grunde genommen doch auch fehlen kann, ohne daß dadurch der Mensch als Mensch in Frage gestellt wird?" [35]

Es wird dieser Einwand gemeinhin als schlagend angesehen, obwohl Rahner in einer längeren Anmerkung sich selbst dazu geäußert hat. Gerade in diesem Einwand und Rahners Antwort darauf bietet sich die Chance, sich mit Rahners Denken wirklich fundamental auseinanderzusetzen, eine Chance, die allermeist achtlos übergangen wird. Um so bedeutsamer ist der Horizont, der durch diese Kontroverse aufgerissen wird, für unsere eigene Untersuchung.

---

[34] *H. U. von Balthasar* in seinem Werk über K. Barth (a. a. O.) S. 310 f. Vgl. auch die kurze, aber aufschlußreiche Skizze, die Balthasar von der Entwicklung des theologischen Naturbegriffs seit Maréchal über de Lubac bis hin zu Rahner zeichnet (a. a. O. 303–313).

[35] A. a. O. (vgl. Anm. 32).

Balthasar, und mit ihm auch Stoeckle, denken den Begriff des übernatürlichen Existentials zu ontisch. Im Sinne der klassischen Ontologie ist die Bestimmung eines Seienden entweder konstitutiv (Substanz) oder zufällig (akzidentell). Wesentlich für das ontisch verstandene Akzidens ist, „daß es, wenn kein Wunder geschieht (sic!), nur als etwas der Substanz Anhaftendes, nie aber als etwas In-sich-Stehendes existieren kann; nicht es selbst ist, sondern durch es ist die Substanz so oder so bestimmt“ [36]. Balthasar denkt nun dieses Rahnersche Existential nach dem Schema eines ‚übernatürlichen (= nicht-notwendigen) Konstitutivs‘, und dieser synthetische Begriff ist für ihn aus sowohl theologischen wie metaphysischen Gründen unvollziehbar; eine contradictio in adiecto. Entweder, so scheint man unterscheiden zu müssen, ist etwas ‚Mitte‘ (und damit in-sich-ständig), – dann kann man es nicht wegdenken, oder etwas ist peripher, dann kann man von ihm absehen, ohne das Wesen oder Ganze zu gefährden. Dieser Denkweise ist darum auch die Frage gemäß, „warum Rahner den Begriff Akzidens für dessen (scil. des übernatürlichen Existentials) theologische Qualifikation nicht als ausreichend hält“? (Stoeckle, a. a. O., 253). Rahner indes kennzeichnet das von ihm eingeführte ‚übernatürliche Existential‘ eindeutig als für die Natur „zentral“: es ist ihre „Mitte“ und ihr „Wurzelgrund“ (vgl. STh I, 338 f.).

Balthasar gegenüber besteht Rahner auf der „Paradoxie“, der sich theologisches Denken aussetzen muß, und es wird von Nutzen sein, hier die wesentliche Antwort Rahners wörtlich zu nennen:

„Wenn Balthasar fragt, wie man das ‚Innerste‘ abziehen könne, auf das hin alles andere faktisch von Gott entworfen ist, ohne daß ein *sinnloser* Restbestand bleibe, so ist schlicht und hier mit Recht an die Paradoxie der intimsten göttlichen Liebe, (unverfänglicher gesagt) an ihr Geheimnis zu erinnern: *wenn* sie frei (also faktisch, also nicht wesensnotwendig) geschenkt ist, ist sie das Innerste und dasjenige, woraufhin faktisch und frei alles übrige gewollt ist. Hier gilt auch: das summum ist das intimum. Und doch ist diese Liebe, gerade weil sie das Höchste und Innerlichste ist, das Ungeschuldetste. Verfällt Balthasar nicht selbst einem naturalistischen Naturbegriff, wenn er als selbstverständlich unterstellt, daß das ‚Innerste‘, das ‚Persönlichste‘ eo ipso auch das Unverlierbarste, Immer-verfügbare sei? Ist es nicht gerade das Wesen des Menschen, das Unerwartete als das Innerste zu empfangen und das Innerste als Gnade zu haben? Die innerlichste Liebe aber ist dann nicht nur die Liebe einer aristokratischen ‚Gratuität von oben‘, sondern einer ‚Gratuität von unten‘ (a. a. O. 311), weil eben gerade der *Mensch* selbst, und zwar als existierender (also sehr ‚von unten‘) diese Liebe als ihm ungeschuldete entgegennehmen soll. Dann aber ist der Begriff der möglichen ‚reinen Natur‘ nicht mehr zu vermeiden. Was über die Liebe gesagt wurde, gilt dann auch zwangsläufig von einer Hinordnung auf sie, insofern diese ‚Hinordnung‘ nicht bloß als naturale *Möglichkeit* der potentia oboedientialis, sondern als ‚unbedingte‘ gefaßt wird“ (STh I, 338 Anm.).

Balthasar denkt hier also – das hält Rahner ihm entgegen – seinen Einwand von einem Leitbild her, das ein naturalistisches Verständnis des Menschen impliziert, d. h. sich am „gegenständlichen Vorhandensein der dinglichen Natur“ orientiert [37]. Das letzte Fundament von Rahners Anthropologie ist zweifellos umschrieben in dem Satz:

„Ist es nicht gerade das Wesen des Menschen, das Unerwartete als das Innerste zu empfangen und das Innerste als Gnade zu haben?“

Dieser Frage antwortet die ignatianisch klingende These, daß nur der um das Geheimnis Gottes wisse, der ein Wissen hat um

„die Abgründigkeit einer Freiheit . . ., der der Mensch seine Erweckung dankt und von der er zugleich weiß, daß sie sich mit diesem ersten, noch offenen Anruf nicht schon restlos eröffnet und festgelegt hat. Erweckt durch ihr Schöpferwort, steht er nun in der Erwartung tieferer Kundgabe“ (STh VI, 547) – wieder stehen wir vor der Grundidee von „Hörer des Wortes“.

Das Wesen des Menschen besteht nach Rahner gerade darin, sein letztes Selbstsein, als das ihm Innerste, sich schenken lassen zu können. Dieses Höchste (summum), von Gott dem Menschen Geschenkte darf dann in augustinischer Wendung durchaus das Innerste (intimum) heißen. So bleibt der Mensch sich selber im Letzten Geheimnis, weil er hineingezogen ist in die „Paradoxie“ oder in das „Geheimnis“ der intimsten (darum auch unberechenbaren und unverfügbaren) Liebe Gottes: „wenn sie frei . . . geschenkt ist usw.“

Deshalb ist auch die ins Dunkle und doch Unbedingte auslangende Liebessuche des als ‚potentia oboedientialis‘ gedeuteten Menschen von vornherein die vom Geheimnis göttlicher Selbstmitteilung ergriffene Ekstase,

„die, schon im geheimen bewegt vom Hl. Geist der Gnade, nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes verlangt und sich schon als solches Kind Gottes begreift, ohne es selbst zu wissen“ (STh IV, 235).

Dieses transzendentale „Apriori übernatürlicher Art in der geistigen Existenz“ – als nächste Voraussetzung des ‚anonymen Christen‘ – macht sich, wie Rahner in einer Art von transzendentaler Deduktion folgert, notwendig bemerkbar als „geheime Entelechie und Dynamik“ in tausend Erscheinungen des geistigen Lebens sowohl des einzelnen wie der Menschheit insgesamt (vgl. STh IV, 228).

So ist das letzte Geheimnis *des* Menschen (nicht: ‚im‘ oder ‚am‘ Menschen) übernatürlicher, d. h. ungeschuldeter Art, eben weil es gründen kann in der ‚Offenheit‘, verstanden als letzte Unverfügbarkeit des Menschen *durch sich selbst*. Von da aus läßt sich zeigen, wieso die Argumentation Balthasars (der ja de Lubac referieren will) das Natur-Gnade-Verhältnis zu sehr formalisiert und darin vereinseitigt:

[36] *J. B. Lotz*, Art. „Akzidenz“, LThK I (Freiburg ²1957) 263.

[37] Vgl. auch *J. B. Metz*, Art. „Naturalismus“ LThK² VII, 808; vgl. ebenso de Lubacs Richtigstellung (a. a. O.). Auch Balthasar hat sich hier übrigens von Rahner korrigieren lassen.

„Zielsicherheit des Naturstrebens und Gratuität der Gnade schließen einander nicht aus" (a. a. O. 307). Diese komprimierte These, mit der Balthasar die Entbehrlichkeit eines übernatürlichen Existentials andeuten will (vgl. a. a. O. 311), möchte das Absolutheitsstreben der Natur gleich ‚von oben' her verständlich machen: die „Zielsicherheit" dieses Strebens sei ein Formaleffekt der die Natur von vornherein (schöpferisch) auf sich ziehenden Gnade, die allerdings frei, ungeschuldet wirkt. Es wird hier, so scheint es, die Offenheit der menschlichen Geistnatur zu einförmig als reines, aufs Absolute gehendes Streben gedacht. Der sich schenkenden Gnade wird ein disponierender Reflex oder Formaleffekt in der *Natur* zuerkannt, ihre Gratuität aber – m. a. W. die Freiheit Gottes selbst – scheint (sosehr sie verbal beteuert wird) in der Geistnatur keinen Formaleffekt oder Reflex transzendentaler Art zu verursachen. Dieses Fehlen bei Balthasar scheint mir ein gedanklicher Mangel zu sein. Es geht hier gewiß nicht um Rechthaberei, sondern um wenn auch subtile sachliche Differenzen. Nur daraus wird sich wohl erklären lassen, daß Balthasar im selben Kapitel gegen Rahners „Hörer des Wortes" und seine philosophischen Ambitionen polemisiert mit dem Verdacht, „hier einen zu weitgehenden Einbruch der Philosophie in den Bereich der Theologie sehen" zu können (a. a. O. 306). Was an diesem Vorbehalt Balthasars richtig ist, hat Rahner ja gerade durch das übernatürliche Existential in Rechnung ziehen wollen.

Wer sachlich der Meinung ist, auch die Gratuität der Gnade als solche bedürfe eines – freilich von ihr verursachten oder gesetzten – transzendentalen Reflexes innerhalb der Geistpotenz des Menschen, kann sich wohl nicht allein mit der Strebedynamik des Geistes oder dem desiderium naturale zufriedengeben, sondern wird, wie Rahner selbst in dem Kapitel „Die Verborgenheit von Sein" (HW 91–134), versuchen, die universale ‚Begierde' des Geistes nochmals auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin zu hinterfragen. Für die unbegrenzt strebende Seinsoffenheit des Geistes würde dann wohl „der freie Unbekannte" (HW) als letzte Bedingung der Möglichkeit zum Vorschein kommen: konstitutiv für den Geist des Menschen, aber doch nicht unter seinen Begriff subsumierbar („über-in" wäre Przywaras Formel). „Der freie Unbekannte" als „innerste Mitte" des Menschen und doch ihm nicht verfügbar, sondern Gnade. Es versteht sich, daß hier die unmittelbaren Voraussetzungen für ein ‚übernatürliches Existential' ruhen.

Rahners Antwort an Balthasar zielt natürlich letzten Endes auf de Lubac. Von Rahner aus gesehen läuft dessen so verdienstvoller Ansatz letzten Endes doch auf die Einebnung der zweifachen Ungeschuldetheit von Schöpfung und Gnade auf die eine Ungeschuldetheit des desiderium naturale hinaus. Transzendentale Analyse dieses ‚desiderium' (als excessus des Geistes gefaßt) vermag jedoch – das ist der Anspruch von Rahners „Hörer des Wortes" – des Menschen Wesen nicht bloß als Streben (Begierde, Liebe) zu enthüllen, sondern zugleich als *Freiheit*, und nicht bloß als Wahlfreiheit, sondern tiefer noch als Grund-Freiheit (Freiheit ihrem absoluten Grund selbst gegenüber).

So kann das Problem der ‚potentia oboedientialis' für Gnade und Offenbarung also nicht auf der Basis des ‚desiderium naturale' allein gelöst werden. Zur Oboedientialpotenz gehört außer Liebe auch Freiheit. Die Gnade Gottes kann sich daher nicht nur in das desiderium, sondern muß sich auch in die Grundfreiheit, worin der Mensch zu und vor sich selber kommt, also in seine *Existenz* (im modernen Sinne) übersetzen. Wird die potentia oboedientialis insgesamt als ‚Natur' (im theologischen Sinne) gefaßt, so kann diese theologische Natur ohne Freiheit – die zugleich den Verfügungsraum Gottes offenhält – nicht sein. Die Gnade (= Gottes Verfügung) muß daher innerhalb der Natur-Potenz sich auch reflektieren in einem existentialen Apriori, das auf freie Entscheidung hinordnet. Mag daher Gottes letzte Absicht mit dem Menschen – formal abstrakt betrachtet – ein einziger Akt sein, so will Gott diesen Menschen doch nicht nur als (ontische) Natur, sondern als Person, als Freiheit. Denn Gott will in diesem einen Akt dem Menschen sich nicht nur in der Form eines der Freiheit vorausgehenden Naturstrebens mitteilen, sondern gnadenhaft als Freiheit, als „der freie Unbekannte", als das „Geheimnis" schlechthin. Und so ist jenes Existential im Sinne dieser aus ihrem Geheimnis heraustretenden Gnade Gottes doch übernatürlicher Art, indem Gottes Gnade im Menschen eine neue Freiheit grundlegt, die sein geschöpfliches Wesen übersteigt. Hier ist gewiß der Ort, jenes von H. Bouillard zitierte Augustinuswort zu wiederholen:

„Qui fecit te sine te, non te justificat sine te. Fecit nescientem, justificat volentem" (a. a. O. 159)[38].

[38] *H. Bouillard* faßt die hier erreichte Einsicht in das Wesen des Natur-Gnade-Verhältnisses treffend zusammen: „Toujours présent en l'homme par le fait qu'il le crée à son image, Dieu ne devient présent à l'homme que par la libre conversion de l'homme. La nécessité de l'option spirituelle est en nous l'élément qui oblige à distinguer les deux dons" (a. a. O.). *J. Ratzinger*, der im übrigen – von Bonaventura aus – die Position de Lubacs zu gewinnen strebt, äußert hingegen die Überzeugung: „Ein bloß natürlicher Geist ist undenkbar" (a. a. O., Anm. 3; S. 142). Der Zusammenhang zeigt, daß Ratzinger nur einen naturalistischen Naturbegriff kennt und so die Gott-Unmittelbarkeit des menschlichen Geistes die Natur transzendieren läßt, mithin eben diese Gottunmittelbarkeit schon als übernatürlich auffaßt. Rahner würde betonen, daß diese Gottunmittelbarkeit, die Ratzinger meint, eben das Stehen des Geistes vor dem mysterium imperscrutabile ist, daß dies das Wesen des Geistes ist und für sein Dasein als Geist ‚an sich' ausreicht. Die gnadenhafte Erhöhung des Menschen ist ebenso wie seine Erschaffung in jenem undurchdringlichen Gott-Geheimnis verborgen, und wenn wir die Schöpfung theologisch mit ‚Natur' gleichsetzen, so ist die gnadenhafte Adoption des Menschen zu Gott (mag sie ursprünglich auch eines mit dem Schöpfungsplan sein) doch nicht mit der Geistigkeit des Menschen identisch, sondern bezeichnet in Wirklichkeit eine letzte, gottgeschenkte Selbsttranszendenz dieses Geistes. Diese aber ist notwendig übernatürlich und ist angelegt eben in jenem ‚übernatürlichen Existential'.

§ 8. *Corollaria*

8.1. Wahrt das ‚übernatürliche Existential' die Ungeschuldetheit der Gnade?

Gegen Rahners Konzeption des ‚übernatürlichen Existentials' wurde neuerdings von P. Knauer[39], der Einwand erhoben, die Art und Weise, wie Rahner es verstehe und ausführe, scheine die „Radikalität der Ungeschuldetheit der Gnade" nicht voll zu wahren. Rahner erwecke nämlich immer wieder den Eindruck, das ‚übernatürliche Existential' als eine dem Wort der Verkündigung vorausgehende, gleichsam ‚anonyme' Gnade bedeute einen „positiven Erwartungshorizont für eine Selbstmitteilung Gottes".

Knauers Einwand dürfte in der Sorge gründen, daß in Rahners Voraussetzung das *Wort* der Gnade in seiner Bedeutung abgeschwächt wird, und daß ein gewisser positiver Erwartungshorizont das Wort, den Zuspruch der Gnade Gottes im Wort nicht mehr in seiner gänzlichen Unerwartbarkeit, als Wunder erscheinen lasse. Denn dem verkündeten Wort gegenüber sei der Mensch faktisch immer noch frei, nicht nur zu bejahender Annahme, sondern auch zur Ablehnung oder auch Gleichgültigkeit. Die vermeintliche „positive Erwartung" der göttlichen Glaubensgeheimnisse enthalte auch die Gefahr, daß der Mensch als „Hörer des Wortes" aus dem Glauben unvermerkt eine eigene Leistung, nämlich ein bloß „weltanschauliches Ja" mache. Um die volle Eigenständigkeit und Unverfügbarkeit der göttlichen Gnade von jedem weltlichen Standpunkt aus zu wahren, schlägt Knauer daher einen anderen Naturbegriff als den Rahners vor: Natur sei nicht ein „unanschauliches Restprodukt", sondern alles am Menschen, was „logisch unabhängig" von den Glaubenswahrheiten bzw. -geheimnissen über ihn ausgesagt werden könne. Diese logische Unabhängigkeit der Natur vom Glauben verhindert so in Knauers Optik gerade, daß der Logos des Menschen (seine Ratio) sich vermesse, sich der Glaubenswahrheiten rationalistisch zu bemächtigen.

Das Anliegen Knauers ist gewiß sehr ernst zu nehmen. Rahners Bemühen um die hermeneutische Freilegung des Zugangs zu den Heilswahrheiten von der Anthropologie her läuft tatsächlich, vor allem in den späteren Schriften, Gefahr, den Menschen nur – akzentuiert – unter hermeneutischem Blickwinkel, als wesenhafte Beziehung oder Verwiesenheit auf die Glaubensgeheimnisse zu sehen. Das Wort der Verkündigung wird dann relativ unwichtig, weil die Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf der Hermeneutik ruht. Der hermeneutische Ansatz, der häufig in eine beschwörende Empfehlung der Glaubenswahrheiten ausmündet (‚begreife doch, daß

[39] Vgl. *P. Knauer*, „Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht" (Frankfurt 1969), worin Knauer die Grundlinien seiner Position bereits festlegt und skizziert. Die hier besprochene Kritik Knauers an *K. Rahner* findet sich in seinen Rezensionen der Rahner'schen Schriften zur Theologie VI–IX, und zwar in: ThuPh 45 (1970) 133–136 und ThuPh 46 (1971) 423–426. Außerdem wurden die hier behandelten Probleme in mündlichen Gesprächen mit P. Knauer erörtert. Eine prägnante Kurzfassung und Begründung des Ansatzes von *Knauer* findet man auch in seinem Beitrag Fundamentaltheologische Erhellung der Glaubensproblematik, in: *H. J. Türk* (Hrsg.), Glaube – Unglaube (Mainz 1971) 182–197, bes. 189–193.

du das, was da im Wort gesagt wird, in der Tiefe deines Wesens – wenn auch unthematisch – schon weißt und vielleicht ‚anonym' vollziehst!'), läßt den leichtgläubigen Leser vergessen, daß alle Hermeneutik den Glauben nicht in den Menschen ‚hineingeheimnissen' kann, daß vielmehr die Freiheit des gläubigen Ja oder ungläubigen Nein erst vor dem verkündigten und gehörten Wort zu sich selbst kommt und einer gültigen Stellungnahme fähig wird. Eine Glaubenshermeneutik, die das vergäße, wäre gewiß eine illegitime Abschwächung der radikalen Ungeschuldetheit der Gnade.

Dabei steht Knauer der Sache nach Rahners Anliegen einer transzendentalen Hermeneutik durchaus nahe, und zwar von G. Ebeling her, dem es in seinen Überlegungen zum Verhältnis Theologie-Philosophie[40] um den anthropologischen „Ort der Verifikation des Redens von Gott"[41] geht. Ebeling arbeitet mit Bezug auf Rahner die menschlichen Erfahrungen des Verwiesenseins auf das Unverfügbare als das Geheimnis heraus, sogenannte „Verstehenshinweise" dafür, wie der Mensch „der verborgenen Gegenwart Gottes ausgesetzt ist". Derartige Grunderfahrungen könnten „im Lichte des Evangelium ... zu rechter Erfahrung Gottes" (ebd.) erschlossen werden.

Was nun aber Rahner „übernatürliches Existential" nennt, versteht er ähnlich als einen, freilich übernatürlich erhobenen „Verstehenshinweis". Was er damit meint, expliziert er an manchen Stellen seines Werkes klarer als anderswo; so spricht er einmal von einer „pneumatischen ‚Tiefenpsychologie'", die sich auf die „gnadenhafte Innerlichkeit" des Menschen beziehe (SG 119).

„Unserer Predigt ist ja die Gnade Gottes immer schon zuvorgekommen; der Mensch ..., wenn wir anfangen, für das Christentum bei ihm zu werben, ... ist ein Mensch ..., in dessen innerster Mitte die Gnade mindestens als angebotene Möglichkeit übernatürlichen Handelns schon lebt und treibt. Unsere Predigt ist also nicht eigentlich das Andozieren eines Fremden von außen, sondern *die Erweckung eines noch unverstandenen, aber wirklich vorhandenen Innern* ... Alles Reden von außen appelliert, wenn es christliches Reden ist, immer an den innen in seiner Gnade sprechenden und schon irgendwie gehörten Gott, alle Vermittlung des Christentums ist Vermittlung dessen, was im Innern des Menschen als Leben schon da ist" (ebd. 116, Hervorh. von mir).

Das kann im Sinne Rahners nur bedeuten, daß es für jeden Menschen positive Lebenserfahrungen gibt, die einerseits positiv auf die christlichen Geheimnisse hindeuten („positiv", weil von Gott selbst in Funktion seiner Ankunft im Innern des Menschen ‚gesetzt'), die anderseits „unverstanden", d. h. vom Menschen durch die von außen kommende Wortverkündigung „erweckt" und, wie Ebeling betont, zu *rechter* Erfahrung Gottes erschlossen werden.

Man kann – darin ist Knauer rechtzugeben – bei Rahners Ausdrucksweise wirklich mitunter den Eindruck haben, als könne die „transzendental" gegebene Gnade eine Art Eigenleben, d. h. losgelöst von der innertrinitarischen Relation sowie vom Wort zu ‚Gnadenerfahrung' führen. Doch dürfte dieser Eindruck nicht zutreffen, da man Rahners Schriften und die in ihnen verwendete Begrifflichkeit systematisch-vergleichend lesen und deuten muß. Die „transzendentale Selbstmitteilung Gottes"

[40] Vgl. *G. Ebeling*, Theologie und Philosophie I–III, in: RGG VI (Tübingen ³1962) 782–830.
[41] Profanität und Geheimnis, in: ZThK 65 (1968) 91.

hat bei Rahner grundsätzlich den folgenden, hermeneutischen Sinn: Wenn ich eine Offenbarungswahrheit als *richtige* Interpretation meiner Selbsterfahrung einsehe, so kann dies nur transzendental, und zwar so begründet werden, daß der sich mir mitteilende Gott meinen Geisteshorizont selber gnadenhaft auflichtet, so daß in der Begegnung mit seinem Wort ich *in ihm* (erhoben) zu mir selbst komme und in *seinem* Licht das Wort des Evangeliums als für mich *richtig erkenne*. Die Predigt trifft in jedem Fall auf von der Gnade belebte Grunderfahrungen und richtet deren menschliche Auslegungen, indem sie den Horizont dieser Grunderfahrungen in das Geheimnis Gottes und seiner Liebe hineinverlegt. Gegen diese „richtige" Interpretation seiner – ihm nicht bewußt – von Gott eröffneten Erfahrungen kann der Mensch sich natürlich immer sperren; er bleibt dann bei seinem selbstmächtigen Daseinsverständnis. Es handelt sich somit um eine existentiale ‚Grundbefindlichkeit', deren letztes Woraufhin der Mensch aus sich selbst heraus nicht zu erhellen und in den Griff zu bekommen vermag.

Diese Präzisierungen wollten zeigen, daß man Rahner wohlwollend interpretieren kann, ohne zu forcieren, daß aber Knauers Vorbehalte mit Recht auch auf möglichster begrifflicher Schärfe und Differenzierung beharren.

8.2. Zur Struktur des Begriffs „anonymer Christ"

In seinen „Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte"[42] befaßt W. Pannenberg sich am Rande auch mit Rahners Religionsphilosophie „Hörer des Wortes", sowie mit Rahners Konzeption der Christusoffenbarung im Rahmen der allgemeinen und besonderen Heilsgeschichte[43]. Pannenberg setzt sich hier mit Rahner (und seiner Schule) auseinander in Zusammenhang mit dem Problem, wie der allgemeine und verbindliche Heilsanspruch des Christentums in Einklang gebracht werden könne mit einer positiven, und damit auch objektiven, Wertung der nichtchristlichen Religionen. Mit Nachdruck wendet Pannenberg sich gegen all jene Theorien, welche die absolute Heilsverbindlichkeit des Christentums nur „subjektiv", d. h. durch persönliche Entscheidung, also durch Absolut-setzung, erreichen und von da aus dogmatisch argumentieren. Einen solchen subjektiv-dogmatischen Standpunkt sieht Pannenberg auch in einigen Theorien römisch-katholischer Theologen gegeben (er nennt Schlette und dessen Lehrer Rahner), welche die Abgrenzung der Heilsgeschichte von der Profangeschichte nur durch Einführung eines „Elementes supranaturaler Deutung", nämlich einer „besonderen Offenbarungsgeschichte", erreichten, damit jedoch über intellektuelle Unverbindlichkeit nicht hinauskommen könnten.

„Die Endgültigkeit der christlichen Offenbarung kann nicht *als supranaturale Voraussetzung einleuchten*, sondern nur dann, wenn sie sich im Rahmen eines unbefangenen Verständnisses des Gesamtprozesses der allgemeinen Religionsgeschichte ergibt" (a. a. O. 255; Hervorh. von mir).

„Entscheidend dafür ist, daß die Argumentation nicht etwa bestimmte christliche Glaubensüberzeugungen als ihren logischen Ausgangspunkt voraussetzt" (a. a. O. 255–256).

[42] In: Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 252–295.
[43] Ebd., bes. 255, Anm. 8; 283, Anm. 47, vgl. Anm. 46; 285, Anm. 48.

Demgegenüber fordert Pannenberg die vergleichende religionsgeschichtliche Phänomenologie, wo „bestimmte Aspekte" des religiösen Sachverhaltes im Vordergrund der Diskussion stehen und die Frage des subjektiven Standortes zweitrangig wird (vgl. a. a. O. 256). Von daher wirft Pannenberg Rahner vor, in seinem Denken fehle „die Reflexion auf die *Vermittlungsfunktion* der Menschheitsgeschichte und insbesondere der Religionsgeschichte für die Christusoffenbarung selbst" (a. a. .O. 283), und zwar deswegen, weil er Heilsgeschichte im spezifischen Sinne „erst durch eine hinzutretende, besonders geoffenbarte göttliche Deutung" konstituiert sein lasse – ein subjektiv-aprioristisches Prinzip, das Rahner beibehalten habe, obwohl er selbst die geschichtlich – punktförmige Vorstellung von Offenbarung – wie in HW – durch eine mehr auf die Christusgestalt orientierte Auffassung überholt habe. Pannenberg kehrt sogar Rahners eigene Theorie vom Menschen als dem in allem auf „ein seine Endlichkeit übersteigendes Geheimnis der Wirklichkeit" verwiesenen Wesen gegen ihn selbst, indem er beanstandet, daß bei Rahner (vor allem in HW) „die Geschichte des tatsächlichen Umgangs der Menschen mit jenem Geheimnis, sofern sie sich immer schon in irgendeiner Form als von ihm her konstituiert erfahren habe (wenn anders das die Struktur menschlichen Daseins ist), übergangen" werde (a. a. O. 283).

Trifft diese Kritik Pannenbergs zu?

Um beim Letzten anzufangen: diese Art von kritischer Korrektur hat J. B. Metz als Bearbeiter von HW selber bereits angebracht[44]. Daß diese Kritik auch für HW – isoliert betrachtet – nur teilweise richtig ist, geht – meine ich – aus einer genauen Analyse dieses Werkes hervor (vgl. dazu Teil II dieser Untersuchung). Wichtiger ist, daß HW von vornherein bei Rahner nur als erster Entwurf (der sich später noch reflexer und treffender artikuliert hat) einer philosophischen ‚Objektivierung' der Erfahrungen der ignatianischen Mystik des „Gott-Findens-in-allen-Dingen" gesehen und eingeordnet werden kann. Ferner ist die Verschiedenheit von Anliegen und Ausgangspunkt bei Pannenberg und Rahner zu beachten. Pannenberg hat eine Theologie der Religions*geschichte* im Visier, Rahner hingegen den Entwurf einer Religions*philosophie*, deren konstitutiver Bestandteil die Geschichtlichkeit des Menschen als *transzendentale* Bedingung der Möglichkeit für das „Hören" des Offenbarungswortes in der empirischen Geschichte bildet. Natürlich ist Pannenbergs Anliegen völlig berechtigt, wenn er eine nicht-dogmatische, die Religionen in ihren phänomenalen Formen vergleichende und von daher die Besonderheit des Christentums eruierende theologische Bemühung fordert. Rahners Anliegen ist allerdings von anderer Art. Es setzt die Berechtigung des Pannenbergschen Anliegens voraus, zugleich das Gegebensein positiv-heilshafter Gehalte in nichtchristlichen Religionen, um *von dieser Gegebenheit aus* auf deren Möglichkeitsbedingungen im (gläubigen) Subjekt *transzendental* zu reflektieren. Rahner argumentiert also bewußt von der Plattform des Glaubens aus. Es geht ihm um eine – transzendental vorgehende – iustificatio fidei in bezug auf den allgemeinen Heilswillen Gottes und dessen definitive Inkarnation in Jesus Christus. Anders ausgedrückt: Rahner geht vom Absolutheitsanspruch des Christentums aus und zeigt dem Gläubigen, daß es einen solchen geben *kann;* er geht von der Besonderheit des Christentums einerseits und vom Faktum positiver Heilswerte in anderen Religionen (wobei deren positive Wertung Funktion der erfaßten Besonderheit des Christentums ist!) andererseits aus und zeigt, daß und warum es sie geben *kann*, und warum der Mensch sie *als* solche *erkennen* kann:

[44] Vgl. HW² 144, Anm. 5; 193, Anm. 4.

nämlich unter dem Horizont des als „übernatürliches Existential" wirksam werdenden und sich geschichtlich objektivierenden allgemeinen Heilswillens Gottes – wobei „transzendentale" und „kategorial-geschichtliche" Heilsoffenbarung Gottes eine sich in ihre pluralen Momente hinein entfaltende Einheit darstellt. Wir haben hier bei Rahner nur eine Anwendung seines Lösungsansatzes für das Natur-Gnade-Problem. Die von Pannenberg beanstandete Einführung eines „supranaturalen Elementes" geschieht bei Rahner also nicht innerhalb eines religionsgeschichtlichen Vergleichs, sondern im Rahmen der methodischen Reflexion auf die apriorischen Möglichkeitsbedingungen eines solchen Vergleiches, der ja als Erkenntnis-Prozeß durch das erkennend-vergleichende Subjekt immer schon vermittelt ist. Rahner könnte also umgekehrt Pannenberg einen Mangel an methodischer Selbstreflexion vorhalten.

Damit ist freilich nur Pannenbergs Kritik an Rahner, nicht aber sein eigentliches Anliegen, in Frage gestellt.

Transzendentale Reflexion kann dieses Anliegen nur fördern, keineswegs aber ersparen oder gar ersetzen. Die Ausführung dieses Anliegens geht aber sichtlich über die Kompetenz, die Rahner sich selber zuerkennt, hinaus[45]. Gleichwohl hat er mittlerweile ein paar grundsätzliche Schritte auf dieses Gebiet getan[46].

Es lohnt sich aber doch wohl, über die Betonung der Verschiedenheit der Anliegen hinaus, den Ansatzpunkt für ein richtiges Verständnis jenes Aspektes des Geheimnisses des Menschen, den Rahner als christliche „Anonymität" bezeichnet, nicht nur summarisch zu umreißen, sondern – seiner grundsätzlichen Bedeutung wegen als auch wegen des besonderen Verständnisses der Verwiesenheit des Menschen ins Geheimnis – ein wenig mehr bis in seine strukturellen Einzelheiten hinein zu analysieren.

Rahner geht auch in diesem Zusammenhang davon aus, daß der Mensch das von Gottes Freiheit als „Hörer des Wortes" erschaffene und *zugleich* in das Geheimnis dieser Freiheit hinein *verfügte* Geschöpf ist (vgl. STh VI, 547f.). Gottes Selbstmitteilung als „das Ziel der Schöpfung überhaupt" *präge* „das Wesen des Menschen *vorgängig* zu seiner freien Stellungnahme dazu" (a. a. O. 549), und eben diese apriorische, zugleich teleonomische Prägung nennt Rahner „übernatürliches Existential" (vgl. ebd.). Aus Rahners Erläuterungen geht hervor, daß er *inhaltlich* unter „übernatürlichem Existential" die geschenkte Offenheit für die angebotene „Rechtfertigungs-" oder „heiligmachende" Gnade versteht, die – unter der quasi-formalursächlichen Wirkung der trinitarischen Einwohnung Gottes (s. o.) – ihrer ‚Existentialität' entsprechend als plurale Wesenseinheit von Glaube, Hoffnung und Liebe (sog. „Formaleffekte") gegeben ist. Diese Inhaltlichkeit darf jedoch nicht objektivistisch ausgelegt, d. h. mißverstanden werden. Rahner versteht sie zunächst streng transzendental, d. h. als „Bedingungen der Möglichkeit" konkreten (akt-haften) Glaubens, Hoffens, Liebens in bezug auf aktuelle ‚Objekte', worin die gnadenhafte Dynamik sich ‚konkretisiert', sich ‚objektiviert', und im „trans" (der Trans-scendenz auf das Absolute) *sich* findet und zu *sich* kommt: d. h. sich *als* Glaube usw. erfaßt:

„Gnade drängt also auf die begriffliche Objektivation in der Glaubenspredigt

[45] Vgl. Rahners Reflexionen zur „Unwissenschaftlichkeit" der Theologie und des einzelnen Theologen heute, in Teil III, 2. Kapitel § 6 dieser Untersuchung.

[46] Vgl. Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen, in: STh VIII, 218–235.

Eine im übrigen fast wörtliche Zusammenfassung der Gedankengänge Rahners bezüglich der christlichen Heilsgeschichte und deren Verhältnis zur allgemeinen Heilsgeschichte bietet *A. Darlap*, Art. Heilsgeschichte, in: SM II, 647–656.

und geht dieser als Bedingung von deren Möglichkeit voraus" (STh IX, 512; vgl. 507).

Dem Einwand, ein durch ein „übernatürliches Existential" begründetes „anonymes Christentum" mache die Mission, d. h. die missionarische Verkündigung als ausdrückliche, Glauben weckende Predigt überflüssig, begegnet Rahner stets mit dem Hinweis auf den rein transzendentalen Charakter dieses Existentials, das er als apriorisches Hör- und Versteh-Vermögen dieser Predigt als „Gottes Wort"[47] auffaßt. Ein transzendentales Apriori will ja immer nur die im Subjekt befindliche Bedingung der Möglichkeit konkreter bzw. gegebener Erfahrung erhellen. Deshalb gilt nach Rahner grundsätzlich:

„Gnade selber fordert, gerade weil sie der Predigt vorausgeht, daß sie verkündigt werde" (a. a. O.; vgl. 511).

Das ist auch gemeint, wenn Rahner Mißverständlichkeiten im Ausdruck unterlaufen, beispielsweise wenn er erklärt, daß die Gnade „als Bedingung dieser Predigt und als ihr *Inhalt* der Predigt vorausgeht" (ebd.; Hervorh. von mir).

Predigt bzw. Wortoffenbarung versteht Rahner nur als „die Ausdrücklichkeit dessen, was wir immer schon aus Gnade sind und wenigstens unthematisch in der Unendlichkeit unserer Transzendenz erfahren" (STh VI, 549). Damit ist keine reine ‚Innerlichkeit' gemeint, sondern „Erfahrung der Gnade", d. h. mystisches Durch-Christus-in-Gott-hinein-Versinken inmitten und in der Gestalt empirischer Welterfahrung (hinter alldem steht das ignatianische Gott-finden-in-allen-Dingen)! Erfassung des „Inhalts" der Wortoffenbarung ist demnach durchaus als unter der Selbstmitteilung Gottes geschehende Rückkehr des Geistes „in Welt" zu sich selbst – aber immer *im* Gegenüber der Welt – zu denken:

Der Mensch nimmt „diese Offenbarung *auch schon* an, wenn er sich selbst wirklich *ganz* annimmt, denn sie spricht schon *in* ihm"[48].

In anderer Wendung: der Mensch übernimmt „in diesem Ja zu sich selbst die Gnade des uns radikal nahegekommenen Geheimnisses" (ebd. 550). Hier sind Präzisierungen ausgesprochen, auf die Rahner großen Wert legt, denn sie schließen aus, daß dem Menschen einfach schon deswegen, weil er kraft des allgemeinen Heilswillens unter dem Gnaden*angebot* Gottes steht, das Prädikat „anonymer Christ" zuerkannt wird.

„Ein Glaubender" – und damit ein „anonymer Christ" – kann für Rahner nur derjenige sein, der Gott wenigstens „durch die radikale Annahme seines Daseins bezeugt" (ebd.).

Die Theorie vom „anonymen Christen" wäre mißverstanden, würde sie für den Versuch mißbraucht, eine Welt von schwindendem christlichen Glauben „gegen alle Freiheit des Geistes" doch noch in die Kirche ‚heimzuholen' (vgl. ebd. 551).

Daraus ergibt sich als Folgerung:

„Glaubt er aber in Tat und Wahrheit an das heilige Geheimnis Gottes, . . . dann ist die Gnade dieser Wahrheit, von der er sich leiten läßt, immer schon die Gnade des Vaters in seinem Sohn. Und den, der sich von dieser Gnade hat ergreifen lassen, können wir mit vollem Recht als ‚anonymen Christen' bezeichnen" (ebd. 550).

[47] Vgl. *K. Rahner*, Art. „Wort Gottes", LThK² X, 1235–1238; vgl. auch *K. Riesenhuber*, Der anonyme Christ, nach Karl Rahner, in: ZkTh 86 (1964) 286–303, bes. 290–297. R. bringt auch wichtige Präzisionen gegenüber den Interpretationen von A. Röper.

[48] Sth VI, 549; erste Hervorh. von mir: vgl. auch Riesenhuber, a. a. O.; 300–301.

Hier ist nun offenbar von einer mystischen oder Gnaden-Erfahrung die Rede („die Gnade des Vaters in seinem Sohn"), die als solche – in thematischer Ausdrücklichkeit – einem „anonym" Glaubenden nicht nur nicht deutbar ist, sondern ihn nur tiefer in das unverstandene Rätsel seines Daseins hineinstößt. Rahner besteht darauf, daß – wegen der transzendentalen Dynamik des „übernatürlichen Existentials" – „dieser Grundvollzug" einer anonymen Christlichkeit „auf seine Ausdrücklichkeit, seinen Namen hinstrebt" (a. a. O. 551), worin enthalten ist, „daß der Zustand der Anonymität ein in einem gewissen Sinne wesenswidriger Zustand ist" (STh IX, 500 f.). Rahner spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Paradoxie" des anonymen Christseins. Diese „Paradoxie" ruht gewißt auf der Selbsterfahrung des Menschen vor dem namen-losen Geheimnis als Woraufhin seiner Existenz; der „paradoxale" Charakter jedoch – wobei „paradox" andeutet, daß der „in einem gewissen Sinne wesenswidrige Zustand" anonymer Christlichkeit zu überwinden ist – stammt aus der „inkarnatorischen" Dynamik der Gnade Gottes (STh IX, 513), die im Sinne der angestrebten Totalität der Menschwerdung Gottes über die rein transzendentale Anonymität hinausdrängt. Die inkarnatorische Dynamik der Gnade muß darüber hinaus drängen, weil die reflexe Objektivation der existentialen Verfassung des Menschen, wie etwa im kirchlichen Bekenntnis, den freien Selbstvollzug des Menschen zu umfassenderer Fülle und wurzelhafterer Tiefe ermächtigt.

„Erst darin findet dieser Glaube . . . Friede und Ruhe", und das heißt *„die Möglichkeit, sich um so entschiedener in den unverfügbaren Willen des Geheimnisses Gottes loszulassen,* da man nun, nach des Paulus Wort, *weiß,* wem man glaubt und sich in radikalem Vertrauen angstlos anheimgibt" (STh VI, 551; Hervorh. von mir).

Der folgende Grund-Satz vermittelt Theologie und Anthropologie geradewegs zu einer Grundformel der für Rahner charakteristischen theologischen Anthropologie:

„Gott setzt seinen Heilswillen, indem er ihn gerade *als* das Unverfügbare erhoffen läßt" (SM II, 664).

Diese Erläuterungen Rahners bringen uns über „Hörer des Wortes" wieder in die Spiritualität der ignatianischen Exercitien zurück, artikulieren die spirituelle Grundhaltung des Exerzitanden aber gleichzeitig als „Hoffnung".

„Hoffnung" ist für den späteren Rahner das Stichwort für den tiefer verstandenen „Hörer des Wortes", denn die Hoffnung ist für ihn „als Akt des konkreten Sichgründens auf das theoretisch nicht adäquat Aufzeigbare eine Grundweise des menschlichen Daseins" (SM II, 658), so daß „hoffen" heißt, „sich selbst auf das Unverfügbare hin davonlaufen" (a. a. O. 663).

„Hoffnung" gewinnt so einen ekstatischen Charakter, zumal sie gesehen wird als „von Gottes zuvorkommender, wirksamer Gnade getragen" (a. a. O. 664)[49].

[49] Zum Begriff Hoffnung bei Rahner vgl. Teil III, 5. Kapitel § 7 dieser Untersuchung.

8.3. Die Aussage ‚gratia non destruit' und ihre Bedeutung für das Geheimnis des Menschen (E. Przywara in memoriam!)

H. Bouillard stellt am Ende seines besprochenen Beitrags noch die Frage, ob es ein direktes natürliches Streben nach der Gnade geben könne. Da die Gnade die (von ihr erhobene) Freiheit als ihr Gegenüber sucht, ist es im Licht der Offenbarung nicht weit zu der Erkenntnis, daß das desiderium sich selber findet, indem es durch den Tod hindurchgeht und sich so zum Glauben bereitmacht (vgl. a. a. O. 166). Hier ist nun auch E. Przywaras zu gedenken, der diese Zusammenhänge für das Gratia-supponit-naturam-Axiom vielleicht zum erstenmal thematisch und jedenfalls mit unnachsichtiger Strenge herausgestellt hat[50].

Przywara sieht in der Geschichte der Theologie des Natur-Gnade-Verhältnisses zwei perspektivische Strömungen sich wechselweise durchsetzen: den griechischen, von Platon bis Thomas reichenden Seins-kosmos einer natürlich-übernatürlichen Harmonie, und die augustinisch-reformatorische Antinomistik von erbsündig verfallener Natur und ins Geheimnis des Willens Gottes (des Deus inscrutabilis) verborgener ‚Übernatur'. Das klassifizierende Denken Przywaras würde de Lubacs Ansatz zweifellos jener Richtung zurechnen, deren Denken Natur und Gnade in größtmöglicher Harmonie zu umgreifen und einander zuzuordnen sucht. Das „non destruit" in der Formel läßt aber nach Przywara anklingen, „daß zwischen Gnade und Natur, Glaube und Vernunft ein ‚destruere' fast zu erwarten wäre, wenn es auch tatsächlich nicht eintritt" (a. a. O. 182). Jedenfalls kann eine „geradlinige Weiterführung" nicht gemeint sein. Przywara sieht hier ein „tieferes Geheimnis" walten: „Im Hintergrund des ‚non destruit' erscheint, wenn auch schattenhaft, das, was die Offenbarung positiv ausdrückt: qui perdit, salvat. Die scheinbare Entgegensetzung zwischen Gnade und konkreter Natur, zwischen Glaube und Ratio bedeutet, so besagt dann dieser Satz weiter, keinen endgültigen Tod der Natur bzw. der Ratio, sondern ihr Sinn ist: per mortem in vitam, durch den Tod hindurch in das Leben" (ebd.). Denn das Geheimnis des Übernatürlichen ist im Letzten Geheimnis Christi des Gekreuzigten; der innere Sinn des Kreuzes ist aber nicht Vernichtung, sondern

[50] Vgl. *E. Przywara,* Der Grundsatz: ‚Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam', in: Scholastik 17 (1942) 178–186. Natürlich verweist dieser Aufsatz grundlegend auf die in der „Analogia entis" erarbeiteten Grundlagen (vgl. dazu unseren Exkurs über Przywara in Teil II Kap. 1). Unsere Hervorhebung Przywaras soll jedoch nicht glauben machen, daß das von ihm so scharfsichtig thematisierte Anliegen nicht auch von anderen Autoren bemerkt wurde, wenngleich Przywaras Beitrag gewiß als Frontstellung zu dem üblichen, zur Harmonisierung neigenden theologischen Betrieb aufzufassen ist. Auch de Lubac selber sieht den unvermeidlichen Bruch im Natur-Gnade-Verhältnis sehr deutlich, wie aus einem von Ratzinger (a. a. O. 148) zitierten (allerdings einige Jahre vor „Surnaturel" veröffentlichten) Text hervorgeht. Die in unserem Kapitel folgende, auf de Lubac bezügliche Bemerkung kann sich daher nur auf den von uns diskutierten Ansatz beziehen. – Auch der intuitive Geist Teilhard de Chardins beispielsweise hat das „perficere" im Axiom „gratia perficit naturam" spirituell schon früh als ein „durch-Sterben-zum-Leben-Kommen" gesehen (La messe sur le monde). Er sah den Bruch, das Mysterium, er sah aber auch die Einheit von Gnade und sich entwickelnder Natur: „Die Heiligung führt den evolutiven Aufstieg fort und vollendet ihn" (bei *H. de Lubac,* La pensée religieuse . . . 177; vgl. 182–183).

Schöpfung (vgl. a.a.O. 184). Rahner nun ist, wie er selber erklärt (vgl. Laudatio auf E. Przywara, a.a.O.), ein dankbarer Schüler Przywaras. So ist es nicht verwunderlich, daß sich bei ihm, wo er die Geheimniserfahrung des begnadeten Menschen, sein Eingetauchtwerden in das Dunkel der Sinne und des Geistes beschreibt, jene Züge erhalten haben, die Przywara für das Verhältnis von Natur und Gnade so herausstellt: per mortem in vitam. Auch Rahner weiß, daß „das Geheimnis der Gnade *Christi*, des Gekreuzigten, gerade darin besteht, daß Christus dasjenige, was von sich wider das göttliche Leben der Gnade ist, zur Erscheinungsform und Waffe des Sieges dieser Gnade gemacht hat" (STh I, 411) – wie er gerade im Zusammenhang mit der Darlegung des Wesens des übernatürlichen Existentials ausführt.

Wo Rahner das mystische Eintauchen des Menschen in die Erfahrung des Geheimnisses beschreibt, das seinen Zugang zu ihm nur als „per mortem in vitam" offenhält, wird das von Przywara gemeinte, fast zu erwartende ‚destruere' der Gnade (auch wenn es „nicht eintritt") noch konkreter und faßbarer:

„Weil der schon gegebene Anfang solcher Erfüllung (das Erlebnis der unendlichen Sehnsucht, des radikalen Optimismus, der unstillbaren Unzufriedenheit, der Qual der Unzulänglichkeit alles Greifbaren, der radikale Protest gegen den Tod, die Erfahrung, einer absoluten Liebe gegenüberzustehen, gerade dort, wo sie von tödlicher Unbegreiflichkeit ist und von schweigender Verschlossenheit zu sein scheint, die Erfahrung einer radikalen Schuld und einer dennoch bestehenden Hoffnung usw.) faktisch getragen ist von jener göttlichen Kraft, die den geschaffenen Geist – aus Gnade – zu einer absoluten Erfüllung hinbewegt, darum ist darin Gnade erfahren *und* das naturale Wesen des Menschen" (STh IV, 231).

Bezeichnend für Przywara ist die Klarheit, mit der er die Berechtigung, ja Notwendigkeit vertritt, das paulinisch-augustinisch-reformatorische Anliegen der Antinomie von Sünde (Gesetz) und Gnade (Glaube) in das Mensch-Gott-Grundverhältnis einzubringen. Vermutlich läßt sich die philosophische Antinomie zwischen ‚physischer' und ‚ekstatischer' Liebe, wie Rousselot sie herausgestellt hat, auch nicht anders überwinden als aus jener Sicht. Denn man wird, gerade wenn man das Natur-Gnade-Verhältnis im desiderium naturale in visionem beatificam zu deuten versucht, existentiell und spekulativ nicht daran vorbei können, zwischen dieses Naturbegehren und die gottgeschenkte Seligkeit Kierkegaards „Zwischenbestimmung" – die Angst – einzuführen. Denn das natürliche Begehren des Menschen nach Glück, Heil usw. ist im Letzten offenbar doch immanent: ein Aussein nach sich selbst, nach Selbsterfüllung usw., nach selbst hergestellter beatitudo (und sei es durch sittliche Leistung). Die Offenheit auf ‚das Absolute', auf Gott usw. ist gewiß eine ontologische und transzendentale Realität, aber sie impliziert keineswegs *ohne weiteres* auch dort, wo – ‚kategorial' – Gottes Nähe bewußt wird, schon seine Anerkennung. Das natürliche Begehren verkehrt die geschöpfliche Verwiesenheit auf Gott angstvoll in ein Gott-gleich-sein-Wollen dadurch, daß es sich das empfangene Können als eigenes Können zuschreibt. So kann das natürliche Begehren durch die Gnade nur vollendet werden, indem es den Tod der Selbstsucht, der hergestellten beatitudo des Lebens usw. stirbt und darin erst wirklich über sich hinausgeht und ‚ek-statisch' wird. Gnade ist also sehr wohl nie bloß ungeschuldet, ohne Verdienst erwiesen, sondern immer auch zugleich wider Verdienst. Freilich übersteigt die Gnade unendlich die bloße Vergebung, insofern sie, diese einschließend, die reale Selbstmitteilung Gottes an das Geschöpf und dessen Aufnahme in das innergöttliche Leben ist. Hier erst kommen wir über das „Paradox" (Kierkegaard) hinaus und

‚ek-statisch' in das „Geheimnis" (Rahner) hinein. Daraus erhellt auch, warum wir in der Theologie auf ontologische Begriffe nie völlig verzichten können[51].

Daß der Mensch und Christ aber von sich aus, in seinem natürlichen Begehren, immer zuerst Sünder ist, anerkennt wenigstens grundsätzlich auch Rahner selbst, beispielsweise in einem aus dem Jahre 1963 stammenden Beitrag „Gerecht und Sünder zugleich" (vgl. STh VI, 262–276, bes. 274–276), worin das Bemühen greifbar wird, das reformatorische Anliegen in seinen transzendental-ontologischen Ansatz zu übersetzen (vgl. ebd. 268 ff., 274 ff.). Eine – vielleicht nicht allzu reflexe – Affinität zu diesem Anliegen dürfte Rahner wiederum auch aus der mystischen Tradition zukommen. –

Anmerkung

Die geschilderte Sicht Przywaras im Hinblick auf das Natur-Gnade-Verhältnis wirkt sich wie von selbst auf seine Beurteilung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie aus. Das soll hier nochmals kurz zur Sprache kommen, obwohl darüber anderswo ausführlicher gesprochen wird.

„Philosophie ... ist im Grunde genommen die äußerste Form der potentia oboedientialis zum Geheimnis des Übernatürlichen hin, und wird vom Geheimnis des Übernatürlichen innerlich erfüllt ... Die philosophia imperfecta ist vielmehr eine theologia imperfecta, denn das Grundgeheimnis ist jetzt das Geheimnis, das sich im übernatürlichen Raum begibt" (a. a. O. 183).

Es bedarf nicht viel Scharfblicks, um zu gewahren, wie entscheidend Rahners eigenes philosophisch-theologisches Denken von Przywaras „reductio in mysterium" angeregt und angeleitet worden ist – mehr jedenfalls als von der Art, wie Thomas von Aquin sein philosophisches Denken auf Theologie hin orientiert[52].

---

[51] Zum Ganzen vgl. auch die klare, unterscheidende und zusammenfassende Darstellung von *B. Schüller*, Der Begriff Gnade im Neuen Testament und in der Theologie, in: Gesetz und Freiheit (Düsseldorf 1966) 53–60.

[52] Für Rahners Verhältnis zu Thomas von Aquin vgl. die ausführliche Erörterung bei *P. Eicher* (a. a. O. 33–48, 70–78). Eine umfassende Klärung dieses Verhältnisses müßte darin auch Przywaras Einfluß auf Rahner in Betracht ziehen und somit auch einen Blick auf Przywaras Verhältnis zu Thomas werfen; dazu findet man einige Hinweise in der Untersuchung von *B. Gertz*, Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras (Düsseldorf 1969). Erst von daher käme man wohl diesen bislang unbeachteten Äußerungen Rahners über Thomas von Aquin im Verständnis näher: „Thomas ist der *Mystiker der Anbetung des Geheimnisses* über aller Aussagbarkeit ... Thomas weiß, daß die höchste Genauigkeit und die nüchterne Sachlichkeit der wahren Theologie letztlich nur zu einem dient: den Menschen aus der übersichtlichen Helle seines Daseins hinauszuzwingen in das Geheimnis des Daseins hinein, wo er nicht mehr begreift, sondern ergriffen wird, wo er nicht mehr räsonniert, sondern anbetet, wo er nicht bewältigt, sondern selber

Von daher kann man das ‚übernatürliche Existential' geradezu als Ergebnis einer vom „Geheimnis des Übernatürlichen" aus ihr selbst heraus entrückten und von ihm „innerlich erfüllten" Philosophie sehen. –

überwältigt wird ... Das „Adoro Te devote, *latens* Deitas, quae sub his figuris vere latitas" muß ... das innerste Prinzip alles theologischen Denkens und Erkennens sein" (Thomas von Aquin, in: Glaube, der die Erde liebt [Freiburg 1966] 152–153).

Es ist offenkundig, daß diese Äußerungen über Thomas jenem Dank ganz ähnlich klingen, den Rahner Przywara abstattet ...

DRITTES KAPITEL

Das Geheimnis Christi als Geheimnis des Menschen

§ 1. *Rahners Anthropologie als christologische Hermeneutik*

Gibt es einen Schwerpunkt in Rahners Denkbemühungen um die Christologie? Die Vielfalt seiner Gedankengänge daraufhin abzuwägen fällt nicht leicht. Doch dürfte der Eindruck zutreffen, daß der gesuchte Schwerpunkt in dem Bemühen zum Vorschein kommt, den Menschen, d. h. das wahre Menschsein Christi herauszustellen. „Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis"[1], so lautet der früheste Versuch des Dogmatikers Rahner auf diesem Gebiet, worin gleichsam das Grundthema für die späteren Reflexionen angeschlagen erscheint. In historisch-apologetischer Sicht erscheint so Rahners Anliegen als Abwehr der immer virulenten, auch heute aktuellen Neigung zu häretischer Verkürzung des Bekenntnisses zum Gott-Menschen Jesus Christus; genauerhin wird die häretische Verkürzung monophysitischer Tendenz anvisiert, gleich ob sie nun in Richtung des Apollinarios oder in jene des Eutyches geht. Denn in beiden Richtungen wird ja die chalkedonische Definition des Gottmenschen – „τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι" – sachlich geleugnet. Das Problem liegt nun aber gerade darin, daß die entweder stillschweigende oder ausdrückliche Leugnung des wahren Menschseins Christi auch noch nach Chalkedon weitergeht, bedingt vor allem dadurch, daß die Glaubensdefinition von der hypostatischen Union der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus selber eine denkerische Aporie enthält. Diese Aporie der chalkedonischen Formeln wird von Rahner sehr deutlich herausgestellt, und zwar in einer programmatischen Abhandlung – aus der gleichen Epoche wie der vorgenannte Artikel (1954) –, die schon fast alle Themen seiner Christologie im Ansatz enthält: „Probleme der Christologie von heute"[2].

Die Tatsache, daß Rahner in seinem christologischen Denken den Akzent gerade auf die Mensch-werdung des Logos legt, ist natürlich von großem Belang für das Gefälle dieser Untersuchung. Es ist dann von vornherein zu vermuten, daß der Geheimnischarakter des Menschen, um den sich unsere Untersuchung dreht, in der theologischen Anthropologie des Gottmenschen eine wesentliche Verschärfung oder Radikalisierung erfährt, so daß von daher (d. h. wenn wir in Rahners Denken eine innere Konsequenz annehmen) eine vertiefte Begründung des Geheimnisses des Menschen sichtbar wird. Das bedeutet freilich nicht, daß hier Rahners Christologie bis in alle Einzelheiten entfaltet werden müßte, damit genügend Licht auf unser Thema falle. Rahners Anliegen ist fundamental das der *Glaubwürdigkeit* der Botschaft vom Mensch gewordenen Gottessohn in der heutigen Zeit (vgl. STh VII, 74)[3].

[1] Dieser Aufsatz ist i. J. 1953 erschienen und jetzt abgedruckt in STh III, 47–60. Eine beachtliche, Rahners Bemühungen um eine hermeneutisch gemeinte ‚Aufstiegschristologie' systematisch zusammenfassende Darstellung bietet *H. Geißer,* Die Interpretation der kirchlichen Lehre vom Gottmenschen bei Karl Rahner SJ, in: Kerygma und Dogma 14 (1968) 307–330, wo auch eine ideengeschichtliche Einordung der Ansätze Rahners, ausgehend vom Streit um den Baslismus her, versucht wird (vgl. a. a. O. 310 ff.). Allerdings wird der oben zitierte, früheste Versuch Rahners auf diesem Gebiet von Geißer nicht genannt, vielleicht weil er formal und inhaltlich eine Mischung aus dogmatischer Abhandlung und geistlichem Essay darstellt. Aber auch sonst werden die spirituellen Schriften Rahners von Geißer mit Stillschweigen übergangen, was sich auf das Gesamturteil des evangelischen Theologen m. E. negativ auswirkt.

[2] Vgl. STh I, 194–200. – Es ist zu beachten, daß in unserer Untersuchung Rahners Christologie wesentlich aus der – freilich zentralen – Perspektive der anthropologischen Hermeneutik („Das Geheimnis Christi *als* Geheimnis des Menschen") ausgelegt wird – wie sich das vom Thema unserer Untersuchung her nahelegt. Damit soll jedoch nicht übersehen sein, daß Rahners spekulativer Geist auch über diesen Ansatz hinaus einen wesentlichen Beitrag zu einem neuen Verständnis der gott-menschlichen Einheit in Jesu Christus geliefert hat, der gewisse Probleme, die sich aus den in der „hypostatischen Union" gipfelnden Zwei-Naturen-Lehre der chalkedonischen Formeln ergaben, einer Überwindung näherführt. Vor allem hat Rahner den Begriff der „Union" oder „Einheit" der göttlichen und der menschlichen Natur neu durchdacht und ist, in Verbindung mit dem Schöpfungsgedanken, zum Begriff einer Einigung *durch* schöpferische und zugleich sich entäußernde Selbstmitteilung Gottes vorgestoßen. Darauf kann hier nur hingewiesen werden. Näheres findet man in der sorgfältigen Untersuchung von *Ph. Kaiser,* Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik (München 1968) 264–290, 316–320. Kaiser stellt andere Aspekte – zumal der dogmatischen Bedeutung – der Christologie Rahners in den Vordergrund (mit Abgrenzung von den Versuchen z. B. de la Taille's, Malmbergs u. a.), auf die in diesem Rahmen nicht eingegangen werden kann. Leider ist Kaiser der für seine Untersuchung wichtige Aufsatz „Zur Theologie des Symbols" (STh IV) entgangen, der vor allem in der begrifflichen und terminologischen Fassung der Rahnerschen Christologie beträchtliche Fortschritte bringt.

[3] Dieses Anliegen wird in dem Büchlein von *A. Gerken,* Offenbarung und Transzendenzerfahrung (Düsseldorf 1969) fast durchweg verkannt (zur Christologie vgl. 56–62). Wer die Schrift Gerkens kennt, wird hier vielleicht eine eingehende Auseinandersetzung mit ihr vermissen. Dieses Fehlen kann jedoch nicht als Mangel der vorliegenden Untersuchung gewertet werden. Gerkens Beitrag ist kaum mehr als eine Skizze. Er möchte Rahners Tran-

Nichts erscheint ihm gefährlicher als eine kryptogame, häretische Verzerrung dieser Botschaft. Eine monophysitische Auffassung des Glaubens an den Gottmenschen Jesus Christus macht diesen Glauben nämlich in den Augen der Neuzeit zu einem „Mythos" und darum überhaupt unglaubwürdig. In allen Schriften Rahners kehrt mit stereotyper Regelmäßigkeit die Warnung wieder vor einem Pseudoglauben an einen auf Erden erscheinenden Gott in der Vermummung, in der Livrée eines menschlichen Kleides[4]. Ein solches latent monophysitisches Mißverständnis des christologischen Dogmas nimmt offenbar das von Chalkedon betonte, wahre Menschsein Christi nicht wirklich ernst. Eine theologische Verkündigung, die der Glaubwürdigkeit der vollen christlichen Botschaft dienen will, wird sich daher heute bemühen, aufzuzeigen – soweit die „Logik des Glaubens" dies zuläßt –, inwiefern die durch den Abgrund der Transzendenz unterschiedenen Schöpfer und Geschöpf sich im Gottmenschen Jesus Christus zu einer wirklichen und lebendigen Einheit vereinigt haben, ohne ihre grundlegende Unterschiedenheit einzubüßen („ungetrennt", doch „unvermischt").

Der Anspruch des heutigen – gläubigen – Menschen auf eine intellektuelle, d. h. „intellektuell redliche" Verdeutlichung dessen, was wir Offenbarung nennen, ist freilich hoch. Damit nun der Glaubwürdigkeitsnachweis nicht bloß den Eindruck von Begriffsartistik macht, vielmehr klären hilft, daß es beim Gottmenschen um die Vereinbarkeit nicht bloß von Begriffen, sondern von Wirklichkeiten geht, muß, nach Rahner, noch ein weiteres klärendes

szendentaltheologie durch eine – an E. Simons orientierte – dialogische Theologie ersetzt sehen. Das ist sein gutes Recht, so gut jeder theologische Forscher das Recht auf ein eigenes Programm hat. Die von Gerken gewählte Methode der Auseinandersetzung mit Rahner kann allerdings nicht überzeugen. Er versucht, Rahners Thesen durch Entgegensetzen von positiven Aussagen aus Schrift und Tradition in Frage zu stellen, in der Annahme, Rahner nehme diese zu wenig ernst. Daß Rahners transzendental gewendete Theologie gerade eine hermeneutische Erschließung solcher Aussagen sein will (vgl. zuletzt die Bemühungen um „Kurzformeln des Glaubens", um einen „Grundkurs" usw.), scheint Gerken nicht in den Sinn zu kommen. Seine ‚Auseinandersetzung' besteht überdies auf einer nur selten belegten Aneinanderreihung von polemischen Behauptungen und einzelnen Textbeispielen aus Rahner (deren Inhalt nicht selten der Interpretation Gerkens widerspricht). Dieser essayistische Stil der ‚Auseinandersetzung', der die Erschließung der inneren Eigenart, der Motive und Hintergründe der Rahnerschen Position gar nicht sucht, kann nicht zu einer wirklichen Erfassung der wahren Meinung Rahners zu wichtigen Themen vordringen und gelangt in der Tat häufig genug zu grotesken Entstellungen seiner Ansichten. Der Verfasser dieser Zeilen sieht sich zu einer detaillierten Auseinandersetzung mit Gerken außerstande; er hofft nur, daß seine eigenen umfangreichen Interpretationsversuche das Ungenügen von Gerkens Kritik wenigstens indirekt deutlich machen. Daß andere Rezensenten Gerkens Rahnerkritik auch nur wenig Anregungen abgewinnen konnten, zeigt z. B. die Besprechung von *H. Waldenfels* in: ThuPh 45 (1970) 294–295.

[4] Diese apologetische Tendenz wurde auch von dem schon erwähnten evangelischen Theologen H. Geißer bemerkt: a. a. O. 308, 314 f., 323.

Moment ergänzend hinzutreten. Dieses klärende Moment sei hier *subjektive Aufschließung* genannt: Aufschließung, weil es erst den eigentlichen Zugang zur Fragestellung und zur Antwort eröffnet; subjektiv, weil hier jene Bedingungen im glaubenden *Subjekt* reflektiert und geklärt werden sollen, die das Subjekt des Glaubens – die menschliche Person – im voraus zur Offenbarung auf-schließen auf eine solche Offenbarung hin. Gemeint sind mithin jene subjektiven Bedingungen, die den Menschen als Adressaten der Offenbarung überhaupt erst fähig und offen dafür machen, eine Botschaft, wie die der Menschwerdung Gottes, glaubend aufzunehmen. Die Klärung dieser subjekthaften Bedingungen macht erst verständlich, warum der Mensch, nach Rahner, überhaupt „Hörer des Wortes" im Sinne von Hörer des LOGOS sein kann.

Zum Verständnis des nun folgenden Denkansatzes von Rahner sind vorab zwei methodische Bemerkungen erforderlich: eine theologische Bemerkung zunächst sowie eine ideengeschichtliche Bemerkung.

Theologische Bemerkung: Die Frage nach den subjektiven Bedingungen, die den Adressaten der christlichen Botschaft für diese schon a priori aufschließen, ist die Frage nach den Verstehens-Bedingungen, nach den „hermeneutischen" Prinzipien überhaupt. Die Frage als solche ist bei Rahner keine Neuerscheinung. Im Hinblick auf das Verständnis des uns in Schrift und Tradition übermittelten Offenbarungsanspruchs ist eine ganze wissenschaftliche Disziplin entstanden, welche sich mit den Grundsätzen des Verstehens befaßt. Die ganze wissenschaftliche Erforschung und Durchleuchtung des Offenbarungsgutes versteht sich heute als Hermeneutik. Hinsichtlich der Offenbarung besteht die Hermeneutik aus einer Kombination von Grundsätzen menschlichen und gläubigen Verstehens. Zu diesen Grundsätzen zählen heute Textkritik, Literarkritik, Geschichtswissenschaft und Archäologie einerseits, Inspiration, Analogia fidei, Finalisierung der Offenbarung auf Christus als Offenbarungs-Wort Gottes schlechthin, kirchliches Lehramt und Glauben anderseits[5].

Wird auch etwa gesagt, die hermeneutische Methode müsse dem Wesen des ‚Gegenstandes' entsprechen (Haag, a. a. O. 396), so darf solcher Sprachgebrauch nicht die Einsicht verstellen, daß es sich bei den hermeneutischen Prinzipien nicht etwa um objektive Sachprinzipien, sondern um *subjektive* Verstehensbedingungen (von freilich objektbezogener Art) handelt, die erfaßt werden müssen, wenn man das *Mensch* gewordene Wort als das Wort *Gottes* verstehen lernen will. Der Rückgang – als Reflexion – auf die Verstehensstrukturen des Menschseins erscheint so überhaupt als Weg zu eigentlichem und tieferem Verstehen in der Begegnung mit der Botschaft.

Heidegger sieht die Hermeneutik als existenziale Auslegung des menschlichen Daseins[6]. Bultmann sah sich davon inspiriert zu der Anwendung der hermeneu-

[5] Vgl. *H. Haag*, Hermeneutik – Grundsätze der Auslegung, in MySal I (Einsiedeln 1965) 396 ff.

[6] Vgl. Exkurs über die Beziehungen Heidegger-Rahner (Thema Hermeneutik!) im Dritten Teil meiner Diss. (a. a. O.)

tischen Fragestellung – zunächst im Sinne Heideggers – auf die Glaubensbotschaft, und damit zu deren (der Hermeneutik) Radikalisierung.

Voraussetzung jeder verstehenden Interpretation ist nach Bultmann ein vorgängiges Lebensverhältnis zu dem Befragten, und damit ein ‚Vorverständnis', welches das Woraufhin der Befragung leitet. Dieses Vorverstehen ermöglicht und bedingt die Beziehung zu dem Befragten und stellt sich selber als Frage dar. Bultmann überschreitet also die Subjekt-Objekt-Spaltung im hermeneutischen Vollzug durch seinen Begriff des beziehungsvollen Vorverständnisses auf seiten des Interpreten. Das Vorverständnis ist aber nicht etwa bloß ein vages, dem wahren Verstehen abträgliches Vorurteil. Das erhellt aus folgendem: Die christliche Offenbarung ist anerkanntermaßen primär nicht Wissensvermittlung, sondern Anspruch auf die Existenz des Menschen. Für ein wirkliches Verstehen der Offenbarungsbotschaft ist es darum unabdingbar, daß der Interpret seine Existenz nicht etwa ausklammert, sondern in und an der Interpretation beteiligt sein läßt. Welche Existenz ist gemeint? Die gläubige bzw. ungläubige? Die von der Frage nach Heil, Glück, Sinn der Welt bewegte? Diese Form der Beteiligung der Existenz nennt Bultmann existentiell; sie ist hier in ihrer *ausgelegten* Form da, in der Form des *Selbstverständnisses*. Bultmann räumt ein, daß sich das Wort Gottes an seinen Hörer direkt in dessen existentiellem Selbstverständnis wendet. Insofern biete es dem Hörer ein neues Selbstverständnis an und richte das bisherige alte.

Die hermeneutische Frage nach der Beteiligung der Existenz ist jedoch fundamentaler gemeint. Sie zielt auf folgendes: soll *Gott* dem Menschen eine seine Existenz be-anspruchende Botschaft verkünden können, und zwar so, daß der Angesprochene sie *versteht*, so muß dieser im voraus zum Ergehen der Botschaft in einer konstitutiven *Beziehung* zu diesem *Gott* stehen. Diese vorgängige Beziehung nennt Bultmann die „Frage nach Gott" (die in verschieden ausgelegter Form da sein kann). Diese „Frage nach Gott" ist die Grundverfassung des Menschen, sie zeigt, daß der Mensch von Grund auf schon immer auf Gott verwiesen ist, und begründet so das „Vorverständnis" und damit die *existenzialen* Verstehensstrukturen des Menschen in seiner Existenz, die es dem Menschen erst ermöglichen, sich selbst, seine Existenz im Lichte der Offenbarung Gottes neu zu verstehen und zu wählen. Da der je ergehende Offenbarungsanspruch aber Begegnung ist und da die menschliche Existenz selber geschichtlich strukturiert ist, darum ist das Verstehen und die Selbstwahl des Menschen im Blick auf die Botschaft ein *geschichtlicher* Vor-gang.

„Das Verstehen ist nämlich der Überstieg über alle Seienden, die Bewegung hin auf das Sein selbst, das im Da dieses Seins sich lichtet."[7]

Diese Formulierung öffnet einen ungezwungenen Zugang zu Rahners hermeneutischem Ansatz. Denn das vorgreifende Verstehen des Befragten ist bei ihm ja gerade gedeutet als der Vorgriff des endlichen Geistes auf das absolute Geheimnis.

Dieser Zusammenhang mag hier im Hinblick auf die Christologie ein wenig verdeutlicht werden. Das hermeneutische Prinzip ist für Rahner iden-

[7] Für diese Darlegungen vgl. die ganze, zusammenfassende Darstellung von *G. Hasenhüttl*, Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann, in: MySal I, 428–440. Vgl. aber auch etwa die Kritik, die K. Lehmann an Bultmanns „fichtisch-idealistischer" Heidegger-Exegese übt, in: Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: *O. Pöggeler*, Heidegger (Köln 1969) 146 f.

tisch mit einem „transzendental" verstandenen Verstehenshorizont des Menschen. Der Begriff „transzendental" weist bereits hin auf die ideengeschichtliche Bemerkung, die ich anfügen wollte, doch einstweilen noch zurückstellen möchte. Rahner formuliert die gemeinte Identität in der Frage nach einer modernen, „glaubhaften" Hermeneutik der Mittlerschaft Christi:

„Welches ist der transzendentale Verstehenshorizont und somit das hermeneutische Prinzip, von dem her das Verständnis für die Mittlerschaft Christi gewonnen und vor Mißverständnissen geschützt werden kann?"[8]

Die „Mißverständnisse", die Rahner hier anvisiert, sind die schon genannten „mythologischen" Verzerrungen, eine Gefahr, die wie ein konstantes Motiv alle einschlägigen Schriften Rahners durchzieht. In dem Anliegen, die mythischen Verfremdungen des Glaubens abzuwehren, trifft er sich hier mit Bultmann, ist vielleicht u. a. von diesem inspiriert worden[9]. Freilich unterscheiden sie sich hier auch gleich wieder voneinander: während Bultmann von der mythologischen Vorstellungswelt der Bibel und des frühen Dogmas wie von einem Faktum ausgeht und, um deren Bedeutsamkeit zu ermitteln, versucht, sie existenzial zu interpretieren, reduziert sich für Rahner das Mythologische auf die *häretischen* Verzerrungen des christologischen Dogmas. Er kann die alten Formeln und Begriffe behalten, weil er sie nicht statisch auffaßt, sondern als dynamisch offen versteht (Thema der „Urworte", das noch zu berühren sein wird). Rahners Problem ist das einer „existentiell wirksamen Fundamentaltheologie" (STh VII, 167)[10].

Dieser Ausdruck, der gar nicht so leicht verständlich ist, wie es scheint, beleuchtet die gewandelte Glaubenssituation von heute. Früher schien es eine einigermaßen deutliche Frontlinie zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Kirche (Christenheit) und Welt zu geben. Dementsprechend verstand sich Fundamentaltheologie als *Apologetik*. Heute jedoch sind die Gruppen nicht mehr deutlich geschieden, geht die Front durch den einzelnen Menschen hindurch, können Glaube und Unglaube im selben Menschen koexistieren[11]. So muß die Fundamentaltheologie den Gläubigen auch als Ungläubigen ver-

[8] STh VIII, 225. In dieser Abhandlung („Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen") erweitert Rahner seinen transzendental-hermeneutischen Ansatz, eine Erweiterung, die später noch zur Sprache kommen soll.

[9] Bultmanns programmatischer Aufsatz Neues Testament und Mythologie erschien ja bereits i. J. 1941.

[10] Vgl. zuletzt „Sacramentum Mundi" (SM) II, 932–933. Vgl. auch Teil III dieser Untersuchung, das Kapitel über das Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Rahner (S. 209–230).

[11] Vgl. z. B. Zur theoretischen Ausbildung künftiger Priester heute (STh VI, 145 f.), sowie Der Glaube des Priesters heute, in: Knechte Christi (Freiburg–Basel–Wien ²1968) 16 f., 42 ff. u. a.

stehen und den Ungläubigen als zutiefst schon (durch die Gnade bewegten) Gläubigen oder wenigstens Glaubensfähigen. Methodisch gesehen, ist es darum heute Aufgabe der Fundamentaltheologie, die christliche Botschaft ganz allgemein auf *Existenz* hin auszulegen. Diesem Anliegen hat, wie es scheint, Bultmann in maßgeblicher Weise Eingang in die moderne Theologie verschafft. Freilich soll – nach Rahner – diese Auslegung des Christentums auf Existenz hin auch „wirksam" geschehen, d. h. „‚existentiell' assimilierbar sein" (STh VIII, 154). Rahner verdeutlicht diese seine Forderung, die er mit der Forderung nach einer Kurzformel des christlichen Glaubens verknüpft, in einer Weise, die an Bultmanns „Vorverständnis" erinnert. Dem heutigen Menschen sei die christliche Botschaft so nahezubringen, daß vermieden wird, daß er sie mit einer von außen an ihn herangetragenen ‚Ideologie' verwechseln kann, daß er vielmehr die Möglichkeit erhält, sie als erfahrene und erlittene Wirklichkeit seines Lebens selbst zu verstehen (STh VIII, 153). Die Verkündigung müsse daher „unmittelbar vom Verständnishorizont des gegenwärtigen Menschen und von seiner Lebenserfahrung her einleuchtend" sein (a.a.O. 155) [12]. Das hermeneutische Grundproblem, wie es sich bei Rahner im Anschluß an die chalkedonischen Definitionen stellt, scheint also wie folgt zu lauten: Wie läßt sich die Botschaft von Jesus Christus, dem Mensch gewordenen Gott, in der Weise dem heutigen Menschen auf seine Existenz hin nahebringen, daß er sie erfaßt als Möglichkeit neuen Sich-verstehens und Sich-vollziehens, so daß er Christus als jene Wahrheit versteht, auf die er in seiner ganzen Daseinserfahrung schon immer aus ist, ohne es (im voraus) reflex zu wissen? Um dieses Problem lösen, um es „wirksam" – d. h. „‚existentiell' assimilierbar" darstellen zu können, bedarf es aus Rahners Sicht der Überlegung, wie die Christus-Wahrheit im Wesen der menschlichen Existenz so gegründet oder verankert werden kann, daß sie daraus mit einer *gewissen* Notwendigkeit hervorgeht. In dieser Problemstellung liegt Rahners kühnes, aber auch umstrittenes Programm einer christologischen Hermeneutik. Zugleich ist das Gewicht dieser Problemstellung unübersehbar: für Rahner entscheidet sich hier, ob der moderne Mensch, der das Problem Christi in eine so radikale Frage kleidet, sie vielmehr selber *ist*, Christus für einen Mythos bzw. für eine ihm wesensfremde, von außen kommende ‚Ideologie' halten muß, oder aber für jene „Idee", die in überbietender Weise all das

[12] Rahner selbst versucht dieses Programm anzuwenden, indem er vom real gelebten Glauben an Christus ausgeht (SM II, 923) und Christus hermeneutisch als die geheime Tiefe, als den existentiell gelebten, aber rational-begrifflich verborgenen Ziel-Grund der Daseinsübernahme zu erschließen sucht, als eine Möglichkeit, die prinzipiell auch dem nicht explizit an Jesus Christus Glaubenden offenstehe (SM II, 953 ff.).

aussagt, verheißt und vollendet, was er in den Tiefen seiner Existenz schon ist und als was er sich selber erfährt.

Der in diesem Zusammenhang von Rahner eingeführte Begriff der „Idee Christi" bleibt natürlich vorderhand dunkel und schwierig. Im Interesse einer Klärung dieses Begriffs wäre man gleich versucht zu fragen, ob diese „Idee" Christi im ideengeschichtlichen Zusammenhang eher im Sinne Platons, Aristoteles' oder vielmehr im Sinne Kants aufzufassen sei. Es wird sich später ergeben, daß die „Idee" Christi bei Rahner, alles in allem gesehen, wohl all diese ideengeschichtlichen Reminiszenzen in gewisser Weise vereinigt. Vorläufig aber empfiehlt es sich, an ihren nächsten Herkunftsort – nämlich Kants Erkenntniskritik – zu denken.

Rahner geht es ja primär nicht um eine neue spekulative Deutung der Gestalt Christi, sondern um die Ausarbeitung einer Art von „Vorverständnis" der menschlichen Existenz, insofern diese offen, d. h. „wirksam" ansprechbar sein soll im Hinblick auf das Evangelium von Christus, dem Gott-Menschen.

So erscheint die Frage nach der „Idee Christi" zunächst als gleichbedeutend mit der Frage nach der strukturellen Eigenart menschlicher Existenz im Blick auf die verstehende Annahme des sich in Christus verdichtenden Offenbarungsgeschehens.

Der zugrunde liegende Gedankengang Rahners kann zunächst kurz folgendermaßen skizziert werden:

In seiner Daseinserfahrung erfährt der Mensch sein Leben als eine getane und erlittene Wirklichkeit, und zwar in letztlich unauflöslicher Dialektik [13]. Diese Lebens- und Daseinserfahrung verdichtet sich in seinem Bewußtsein zur *Frage* nach Sinn und Ziel der Existenz, d. h. zur Frage nach dem absoluten „Woraufhin" des Daseins. Es klingt dieser Ansatz (des frühen Rahner) freilich noch etwas intellektualistisch. Die wirkliche Daseinserfahrung greift viel weiter und tiefer als Wissen und Reflexion [14], und damit auch tiefer als der Geist, soweit er sich zu reflektieren und artikulieren vermag.

Im Hinblick auf eine Begründung der Christus-Wahrheit *im* Menschen gilt es daher, für die Gesamtheit der wesentlichen Existenzvollzüge und -erfahrungen des Menschen die – gemäß kantianischer Methode – apriorischen, konstituierenden Bedingungen der Möglichkeit freizulegen. Hier sind wir bei der Bedeutung der transzendentalen Methode für den späteren Rah-

[13] Zur Theologie des Todes (Freiburg 1959) 38–40. Grundgelegt ist diese Sicht aber bereits in Geist in Welt (München ²1957) Teil II, Kap. 4 §§ 9–10 („Die Ontologie der innerweltlichen Wirkursächlichkeit").

[14] Vgl. z. B. Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi, STh V, 227–230.

ner: nicht mehr nur „Rückstieg" (transcensus) zu den Gründen gegenständlicher, sinnengebundener Erfahrung wie bei Kant, sondern Reflexion auf „die durch das Sein selbst bedingte und freigesetzte Geschehens-Struktur des Daseins" [15].

Während also der frühe Rahner noch den Eindruck erwecken konnte, im Grunde mehr an einer (transzendentalen) Metaphysik der *Erkenntnis* interessiert zu sein (vgl. die „Erkenntnismetaphysik" von „Geist in Welt"), verbreitert sich beim späteren Rahner die Basis des Daseins in einer bewußteren Aufnahme Heideggerscher Motive beträchtlich. Noch immer aber geht es darum, die Gesamtheit der Erfahrungen in ihrer *Notwendigkeit* in der Daseinsanlage des Menschen zu begründen. Dieses reduktive Verfahren führt Rahner zu dem letzten, mit der Geiststruktur des Menschen gegebenen Einheitsgrund – dem „Urexistential" [16] – aller Erfahrung: der Transzendenz auf das absolute Geheimnis.

Diese „Transzendenz" des Geistes nennt Rahner auch „potentia oboedientialis" für Christus, insofern die Möglichkeit des menschlichen Geistes, in der Hypostase des Logos zu ‚subsistieren', „wenigstens in einer denkbaren und hypothetischen Verlängerung eines wesentlich auf Gott ‚ek-statisch' hingeordneten geistigen Seienden" gelegen sein muß. Die Erhellung dieser oboedientialen Potenz als Bedingung der Möglichkeit der Menschwerdung Gottes ist nach Rahner die eine Komponente der „transzendentalen Christologie" [17].

Die Brücke zu Thomas und Maréchal erscheint in der Bemerkung, daß diese transzendentale Christologie die Einsicht entfalte, daß der Mensch dem Wesen nach ein „desiderium naturale in visionem beatificam" sei [18].

Hier wird bereits ersichtlich, wie sich bei Rahner die Frage nach den apriorischen Grundstrukturen des Daseins in eigentümlicher Verschränkung zur Frage nach Gott selbst wendet. Deshalb die bezeichnende (rhetorisch gemeinte) Frage Rahners, ob nicht die gesuchte ‚Kurzformel' des christlichen

[15] Vgl. *A. Darlap*, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: MySal I, 19 Anm. 3.
[16] Im WS 1968/69 hielt Rahner in Münster eine Vorlesung zum Thema „Einführung in den Begriff des Christentums I". Davon existiert eine halboffizielle Vorlesungsmitschrift, die mir freundlicherweise von Rahners damaligem Mitarbeiter K. Füssel zugeleitet wurde. Auf S. 57 dieser Mitschrift führt Rahner Folgendes aus: „Müssen wir die Frage, was Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung sei, als eine ganz andere Frage verstehen als die, was *Gott* sei? So ist es eben nicht! Und zwar weil die *eine* Erfahrung, um die es sich handelt, eben unsere Verwiesenheit absoluter Art in das Geheimnis als Urexistential unseres menschlichen Erkennens und unserer menschlichen Freiheit ist und weil darin all das gegeben ist, was wir mit Gott meinen."
[17] Vgl. SM II, 929 ff.
[18] SM II, 944; vgl. Hörer des Wortes (München ²1963) 103 (= HW¹, 100 f.).

Glaubens dort anfangen müsse, „wo im eigenen Daseinsvollzug erfahren wird, was mit ‚Gott' eigentlich gemeint ist" (STh VIII, 155). Die existentiale Vertiefung des Gottes-‚Begriffs' wird hier unternommen zugunsten des ebenso zu vertiefenden ‚Begriffs' bzw. der Botschaft von Christus:

„Glaubwürdig" kann die Botschaft von Jesus Christus heute nur erscheinen, wenn sie vom Menschen nicht nur als eine Erfahrung unter vielen anderen am Rand seines Daseins erlebt wird, sondern als zusammenfassende Mitte und Vollendung der Grundvollzüge der Existenz. Erst dann kann der Botschaft von Christus eine ‚gewisse' ‚Notwendigkeit' zu eigen sein, kraft deren sie sich nicht als unverbindlich oder „mythologisch" an den Rand drängen läßt (vgl. STh I, 206, 208), sondern „‚existentiell' wirksam" ist, weil ihr absoluter Anspruch auf den apriorisch notwendigen Selbstvollzug menschlichen Daseins antwortet.

Die verstehende Offenheit des Menschen für die Offenbarung des Gott-Menschen Christus ist demnach, für Rahner, grundsätzlich getragen von der Verwiesenheit „seiner geistigen Existenz auf ein heiliges Geheimnis als den Grund seines Daseins" (STh VIII, 159).

Rahner spricht von geistiger *Existenz*, nicht bloß von geistiger Natur o. ä.; der Erkenntnisdynamismus Maréchals erscheint hier also mit Heidegger ausgeweitet zur Existenz mitsamt ihrer pluralen Vollzugseinheit und Geschichtlichkeit. Die Verwiesenheit auf das Geheimnis ist somit als *total* zu denken, als umfassendes Charakteristikum des Daseins. Das Geheimnis ist da „als unausdrücklicher Horizont" der gesamten Daseinserfahrung; es „umfaßt und trägt" so „immer den kleinen Kreis unserer wissenden und tätigen Alltagserfahrung, die Erkenntnis der Wirklichkeit und die Tat der Freiheit" (lc. ct.). Die Erfahrung des Geheimnisses aber ist nach Rahner Erfahrung Gottes (vgl. ebd.). Die Erfahrung des absoluten, unumgreifbaren Geheimnisses erscheint dabei als so selbstverständlich und naturnotwendig, so sehr als tragender, notwendiger Grund der notwendigen Geschehensvollzüge unseres Daseins, daß sowohl die militante Bestreitung Gottes wie auch seine gleichgültige Ablehnung denselben, im Modus des Geheimnisses anwesenden Gott in der Kraft der Verneinung gerade noch einmal bejahen (ebd.) [19]. Diesen Widerspruch zwischen Begriff und Vollzug hatte bereits Maréchal herausgestellt [20]. Auf der Ziellinie Maréchals verbleibt Rahner auch mit seiner Begründung: Gott und seine Erfahrung als Geheimnis gehört in unvergleichlicher Weise zu den apriorisch „eingestifteten" Notwendigkeiten unseres Daseins, insofern er als

[19] Vgl. HW² 128 im Zusammenhang des ganzen Kapitels 8 („Der freie Hörende").
[20] Vgl. z. B. *O. Muck*, Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart (Innsbruck 1964) 60.

Grund von Erkenntnis und Freiheit „das Innerste in uns" ist (vgl. besonders Augustinus, Bonaventura, sodann Mystiker wie Ruusbroec u. a.), zugleich aber „das unverfügbar Fernste, das unser nicht bedarf" (STh VIII, 159).

§ 2. *Der Mensch als „Idee Christi"*

Wie kann in diesem Rahmen „so etwas wie eine transzendentale Deduktion einer Christus-Gläubigkeit" versucht werden, fragt sich Rahner bereits in seinem programmatischen Aufsatz über die „Probleme der Christologie von heute" (STh I, 206). Rahner begründet die Notwendigkeit einer solchen, mit den Mitteln kantianischer Erkenntniskritik vorzunehmenden „‚transzendentalen Deduktion' – der Erkennbarkeit Christi durch den Menschen" (ebd.) – oder kürzer: „transzendentalen Christologie" (SM II) – mit der Einzigartigkeit, Geheimnisfülle und existentiellen Bedeutsamkeit Christi (ebd.)[21].

Es bedürfe darum einer eigenen methodischen Reflexion auf die spezifische Offenheit des Menschen gerade für dieses „Objekt", das ja gerade *mehr* sei als die übrigen Objekte oder Seienden, die seiner normalen, wirklichkeitsoffenen Erkenntnis unterkämen (ebd.). Was ist, nach Rahner, das Ziel dieser transzendentalen Deduktion?

„Ein apriorischer Entwurf der ‚Idee Christi' als des gegenständlichen Korrelats der transzendentalen Struktur des Menschen und seiner Erkenntnis" (STh I, 207).

Nicht die „Idee Christi" wird in diesem grammatisch etwas holprigen Satz als „gegenständliches Korrelat der transzendentalen Struktur des Menschen" bezeichnet, sondern Christus selbst. Das weist die „Idee Christi" in ihren ideengeschichtlichen Bedeutungskreis (Kant) ein. Mit „Idee Christi" ist also nicht etwa Christus selber oder seine übergeschichtliche Hypostasierung gemeint, sondern *die vorgängige Offenheit des Menschen für Ihn im voraus zu seinem Erscheinen.*

[21] In dem Kapitel „Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion" (Kritik der reinen Vernunft A 85/B 117) erläutert Kant den Terminus „transzendentale Deduktion" folgendermaßen: „Unter den mancherlei Begriffen, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und diese ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduktion; weil zur Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen, die transzendentale *Deduktion* derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft."
Die Transposition der Methode der „transzendentalen Deduktion" in die Theologie ändert – jedenfalls bei Rahner – hier deren formale Eigenart und Anwendung nicht.

Das genauere Entsprechungsverhältnis zwischen Christus und seiner „Idee" im Menschen – ob adäquat oder nicht – möchte Rahner an jener Stelle (STh I, 208) offenlassen. Auch empfindet er es nicht als Einwand, daß die transzendentale Deduktion der „Idee Christi" den geschichtlichen, realen Christus voraussetzt, wie ja auch Kants Erkenntniskritik – seine Untersuchung der apriorischen formalen Zuständigkeit der Vernunft – die tatsächliche sinnliche Erkenntnis voraussetzt, ja von ihr ausgeht[22]. Auch rechnet Rahner durchaus damit, daß solche transzendentale Deduktion ein Denkvorgang „im Raum der Gnade Christi" (a. a. O. 207) ist – ohne daß darauf eigens reflektiert werden müßte, weil ja die Glaubensoffenheit des konkreten, vorfindlichen Menschen zu untersuchen ist.

Rahner skizziert dann, wie ein Programm, die Richtung, in der die Durchführung dieser transzendentalen Christologie erfolgen müßte:

„Der Mensch ist in einem das konkret leibhaftige, geschichtliche Wesen der Erde und das Wesen der absoluten Transzendenz. Er schaut darum aus – und zwar in seiner Geschichte –, ob ihm nicht die höchste Erfüllung (so frei sie bleibt) seines Wesens und seiner Erwartung begegne, in der sein (sonst so leerer) Begriff vom Absoluten schlechthin erfüllt ist und seine (sonst so blinde) Anschauung durchsichtig wird auf den absoluten Gott selbst. Der Mensch ist also der, der die freie Epi-phanie Gottes in seiner Geschichte zu erwarten hat. Jesus Christus ist sie" (STh I, 208).

Dies ist also die früheste von Rahner vorgelegte Skizze eines apriorischen Entwurfs einer „Idee Christi". Sie wirft mancherlei Fragen auf. Unverkennbar ist im entscheidenden Satz die Rückbeziehung auf Kant in dem Begriffspaar „Begriff – Anschauung". Der Ansatz jedoch erinnert sofort an „Hörer des Wortes", zumal Rahner selbst diese seine Religionsphilosophie ausdrücklich als transzendentale „Analytik der Hörigkeit des Menschen für eine mögliche Offenbarung" versteht (HW² 199). Tatsächlich ist dieser „apriorische Entwurf einer ‚Idee Christi'" im wesentlichen die hermeneutische Anwendung von „Hörer des Wortes" auf die Christologie[23].

Freilich wird HW in charakteristischer Weise ergänzt:

Die transzendentale Verwiesenheit des Menschen bezieht sich nicht mehr bloß auf das geschichtlich erscheinende Offenbarungs*wort*, sondern auch auf den personal

[22] Vgl. dazu *Rahner*, SM II, 930 sowie STh IX, 239. Entsprechend verteidigt auch Lehmann in seinem schon öfters erwähnten Rahner-Porträt Rahners theologische Anwendung der transzendentalen Methode (a. a. O. 158–159). Vgl. dazu auch *P. Eicher*, a. a. O. 55 ff.
[23] Vgl. bes. Teil IV, wo der Mensch als geschichtlicher Geist und so zugleich als ‚Ort' einer möglichen Offenbarung beschrieben wird: HW² 137–202.

verstandenen „Heilbringer": „das geschichtlich personhafte Ereignis – nicht bloß ein zusätzliches Wort *zur* Realität *hinzu* oder eine bloß verbale Verheißung" (SM II, 944).

Die hier formulierte Präzision (vom Jahr 1968) ist vielleicht gegen den bekannten Einwand von Simons (a. a. O., 1966) gerichtet.

Wichtiger als diese Ergänzung von HW erscheint mir die Tatsache, daß Rahners Christologie aus HW herausgewachsen ist und ohne dieses Werk wohl nicht denkbar wäre. Das bedeutet, nach dem, was wir in Teil I festgestellt haben, daß auch Rahners Christologie in den ignatianischen Exerzitien verwurzelt ist; ja mehr noch, in ihrer transzendentalen Perspektive und Gestalt wird sie uns wie das vollendete „Exercitium" selbst erscheinen, d. h. wie die einmalig höchste Vollendung des in den „Exerzitien" auf den offenbarenden Ruf Gottes „hörenden" oder lauschenden Menschen. Diese Zusammenhänge werden im folgenden noch deutlicher hervortreten.

Aufschlußreich ist hier noch der Ausdruck „Epi-phanie" im zitierten Text. Epiphanie heißt Erscheinung.

„Was daher nicht raumzeitlich ist, kann auch für eine hinnehmende Erkenntnis als solche nicht in seinem Selbst zur Erscheinung kommen" (HW 181).

So heißt es zunächst in einem Satz, der inhaltlich so auch bei Kant stehen könnte. Im Anschluß an Maréchal wird jedoch gleich hinzugefügt:

„An der Erscheinung ist für den Menschen *Sein überhaupt* eröffnet" (ebd.).

„Sein überhaupt" aber wird vom Menschen zunächst erreicht durch den Vorgriff (= Transzendenz) seines Geistes:

„Sein ist das letzte Woraufhin des Geistes in seiner absoluten Transzendenz" (HW 178).

Da wir aber „Sein im *Vorgriff* nur erfassen durch den *Begriff* eines bestimmten sinnlich gegebenen einzelnen Seienden" (HW ebd., Hervorheb. v. mir), kann Rahner den vorigen Satz auch umkehren und sagen: „Sein überhaupt ist *nur in der Erscheinung* für den Menschen eröffnet" (HW 179).

Unter „Erscheinung" versteht Rahner dabei nicht bloß die materiellen Gegenstände der sinnlichen Erfahrung, sondern den Menschen selbst als „an sich schon erfüllteste Erscheinung" (HW² 199)[24], sowie die Menschheitsgeschichte insgesamt.

[24] In der Erstausgabe von „Hörer des Wortes" – die in manchem für den Interpreten Rahnerschen Denkens wohl ergiebiger ist – heißt es: „. . . was das Ziel des Geistes ist: das Sein überhaupt, *das sich auch jenseits von Welt erstreckt.* Die an sich schon *geistigste* Erscheinung aber ist der Mensch selber; er ist also die Erscheinung, die von sich aus für *das* Sein überhaupt die erfüllteste" – „angemessenste" (in HW²) – „Erscheinung sein kann" (HW¹ 203; die hervorgehobenen Teile finden sich nur in der Erstausgabe).

Die Frage nun, die Rahner sich in HW stellt, sind Alternativen: ob dem Menschen durch die Erscheinungen nur die allgemeinsten transzendentalen Strukturen von Sein überhaupt und damit des entzogenen ‚Wesens' Gottes eröffnet sind (Kant ist mit dieser Frage bereits im Sinne Maréchals verlassen) – diese Frage bejaht Rahner[25] – oder ob die Transzendenz des menschlichen Geistes auf Sein überhaupt ein Verstehenshorizont von der Art sein könne, daß sie dem Menschen auch das innerste Wesen und die Wahrheit Gottes in der Durch-sichtigkeit der Erscheinungen eröffnen oder offenbaren könne[26] – diese Frage verneint Rahner (vgl. ebd. u. a.).

Wenn die Erscheinung im „erfülltesten" Sinne der Mensch in der Geschichte ist und wenn von einer solchen Erscheinung Auf-schluß über Gott erwartet werden soll, dann bedeutet transzendentale Deduktion einer „Idee Christi", daß der Mensch darauf aus ist, zu erfahren, ob in der Geschichte ein Mensch durch-sichtig („epi-phan") wird bzw. geworden ist auf Gott selbst hin, ein Mensch, in dem sich objektiv erfüllt, was er von sich selbst sagt: „Wer mich sieht, sieht den Vater" (Jo 14,9).

Die Darlegungen lassen erkennen, wie sehr Rahner diese transzendentale Deduktion der „Christus-Gläubigkeit" oder der „Idee Christi" in einem grundsätzlichen Sinne schon in HW durchgeführt hat. Freilich setzt Rahner in dem zitierten Text in Analogie zu Kant noch weitere Akzente. Jegliche natürliche Veranschaulichung Gottes bleibt „blind", weil der „Begriff vom Absoluten" oder von Gott „leer" ist, solange dieser nur metaphysisch als „principium subjecti" erfaßt werden kann. Da wir Gottes nicht durch „Intuition" uns bemächtigen können (eine ja schon von Kant abgewehrte Alternative), muß Gott dem Menschen selber „erscheinend" sich offenbaren, soll dessen bis dahin „leerer" Gottes-‚Begriff' „erfüllt" werden. Die „erfüllte" Erkenntnis, der „erfüllte" ‚Begriff' Gottes ist also für den Menschen nur als Tat Gottes oder Geschenk Gottes selbst erwartbar. Das hatte auch HW betont. Genau hieran ist nun aber das genaue Verständnis der „Idee Christi" geknüpft.

Der Terminus „Idee Christi" ist in Analogie zu Kants „reinem Vernunftbegriff" oder „transzendentaler Idee" gebildet. Es wird nützlich sein, sich kurz vor Augen zu halten, was Kant mit diesen Termini ausdrücken wollte.

„Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe *transzendentale Ideen.* Sie sind *Begriffe* der reinen Vernunft; denn sie betrachten alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt

[25] Vgl. HW² 182, sowie, in ausführlicher Darstellung, GW² 387 ff.

[26] „Ob dieses Seiende" – nämlich das „nichterscheinende Seiende" = Gott – „möglicherweise auch in seinen Bestimmtheiten durch die Erscheinung und an ihr erkannt werden könne" (HW² 183).

durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrungen, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adäquat wäre" (Kritik der reinen Vernunft, A 327/B 384).

In dem Kapitel „Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transzendentalen Scheins" faßt Kant seine Erkenntniskritik zusammen: unsere ganze Erkenntnis hebe von den Sinnen an, gehe von da zum Verstande und endige bei der Vernunft als dem höchsten Vermögen in uns, dessen Funktion es sei, den zunächst der Anschauung gegebenen Stoff „unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen" (A 299/B 355).

Diese „Vernunfteinheit" nun – wie Kant die genannte „höchste Einheit des Denkens" auch nennt – beziehe sich, sagt er, auf den Verstand; nicht freilich deswegen, weil dieser das Vermögen einer Erfahrung des schlechthin Absoluten enthielte, sondern deshalb, um dem Verstand

„die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat und die darauf hinaus geht, alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein *absolutes Ganze* zusammen zu fassen" (A 326/B 383).

Wie Kant in dem zuerst genannten Text bemerkt, ist das Fortschreiten der Vernunft zum Absoluten, d. h. „zur absoluten Totalität der Bedingungen" eine *naturnotwendige* Vernunfthandlung (s. o.). Das Absolute erscheint bei Kant deshalb als reiner „Begriff", weil es als Absolutes nicht in der Erfahrung (die ja für Kant immer sinnlich-gegenständlicher Art ist) erreichbar, damit aber absolut erfahrungsjenseitig oder erfahrungstranszendent, d. h. aber, für Kant, rein „transzendentaler" Natur ist.

Ergab sich für Kant aus der Analyse des *Urteilens* das formale Apriori der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien des erkennenden Geistes, so entwickelt er aus dem *Schließen,* jener fortwährenden Anstrengung der Vernunft, über die reine Erfahrung hinauszukommen, jene „besonderen Begriffe a priori", die er reine Vernunftbegriffe oder transzendentale Ideen nennt (vgl. A 321/B 377). Denn, anders als die alte Metaphysik dachte, gelangt nach Kant die schließende Vernunft nicht über die Weltimmanenz hinaus zu transzendenten absoluten Realitäten oder Urbildern (gegen Platon, vgl. A 313–320/B 369–377), sondern erschöpft sich gleichsam in einer ihr von Natur aus unausweichlich auferlegten Handlung: die Vernunft gelangt nicht über sich selbst hinaus. Wohl sind die Ideen im Geiste angelegt; während sie aber bei Platon der in der Anamnesis bewußtwerdende Widerschein der ewigen Urbilder sind, haben bei Kant die Ideen der Vernunft keinen (jedenfalls keinen

beweisbaren) Bezug zu ‚Ideen an sich'. So kann Kant von den transzendentalen Ideen sagen, durch sie erkenne man eigentlich nur, „daß man nichts wisse" (A 470/B 498). Kant fand nun drei Grundbeziehungen vom Bedingten zum Bedingenden (Termini ad quem unbedingter, aber eben transzendentaler Art): Seele, Ich oder denkendes Subjekt; Welt als Inbegriff aller Erscheinungen; Gott als Bedingung aller Bedingungen, bzw. Wesen aller Wesen (vgl. A 334–35/B 391–92).

Diese „Ideen" der reinen Vernunft haben somit nur heuristische Funktion; ihnen entspricht keine gegenständliche Realität; sie sind also nicht bloß ohne das Material der sinnlichen Anschauungen, sondern überhaupt und grundsätzlich „leer", weil *nur* formal und apriorisch.

Haben wir im Vorangegangenen versucht, uns Klarheit zu verschaffen über das Wesen der transzendentalen „Idee des Absoluten" bei Kant, so wird nun vollends deutlich werden, in welchem Sinne Rahner die kantische „Idee" beigezogen und umgebildet hat, um sie in eine christologische Hermeneutik einbauen zu können.

Rekapitulieren wir vergleichsweise kurz Rahners Position: „Gott" ist – auch für den Philosophen – Rahner keine bloß transzendentale Idee im Sinne Kants, kein reiner Vernunftbegriff oder bloß „regulatives Prinzip", dem keine spekulativ erschließbare, welt- und bewußtseinstranszendente Realität absoluter Art – ein absolutes Subjekt – entspräche. Kants Versuch, den Empirismus zu überwinden, war sozusagen im Subjekt hängengeblieben, dessen formale Eigenart allein keine absolute Notwendigkeit begründen kann. Kants Erkenntniskritik wird von Rahner daher, in der Nachfolge Maréchals, durch eine in transzendentaler Methode durchgeführte Erkenntnismetaphysik gewissermaßen unterlaufen und von innen her weitergeführt.

Bereits am empiristischen Ansatz Kants wird eine bedeutende Korrektur angebracht:

„An der Erscheinung ist für den Menschen Sein überhaupt eröffnet" (HW 181).
„Die Erscheinung wird als ein Seiendes sub ratione entis erfaßt" (ebd. 177).

Das in der Erfahrung gegebene und vom Menschen erkennbare *Ding* erscheint also nicht mehr nur als Synthesis aus sinnlicher Erscheinung und obersten Verstandesbegriffen, sondern grundlegend als *Seiendes,* d. h. „als die Synthesis von sinnlicher Erscheinung und Wissen um Sein überhaupt" (HW 178).

Damit ist aber auch Kants „Welt der Erscheinungen" bei Rahner mehr als bloß die kosmologische Idee der reinen Vernunft, vielmehr kommt ihr ein An-sich zu, zu welchem der Mensch Zugang hat kraft seiner „conversio ad phantasma" und

seiner geistigen Transzendenz auf Sein überhaupt (vgl. Teil II, Kap. 3). „Welt", wie sie Kant, der noch nichts von Hegel wußte, in der „Kritik" vorschwebte, war freilich noch statisch gedacht wie ein vorgegebener, rein ‚vorhandener' Dingbestand – eine Vorstellungsweise, die man später als „kosmozentrisch" charakterisierte, und zu deren Überwindung Kant den ersten Beitrag geleistet hatte. Die Konsequenz in dem Unternehmen, Kant zu überwinden durch den Ausbau seiner eigenen Methode, führte Rahner jedoch dazu, auch das *An-sich* der Welt nicht mehr (griechisch) naiv, d. h. abgetrennt vom erkennenden Subjekt, zu konzipieren: „Denn strenggenommen ist ... das zuerst Begegnende nicht die Welt in ihrem ‚geistlosen' Ansich, sondern die Welt – sie selbst – als überformte durch das Licht des Geistes, die Welt, in der der Mensch sich selber sieht. Welt als erkannte ist immer Welt des Menschen, ist wesentlich ein Komplementärbegriff zu Mensch" (Geist in Welt, 405).

Die Welt, vom Menschen aus gesehen, wird so zu einem „Grundzug seiner ontologischen Konstitution"; Welt und Mensch werden zu einer vorreflexen, „apriorischen Synthesis" zusammengedacht[27]. Diese Weltauffassung hat freilich revolutionierende Konsequenzen, wenn man sie dynamisch auslegt; sie ist bezeichnend für ein Philosophieren, das nicht nur durch Kants Erkenntniskritik, sondern auch durch den Deutschen Idealismus (Fichte, Hegel) hindurchgegangen ist. Die Welt wird dann gesehen „als das reale Worin ... der Mensch-Werdung des Menschen", „worin allein dieser ‚bei sich', d. h. seiend sein kann" (Metz, a. a. O. 68–69), als jenes Medium also, in dem der Geist des Menschen analog dem Hegelschen Geiste zu sich kommt[28].

Diese dynamische Fortbildung des Welt-Begriffs (von Kant zu Hegel) mußte hier deswegen eigens betont werden, weil sie für Rahner gerade in unserem Zusammenhang unentbehrliche Bedeutung gewinnt, und zwar insofern, als für ihn das Welt-Verhältnis des Menschen und sein Gott-Verhältnis wohl unterschieden, jedoch nicht getrennt sind. Gott als das absolute Sein wird nach ihm ja erkannt ‚an' der Welt und ‚in' ihr, insofern der menschliche Geist „doch nur Sein hat in einem Griff auf die Erscheinung, auf die Welt" (HW 179). In Kants Erkenntniskritik hat Gott nur den Rang eines reinen Vernunftbegriffs. Damit hatte sich Kant freilich von dem ‚Gottes-begriff' des Rationalismus Wolffscher Prägung abgesetzt. In der Perspektive einer die Analogia entis einbeziehenden Erkenntnismetaphysik[29] erweist sich Gott nun nicht mehr nur als oberster ‚Schlußstein' einer ins Unendliche verlängerten Kette gegenständlicher Ursachen. Von Gott kann der menschliche Geist keinen ‚Begriff' bilden, er wird Gottes nur inne in einem ‚Vor-griff'. Dadurch, daß dieser Geist „in Welt" ist und sie begreift, und, indem er sie begreift, vor-greift auf den absoluten Urgrund der Wirklichkeit, ist der Mensch gerade in seiner Geistigkeit bestimmt. Denn *Geist* ist der Mensch dadurch,

[27] Vgl. *J. B. Metz,* Christliche Anthropozentrik (München 1962) 69.
[28] Metz' Entwurf einer „christlichen Anthropozentrik" wurde von Rahner ausdrücklich zustimmend gewertet; vgl. seinen „einführenden Essay" zu diesem Werk, 9–20.
[29] Vgl. GW² bes. 387–404.

„daß er auf die Absolutheit der Wirklichkeit überhaupt und auf deren einen Grund, Gott genannt, immer schon verwiesen ist und daß diese Rückkehr zu sich selbst und die Verwiesenheit auf die absolute Ganzheit möglicher Wirklichkeit und deren Grund sich gegenseitig bedingen" (STh V, 189).

Diese *Verwiesenheit,* so führt Rahner weiter aus, habe nun aber nicht den Charakter des Durchschauens, des durchschauenden Entleerens des Erkannten, sondern – so könnte man ergänzen – den Charakter einer eigentümlichen „Leere" des Begreifens, der Unmöglichkeit, den Grund der Verwiesenheit im Griff und Begriff verfügbar zu haben, und darum der Erfahrung „des Sich-selbst-genommen-werdens und Einbezogenwerdens in das unendliche Geheimnis" (ebd.)[30].

Hier drängt eine entscheidende Einsicht ans Licht. Unser „Begriff vom Absoluten" ist deswegen so „leer" (STh I, 208), weil der Begriff selbst bzw. das Begreifen selbst „leer", „undurchschaubar" ist, und zwar deswegen, weil dem Menschen der *Grund* seines Begreifens „entzogen", d. h. nicht verfügbar ist.

Die Begriffe, in denen der menschliche Geist sich selbst auslegt – Geist, Bei-sich-sein, Freiheit, Liebe, und was daraus folgt –, enthalten eine absolute Bedeutung und notwendige Geltung. Just darum nennt Rahner sie „transzendentale Begriffe", weil das von ihnen Gemeinte nicht aus sinnlichem Erfahrungsmaterial zusammengesetzt noch darauf zurückführbar, sondern „Horizont" ist. Solcherart von adäquaten Anschauungen „leer", ist diese „Leere" der reinen Geistbegriffe doch kein „Nichts", sondern – anders als was man vulgär „leere Worte" nennt – ist unendliche Erfüll*bar*keit und damit „Unerschöpflichkeit", insofern ihnen ein „ins Unermeßliche wachsender Sinn" eignet, weil sie für die ‚unendliche' Bewegung des Geistes stehen und deren Ausdruck sind[31].

So wird aber auch verständlich, daß die Rede von Gott als vom Grund dieser Selbsterfahrung des Geistes notwendig „leer" bleiben muß. Diese Begriffe als Ausdruck des nach dem Begreifen seiner selbst strebenden Geistes meinen selbst schon Gott als den Grund ihrer Wahrheit und ihres Sagens. Wo nun der Geist diese seine Begriffe selbst artikuliert und thematisiert auf ihren absoluten Grund – Gott – hin, da kann dieser „Begriff vom Absoluten" selbst notwendig wieder nur transzendental, d. h. „leer" von konkretem Inhalt sein. Denn dieser absolute „Grund" ist dem Menschen nicht verfügbar, er ruht in sich selbst; er ist nicht der immanente Grund des Menschen

[30] Vgl. den Aufsatz „Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie", in: STh IV, 51–99.
[31] Für diesen Gedanken vgl. z. B. STh VII, 499 ff.

und seines Geistes. Darum hat der Mensch diesen „Grund" hinter sich und vor sich nur immer als „leeren" ‚Begriff', d. h. als absolutes „mysterium imperscrutabile"[32].

Das bedeutet, daß der Mensch selbst sich in letzter Instanz nicht selbst gehört, sondern sich selbst genommen ist und einbezogen in das unendliche Geheimnis.

Hier scheint mir Rahners Denken an einen Punkt gekommen zu sein, wo es weit über Maréchal und sein Anliegen hinausgeht. Gewiß geht er hinter die transzendentale, auf das absolute Sein offene Erkenntnismetaphysik nicht zurück. Ist es aber nicht eigentümlich zu sehen, wie er sich als *Theologe* dem ‚überwundenen' Kant wieder nähert – ‚nur' formal zwar, sofern die Terminologie darüber etwas verrät, aber doch auch dessen Anliegen – jetzt als Theologe – aufgreifend? Wie dem auch sei, es kann von hier aus deutlich gemacht werden, daß die transzendentale „Idee Christi" einen *theologischen* Sachverhalt meint.

„Idee Christi" ist für Rahner ja der Mensch, insofern er Ausschau hält nach der höchsten und zugleich freien Erfüllung seines Wesens, und das heißt, seines Gründens im absoluten Geheimnis Gottes. Die gesuchte Erfüllung soll nun wesentlich das bloß metaphysische und transzendentale, „leere" Wissen um Gott übersteigen und Zugang ins Innere des Geheimnisses Gottes gewähren. Eine solche Erfüllung aber ist, da sie über alles vom Menschen her Erreichbare und Begreifliche hinausgeht, *übernatürlich* im eigentlichen Sinn des Wortes. Erfüllung bedeutet dann: nicht der Mensch begreift Gott, sondern Gott als das absolute Geheimnis ergreift den Menschen, zieht ihn tiefer in seinen Abgrund hinein und *gründet* ihn auf neue, radikalere Weise in seinem Inneren[33]. Der Mensch wird also sich selbst tiefer oder radikaler ins Geheimnis Gottes hinein entrückt. Indem dies jedoch geschieht – wir befinden

[32] Vgl. dazu den Exkurs über Rahners Beziehungen zu Kant in Teil III meiner Diss. (a. a. O.). Daß die transzendentale ‚Leere' des Gottes-‚Begriffs' nicht unter Wittgensteins Verdikt der Sinnlosigkeit metaphysischer Sätze fällt, hat Rahner besonders in jüngster Zeit, vor allem in seinen Universitätsvorlesungen, zu betonen für nötig gehalten (vgl. Anm. 16); vgl. dazu auch beispielsweise die kleine Meditation über das Wort ‚Gott', in: Gnade als Freiheit (Freiburg 1968) 11–18.

[33] Vgl. dazu die in Teil I dieser Untersuchung namentlich aus „Worte ins Schweigen" zitierten Stellen. Daß im späten Rahner diese ursprüngliche Intuition noch ebenso lebendig ist, mag ein Beispiel aus der bereits erwähnten Münsteraner Vorlesung (1968/69) „Einführung in den Begriff des Christentums I" belegen:

„Der ‚Begriff' Gottes ist aber nicht ein Ergreifen Gottes, durch das der Mensch sich des Geheimnisses bemächtigt, sondern im ursprünglichen Grund dieses Vorgangs ein Sich-ergreifen-lassen von jenem anwesenden und sich immer entziehenden Geheimnis, das als Geheimnis und Geheimnis bleibend sich dem Menschen eröffnet und ihn gerade so allererst als Subjekt dauernd neu gründet" (Vorl.-Mitschrift, 56).

uns noch immer in der transzendentalen Beschreibung des Offenbarungsvorgangs –, erfährt der „Begriff vom Absoluten" von diesem Absoluten selbst her eine Veränderung, des Menschen Geistigkeit erlangt eine ungeahnte Weite und Tiefe übernatürlicher Art durch das zugänglich gewordene Licht, in dem der geheimnisvolle Gott wohnt. Scholastisch gesprochen, wird des Menschen Geist überformt vom Licht der Gnade als übernatürlichem ‚Formalobjekt'. Die Gnade aber ist die Gnade Christi[34]. Wie aber kommt es zum „gegenständlichen Korrelat" der erfüllten „Idee Christi" in der Anschauung, bzw. wie kommt es zur „freien Epi-phanie Gottes in der Geschichte"?

Das Folgende knüpft an den (in STh I, 208) vorgelegten Entwurf der „Idee Christi" an.

Es wurde schon betont, daß die Kategorie der „Idee Christi" bei Rahner theologische Bedeutung hat, d. h. andeuten will, daß dieser „Idee Christi" von ihr selbst her ursprünglich kein „gegenständliches Korrelat" gegeben ist, eben weil der menschliche Geist, der diese „Idee" *ist*, auf den Bereich der physischen und metaphysischen Erfahrung eingeschränkt ist, welcher Bereich theologisch der Bereich natürlicher Erfahrung ist, und so zum Raum des Übernatürlichen von ihm selbst her keinen Zugang hat. M. a. W.: der Mensch weiß von sich her nicht, ob es Christus wirklich gibt, der diese „Idee" inhaltlich aufzufüllen und zu erfüllen vermag. Das ist kein Widerspruch zu Rahners transzendentaler Denkweise. Diese setzt ja voraus, daß die konkrete Erfahrung gegeben ist, deren apriorische Möglichkeitsbedingungen im erkennenden Subjekt aufgedeckt werden sollen (vgl. z. B. STh V, 216). Der Rahners transzendentaler Denkweise zugrunde liegende hermeneutische Gedanke ist ja der: die christliche Verkündigung vom Mensch gewordenen Gottessohn kann beim neuzeitlichen Menschen nur dann ‚ankommen'[35], wenn nachgewiesen werden kann, daß dieser Mensch im Grund all seiner Daseinsvollzüge den Christus immer schon erwartet, ja notwendig erwartet oder erwarten muß, *weil* er zuinnerst eben auf die „Grenzidee dieses Heilbringers" (STh V, 206) hin angelegt und konstituiert ist[36]. Diese Verankerung der „Idee Christi" im Dasein des Menschen müsse dabei als so radikal und unausweichlich gedacht werden, daß derjenige, der eine solche „Idee", z. B. als Zumutung, ausdrücklich leugne, sich in Widerspruch zu sich selbst bzw. zum ‚Sinn des Seins' seiner Existenz setze.

[34] Das gilt zunächst für das, was Rahner „übernatürliches Existential" nennt. Daß dieses Existential übernatürlicher Art Teil der transzendental angesetzten Christologie ist, hat Rahner späterhin deutlicher hervorgehoben; vgl. seinen Art. „Jesus Christus" SM II, 930.

[35] Die transzendentale Übersetzung des Axioms „gratia supponit naturam".

[36] Diese ‚Notwendigkeit' ist jedoch immer zu denken als eine, die von dem sich selber zu schenken bereiten Gott im Menschen grundgelegt ist; vgl. das Kapitel über das „übernatürliche Existential".

Diese transzendental-christologische Hermeneutik hindert Rahner nicht an der Feststellung:

„Die *Idee* des Gottmenschen und die Anerkennung gerade Jesu als des einen, einmaligen, wirklichen Gottmenschen sind zwei verschiedene Erkenntnisse" (STh V, 217).

Das ist deswegen so, weil – transzendental gesehen – auf dem Niveau der bewußten Anerkennung gerade Jesu als des Gesuchten die menschliche Freiheit mitspricht. Im voraus zu seinem Erscheinen bzw. zu seiner konkreten Entdeckung durch einen suchenden Menschen ist Christus nur gegenwärtig als *Frage* auf dem Grund des Daseins. Diese Frage heißt bei Rahner „Idee Christi", insofern sie das Ausschauhalten nach einer möglichen Antwort ist, besser gesagt, das unausdrückliche Suchen

„nach dem *einen* Menschen, in dem die eigene Frage (die wir *sind* und nicht nur willkürlich stellen) und Gottes Zusage eins und einer geworden sind und endgültig erscheinen" (STh VIII, 161).

Ähnlich bezeichnet Rahner den Menschen auch als „suchende Christologie", die, gerade weil sie „suchend" ist, notwendigerweise zugleich „anonym" ist, als „suchende" aber zugleich ihre Explikation sucht[37]. In dieselbe Richtung weist der Gedanke, daß die transzendentale Grundlegung der Christologie gegeben sei mit dem „desiderium naturale in visionem beatificam", das freilich – menschlicher Konstitution gemäß – seine geschichtliche Erscheinung finden und in dieser Dimension die Zusage des Heils erwarten muß (ebd. 944; vgl. 953 ff.).

Rahner versucht, das Wesen dieser Frage, die der Mensch ist – verstanden als „Idee Christi" –, nach und nach zu erläutern:

Sie ist „die letzte Grunderfahrung der radikalen Frage seines Daseins und seiner Todgeweihtheit" (STh VIII, 161) oder, umfassender, die „Frage-nach-dem-Geheimnis" (STh IV, 144), also die Frage nach jenem Geheimnis, an das menschliches Dasein – sich selbst entzogen – immer schon ausgeliefert ist. Später erklärt Rahner sich noch systematischer, indem er das von der zuvorkommenden Heilsgnade Gottes finalisierte Ausschauhalten des Menschen auf den absoluten Heilsbringer nun dreifach entfaltet, und zwar als 1. absolute Nächstenliebe; 2. Bereitschaft zum Tode; 3. Hoffnung der Zukunft.

Diese drei Daseinserfahrungen können nach Rahner heute hermeneutisch benützt werden als „Appelle" an die „anonyme" oder „suchende Christologie", die der Mensch in seinem Dasein vollzieht, als Appelle dazu, das Wagnis einzugehen, sich in der glaubensmäßig expliziten Christologie zu fin-

[37] Vgl. SM II, 924 ff.

den und auszusagen[38]. Im Hintergrund dieser Daseinsfrage – verstanden als „Idee Christi" – steht mithin die geistige Transzendenz des Menschen, wobei diese jedoch – verglichen mit HW – seit Rahners Intervention im Streit um Natur und Gnade eine korrigierende Ergänzung erfahren hat.

Die transzendentale Daseinserfahrung des Menschen wird von ihm jetzt gesehen als überlagert „durch ihr Existential der transzendentalen, alle Momente der Geschichte mitbestimmenden Selbstmitteilung Gottes" (STh VII, 73)[39].

§ 3. *Anthropologische „Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung"*

Im folgenden nehmen wir eine Frage direkter auf, deren genauere Beantwortung hinausgezögert worden war: wie kommt es zur „freien Epiphanie Gottes in der Geschichte", d. h. zum „gegenständlichen Korrelat" der „Idee Christi"? Ein adäquates Verständnis des „Christusereignisses" (wie Rahner die Inkarnation unter geschichtlichem Vorzeichen nennt) setzt die Art seiner Deutung des Offenbarungsvorgangs voraus. Rahner gibt die Erläuterung dazu selbst klar genug in seinem Aufsatz „Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung"[40]. Er stellt zunächst fest, daß in der Theologie heute eine stillschweigende Revision der pauschalen, undifferenzierten Verurteilung des Modernismus um die Jahrhundertwende im Gange sei, eine Revision, der es vor allem um ein vertieftes Verständnis der Offenbarung gehe. Und zwar werde „der innere Zusammenhang zwischen Glaubensgnade und *geschichtlicher* Offenbarung" (a. a. O. 12) heute in neuem Licht gesehen. Dieser innere Zusammenhang zwischen Gnade und Offenbarung lasse sich mit dem Begriff „kategoriale Offenbarungsgeschichte" ausdrücken. Was ist damit gemeint? Gemeint ist die *geschichtliche* Selbstauslegung des transzendentalen, vom Geiste Gottes übernatürlich erhellten Verhältnisses zwischen Mensch und

[38] Vgl. dazu den Art. „Jesus Christus" in: SM II, 920–957, sowie etwa den Aufsatz: Wer bist du eigentlich, Jesus?, in: GuL 44 (1971) 404–408.

[39] Die Einfügung dieses die ‚Natur' ‚erhebenden' gnadenhaften Existentials bedeutet auch im Bewußtsein Rahners einen Schritt hinaus über die bloße, rein transzendentale „Grenzidee" eines ‚Heilbringers', eben weil deren Getragensein von Gottes eigener Selbstmitteilung in Sicht kommt. Vgl. dazu auch etwa den von Rahner selbst herausgegebenen Leitfaden zu seiner im WS 1970/71 gehaltenen Christologie-Vorlesung, z. B. die Andeutungen im 11. Lehrsatz dieses Leitfadens.

[40] In: Offenbarung und Überlieferung (QD 25) (Freiburg 1965), 11–24. Der Aufsatz bedeutet eine Neuaufnahme des durch den „Modernismus" gestellten Problems für die Offenbarungstheologie und ist insofern ein Indiz für eine veränderte Sichtung dieses Problems durch Rahner, verglichen etwa mit der auf eine noch traditionelle Weise antimodernistischen Tendenz von HW (vgl. ebd. – 2. Aufl. – 41, 139 u. a.).

Gott (vgl. a.a.O. 14). Diese übernatürliche Erhöhung der geistigen Transzendenz des Menschen konstituiert sein „übernatürliches Existential“ [41]. Dieses bedeutet eine „transzendentale Vergöttlichung ... des letzten Erkenntnis- und Freiheitshorizontes des Menschen“, desselben, „unter dem der Mensch sein Dasein vollzieht“ (a.a.O. 17). Diese Vergöttlichung der menschlichen Geisttranszendenz wirkt sich aus als „transzendentale Erfahrung der absoluten und vergebenden Nähe Gottes“ (a.a.O. 15). Die vorbegriffliche Erfahrung einer transzendental-apriorischen „Eröffnetheit des Menschen auf den Gott des ewigen Lebens und der absoluten Selbstmitteilung“ (a.a.O. 18) ist nun bereits Selbstoffenbarung Gottes, ist ihr erster Schritt oder – da sie ja in transzendentaler und kategorial-geschichtlicher Einheit zu sehen ist – ihr erstes grundlegendes ‚Moment‘. Wie verhält sich dann aber die geschichtliche Offenbarung zur transzendentalen? Entspringt sie etwa als Folge aus ihr? Rahner legt Wert auf die innere Einheit des Offenbarungsvorgangs, die aus ihm nur ein einziges Ereignis macht. Das bedeutet freilich nicht, daß man es nur auf einer einzigen Ebene (nämlich der raumzeitlichen) betrachten könnte – das hieße, daraus ein Hintereinander und folglich mehrere Ereignisse zu machen. Vielmehr muß es verstanden werden als ein Geschehen, das sich ‚gestuft‘ auslegt entsprechend den ‚Stufen‘ oder ‚Schichten‘ des menschlichen Daseins.

Rahner stellt diese Mehrstufigkeit hier als dreifach dar: der kantianischen, um die Heideggersche Dimension der Geschichtlichkeit vermehrten Geist-Sinnlichkeits-Struktur entspricht eine geistig-transzendentale, eine kategorial-gegenständliche und eine geschichtliche Komponente der Offenbarung [42]. Rahner setzt also die kategorial-geschichtliche *Vermittlung* der Geisttranszendenz als fraglos bzw. anderswo aufgewiesen und begründet voraus.

Eine wesentliche Frage muß hier sofort gestellt werden: *wer* vermittelt eigentlich die transzendental-apriorisch gegebene Offenbarung zu ihrer ge-

[41] Vgl. SM II, 930. Vgl. ebenso in dieser Untersuchung das Kapitel über das „übernatürliche Existential“! Rahner spricht immer wieder formelhaft über die „vorbegriffliche ‚transzendentale‘ Offenbarungserfahrung, die mit der übernatürlichen Gnade als Selbstmitteilung Gottes gegeben ist“; vgl. z. B. Chancen des Glaubens, 94.

[42] Vgl. den hier verhandelten Aufsatz (Anm. 40), 14–15. Vgl. auch etwa STh VIII, 69 ff. u. a. Die Einfügung der geschichtlichen Komponente in die Christologie impliziert natürlich auch deren Einfügung in das Natur-Gnade-Verhältnis im allgemeinen. Rahner trägt der Logik dieser Konsequenz zum erstenmal – soweit ich sehe – ausführlicher Rechnung in seiner neubearbeiteten Abhandlung „Grundsätzliches zur Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung“ HdPTh II/2, 208–228, besonders 221 ff.: Heilsgeschichtliche Perspektive der Selbigkeit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung), wodurch selbstverständlich in der Konsequenz auch die *Einheit* von natürlich-menschlicher und gnadenhaft erhöhter (erlöster) Wirklichkeit zu einer dynamischen, ‚von unten‘ her nicht machbaren Größe wird, vielmehr in das Geheimnis eschatologischer „Verborgenheit“ gerät (vgl. a. a. O. 226 ff.).

schichtlichen Gegebenheit – der Mensch oder das „sich selbst dem Menschen schenkende unsagbare Geheimnis“ Gottes (a.a.O. 14)?

Die bisherigen Feststellungen beziehen sich ja nur auf die Struktur des Vorganges. Denn schließlich kann die apriorische, in einem vorerst nur transzendentalen Sinne geschichtliche Offenbarung Gottes den Menschen nicht überspringen, sie ist ja um seinetwillen da und ist seiner Freiheit zunächst nur „vorgegeben“ (a.a.O. 17).

Wenn Rahner betont, „die transzendentale Erfahrung der absoluten und vergebenden Nähe Gottes“ sei ein „auch im Modus der Ablehnung noch vorhandenes Existential“ (a.a.O. 15), fragt man sofort zurück, ob dieses übernatürliche Existential, wenn es voraussetzungsgemäß der menschlichen Freiheit zur Annahme vorgegeben, aber auch als abgelehntes noch vorhanden ist, sich auch über die (sich weigernde) Freiheit hinweg geschichtlich vermittle oder ob es nur durch Annahme geschichtlich präsent werden könne. Hinter dieser scheinbar rein formalen Frage steckt natürlich, auch bei Rahner, die Frage nach dem allgemeinen, in der Geschichte sich durchsetzenden Heilswillen Gottes. Auf diese Frage erhält man im Text [43] nur eine indirekte Antwort: das übernatürliche Existential ist nicht in beliebiger Weise gegenständlich objektivierbar und geschichtlich vermittelbar; die Offenbarungsgeschichte ist nicht ganze Geschichte (a.a.O. 15). Das weist darauf hin, daß letztlich Gott selbst seine Offenbarung ins Werk setzt, d. h. geschichtlich sich vermitteln läßt, und nicht der Mensch. Die Rolle des Menschen in der geschichtlichen Vermittlung der Offenbarung wird durch den Blick auf den Gottmenschen bezeichnet: in ihm hat sich, als Höhepunkt der Offenbarungsgeschichte, die absolute (transzendentale) Selbstmitteilung Gottes, die menschliche Annahme dieser Mitteilung und die endgültige geschichtliche Erscheinung dieser Zusage und Annahme in einem ereignet (vgl. a.a.O. 16). Anderswo spricht Rahner deutlicher von der „irreversiblen Phase“ göttlicher Selbstmitteilung,

> „wo der Dialog zwischen Gott und Mensch, der der Mensch ‚substantiell‘ *ist* (der nicht nur nebenbei von ihm getrieben wird), in ein absolutes Ja von beiden Seiten tritt und *als* solches erscheint, der Mensch also erscheint *als* das absolut gesagte und absolut angenommene Ja Gottes an die Menschheit, *da* ist genau das gegeben, was der christliche Glaube an die Menschwerdung des göttlichen Logos meint“ (STh VII, 70).

In Christus also hat Gott selbst gehandelt, hat Gott die letzte geschichtliche Vermittlung seiner Selbstoffenbarung durch freie Annahme des Menschen

[43] Von dieser Frageperspektive aus gerät wie von selbst auch des Menschen Verhältnis zur Zukunft und zu der in ihr verborgenen „absoluten Zukunft“ ins Visier; vgl. z. B. STh VI, 77–88; VIII, 555–560; 561–579; 580–592; 593–609; IX, 519–540 u. a.

selbst vollzogen. Christus erscheint so als jenes Ereignis, in dem sich die göttliche Selbstoffenbarung in unwiderruflicher End-Gültigkeit geschichtlich zu sich selbst vermittelt.

Was ist aber damit für die Fragestellung, von der wir ausgegangen sind, gewonnen? Es geht Rahner ja fundamental um die Ausfaltung des hermeneutischen, an das Geheimnis des Daseins geknüpften Vorverständnisses in bezug auf Christus, d. h. um das, was er „Idee Christi" nennt. Die Voraussetzung für das Gelingen dieser Hermeneutik ist aber definitionsgemäß ihre fortwährende Orientierung an der Existenz. Will Rahner also die Botschaft von der Inkarnation im Hinblick auf ihre echte Not-Wendigkeit transzendental begründen – und das ist ja sein methodologisches Axiom vor dem Hintergrund des Problems, wie die Heils-Notwendigkeit von geschichtlich offenbarten Wahrheiten zu begreifen sei –, dann muß das „Christusereignis", d. h. die endgültige geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes auf existential-ontologische Weise verständlich gemacht werden.

Darum müssen wir fragen: wie geht Rahner genau vor? Ist ihm dieses Vorgehen überzeugend gelungen?

Denn die hermeneutisch aufgefaßte „Idee Christi" soll ja gerade die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft in heutiger Zeit verstärken.

Rahner selbst nennt zwei Grundvoraussetzungen dieser transzendentalen Hermeneutik: Zum einen müsse der Mensch sich selbst als jenes Wesen begreifen, das immer schon sich selbst in das Geheimnis Gottes transzendiert (STh VII, 73), d. h. in jenes Geheimnis, das uns selbst in unsere Fraglichkeit stellt, indem es die Frage nach ihm ermöglicht und öffnet als ihr tragend-fragloser Grund (STh VII, 67) – hierzu vergleiche die vorhergehenden Darlegungen. Zum anderen sei darin

„die Idee des Gottmenschen als eschatologischer Höhepunkt geschichtlicher Vermittlung und Erscheinung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes – wenigstens als asymptotisch denkbares Ziel – impliziert" (STh VII, 73).

Dieser Satz bleibt schwierig und dunkel, wenn man sich nicht die Mühe macht, seinen Hintergrund aufzuhellen. Soviel ist zunächst klar: in der Transzendenz des Menschen auf das Geheimnis, das Gott ist, ist die Idee des Gott-Menschen enthalten. Schon in den vorhergehenden Überlegungen sind wir darauf aufmerksam geworden, daß die „Idee Christi" nur die transzendental-hermeneutische Wendung der Transzendenz des Menschen auf das Geheimnis hin bedeutet, insofern als diese Transzendenz die radikale Offenheit des Menschen für die seiner Frage etwa antwortende Verfügung Gottes über ihn beinhaltet. Viel schwerer – schon aufgrund der gerafften Formulierung – ist die Aussage verständlich, wie darin auch die *geschichtliche* Erscheinung der Offenbarung in Christus inbegriffen sein soll. Die Verständlichkeit des Satzes leidet auch unter einer sprachlich-grammatischen Ungenauigkeit oder Inkonsequenz: die „Idee" kann nicht auch „eschatologischer Höhepunkt" usw. sein. Es scheint gemeint zu sein: die *Hinordnung* der „Idee" auf das

geschichtlich-eschatologische Ereignis der Inkarnation. Das geht im Text schon aus dem parenthetischen Ausdruck „Ziel" hervor. Was kann aber die Aussage bedeuten, die Inkarnation (kurz gesagt) sei das „asymptotisch denkbare Ziel" der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes? Gewiß kann man, wenn man den Menschen als „Transzendenz in Geschichte" versteht (s. o.), daraus die strukturbedingte Notwendigkeit einer *geschichtlichen* Selbstvermittlung der göttlichen Offenbarung ableiten. Insofern ist diese geschichtliche Vermittlung „denkbares Ziel". Worauf aber bezieht sich „asymptotisch"? Es scheint eine attributive Verdeutlichung von „denkbar" zu sein, weil eine Beziehung auf „Ziel" (die in einer ungenauen Sprechweise, mit der man ja rechnen muß, möglich wäre) keinen rechten Gesamtsinn zu ergeben scheint[44]. „Asymptotisch" = (nur) *annäherungsweise* „denkbar" wäre dann die geschichtlich vermittelte Erscheinung des Gottmenschen. Annähernden („asymptotischen") Charakter hätte dann – in Rahners Gedankengang – nicht der geschichtliche Gottmensch; auch nicht die transzendentale Idee, sondern wesentlich die apriorische *Denkbarkeit:* der Gottmensch der faktischen Offenbarung wäre nur annähernd als „Ziel" des menschlichen Existenzvollzugs vom Menschen selbst artikulierbar, denkbar, vorstellbar.

Im Anschluß an den oben zitierten, schwer verständlichen Text wiederholt sich Rahner etwas deutlicher:

„Der Gottmensch ist nicht eine zweite, jetzt kategoriale Intervention Gottes des Schöpfers, sondern der Höhepunkt einer Welt-, Geistes- und Heilsgeschichte, auf den diese ganze Geschichte durch ihr Existential der transzendentalen, alle Momente der Geschichte mitbestimmenden Selbstmitteilung Gottes vom Ursprung her angelegt ist und der so die Schuld der Freiheit erlösend schon immer überholt hat" (ebd.).

Hier wird somit deutlich gesagt: der konkrete Gottmensch ist der zielhafte Höhepunkt, auf den die ganze Weltgeschichte kraft der transzendentalen Selbstoffenbarung Gottes ursprünglich angelegt ist[45]. Das ist aber gerade die Frage, die Rahner transzendental begründen und so hermeneutisch verdeutlichen wollte.

§ 4. Der Abstieg Gottes als Aufstieg des Menschen: Christologie als transzendierende Anthropologie, Anthropologie als defiziente Christologie

„Idee Christi" als Daseinsfrage, die ins absolute Geheimnis mündet, die nach einer absoluten Antwort ausschaut, die sie sich selber nicht geben kann, weil ihr „Begriff vom Absoluten" „leer" ist; nach einer Antwort, die sich geschichtlich vermittelt – auch wenn man die transzendentale Deduktion bis dahin gelten läßt, hat man noch keine „Idee *Christi*" als solchen. Die entscheidende

[44] Nämlich: geschichtliche Vermittlung als – denkbares – asymptotisches Ziel der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes?

[45] Vgl. z. B. STh VII, 69 ff.; VIII, 160 u. a.; dazu *H. Geißer,* (a. a. O.) 317 f., 322.

Frage also lautet: Wo und wie wird begründet gezeigt, daß die Daseinsfrage des Menschen Ausschau hält nach *dem einen* Menschen, in dem Frage und göttliche Antwort in *einem* Dasein vereint, und zwar „unvermischt" und „ungetrennt" vereint sind? Wo wird gezeigt, daß sich das Wesen radikalen Fragens, das der Mensch ist, auf das Erscheinen einer absolut legitimierten Menschengestalt ausstreckt, deren Erscheinen es sich selbst nicht geben kann (so wenig, wie bei Kant die transzendentale Gottesidee sich die Erscheinung und Erfahrung Gottes), welches (das Erscheinen) darum dem Denken notwendig „asymptotisch" bleibt, d. h. nicht über die ohnmächtige Denkmöglichkeit bzw. machtlose sogenannte Denknotwendigkeit hinauskommt[46]?

Rein ‚aus dem Stand' wenigstens könnte man doch vermuten, daß eine solche Antwort auf die Frage, die der Mensch ist, auch in einem absolut legitimierten Wort, in einer bloßen Botschaft geschehen könnte; oder in der Realisierung eines absoluten Staates à la Hegel; oder in einer von Gott inspirierten Kollektiverfahrung („Wissenschaft" oder „Weisheit") durch die Menschheitsgeschichte hindurch, etc. Der Sinn dieser heuristisch gemeinten Anfrage bei Rahner ist hoffentlich deutlich geworden. Die Auskunft, die „Hörer des Wortes" auf diese Frage zu entnehmen ist, genügt nämlich nicht. Dort wird lediglich deduziert, daß die Offenbarung einen geschichtlich abgesetzten Ort haben müsse, und zwar aufgrund des Wortcharakters der freien Tat Gottes einerseits und der geschichtlichen Struktur des menschlichen Offenbarungsempfängers anderseits (vgl. HW 185–200). Der Anspruch des späteren Rahner in seiner hermeneutisch entworfenen Christologie geht aber weit über diese noch sehr formale Ableitung der Wort- und Orthaftigkeit geschichtlicher Offenbarung hinaus[47].

Es ist hier, wie es scheint, nochmals am Platz, das Mißverständnis abzuwehren, es werde mit solchen Überlegungen ein apriorischer Entwurf – eine apriorische Ableitung – Christi aus dem Wesen des Menschen gefordert oder angestrebt. Die Denkweise ist hier streng transzendental; es handelt sich also nicht um eine anthropologische Reduktion der Christologie, sondern um deren transzendentale Reduktion, wenigstens um den Versuch dazu. Das Aufsuchen der Möglichkeitsbedingungen eines (schon gegebenen) Glaubens an Christus ist eine solche transzendentale Reduktion. Soweit solche Möglichkeitsbedingungen im Glaubenssubjekt aufgewiesen werden können, lassen sich in einem Umkehrschritt der konkrete Glaube und dessen ‚Objekt' (Christus) mit Notwendigkeit aus dem Subjekt ableiten, aber nur insoweit – d. h. soweit das Subjekt in den Glaubensakt (der nie ohne sein ‚Objekt' ist) eingeht, von ihm gefordert, in ihm engagiert ist.

[46] Vgl. dazu die von J. B. Metz hinzugefügte Anm. 6 auf S. 195 in HW².

[47] Vgl. zu dieser Entwicklung S. 278 ff. dieses Kapitels.

Die Beobachtungen von *T. Mannermaa* in: ZkTh 92 (1970) 204 ff., die einen nicht-verbalistischen und nicht-objektivistischen, sondern einen personalen Offenbarungsbegriff schon für den frühen Rahner nahelegen, stehen zu dieser Feststellung einer Entwicklung im Denken Rahners nicht im Widerspruch, da eine solche Entwicklung für die *transzendentale* (Selbst-)Reflexion dieses Denkens feststellbar ist, wohingegen Mannermaa für seine These im wesentlichen nicht-systematische, vor allem spirituelle Texte heranzieht. Eine überaus deutliche Selbstkorrektur Rahners findet sich in STh IX, 238: Die „Annahme der Selbstmitteilung Gottes" müsse „in wachsendem Maße eine geschichtliche Erscheinung finden . . ., und zwar natürlich nicht nur in Worten, sondern in realen Vollzügen des menschlichen Daseins und der Geschichte" (!).

Indem Rahner den Begriff der „Idee Christi" schuf, setzte er voraus, daß die – umfassend verstandene – Transzendenz des menschlichen Geistes ihrer Erfüllung durch die Begegnung mit einem geschichtlich erscheinenden Du – also mit einem Menschen – entgegenharre; daraus folgte, daß zwar nicht die Offenbarung selbst in ihrem freien letzten Inhalt, wohl aber ihre menschliche Gestalt – in diesem allgemeinen Sinne – aus der Transzendenz des endlichen Geistes a priori ableitbar, der „Heilbringer" überhaupt also transzendental begründbar sei, der Gottmensch somit in einem Teil seiner Bedeutung als Heils- und Offenbarungsträger auf der Erwartungslinie menschlichen Suchens zu stehen kommt, das Rahner ja als „suchende Christologie" deutet. Das heißt, der Gottmensch ist als solcher nicht ausschließlich Teil des mysterium stricte dictum *Gottes* selbst, sondern Teil, oder vielmehr Gipfel, Kulminationspunkt des noch unaufgelösten Geheimnisses des *Menschen* selbst. Denn dies ist ja tatsächlich der Anspruch der christologischen Hermeneutik Rahners: Ableitung nicht nur eines Propheten, sondern von „mehr als einem Propheten" (Mt 11, 9), eines Gottmenschen! Rahner vertritt diesen hermeneutischen Gedanken mit Nachdruck, denn nur er kann seiner Auffassung nach den Eindruck widerlegen, der Gottmensch sei im Grund nichts anderes als die mythologisch verfremdete Figur, das Produkt der Selbstprojektion des Menschen.

Daß diese christologische Hermeneutik nur möglich und denkbar ist unter dem Antrieb der wenigstens „anonym" schon gegebenen und transzendental wirksamen Selbstoffenbarung Christi (= gratia oblata), weiß und sagt Rahner, wie an anderer Stelle schon bemerkt, ja selbst. Wie gelingt es Rahner also, zunächst eine menschliche Existenz als Ort einer geschichtlichen Vermittlung der gegebenen, sowie jeder möglichen Offenbarung zu bestimmen?

Der Ansatzpunkt ist ja vorgegeben: die Transzendenz oder Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis. Stärker formalisiert lautet dieser Ansatz: „die Frage nach der Frage"[48]:

[48] Vgl. GW² 71 ff., sowie die systematische Fortführung dieses Ansatzes bei *E. Coreth*, Metaphysik, 96 ff.

„Die Frage nach Gott (kann) nur so angesetzt werden, daß sie als notwendig immer schon gestellte von sich selber her und nicht von anderswoher die Antwort *in sich* hat, und so selber auf *einmal* sagt, daß Gott ist und wer er ist . . . als Frage nach dem diese Frage, die wir selber sind, tragenden Grund, nach Herkunft und Zukunft dieser Frage" (STh VIII, 179–180).

Eine Antwort auf die gestellte Frage ist in Rahners Schriften nicht leicht zu greifen, da er seine Gedankengänge sehr oft nur verkürzt und in Anspielungen darbietet. Tatsächlich stellt er sich diesem Problem bereits in seinem ersten und wohl auch bedeutsamsten Beitrag zur Christologie: „Probleme der Christologie von heute" (STh I, 169–222).

Rahner geht so vor, daß er „Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie" (STh I, 184 Anm.) zu begreifen sucht.

Denn im Gott-Menschen erscheine, so erklärt Rahner, das Geheimnis: es offenbare und verberge sich zugleich als „Grund", der „in Einheit und Unterscheidung" jene chalkedonische Doppelaussage (Gott–Mensch) entspringen lasse (STh III, 41).

Der „Grund" also, der Gottheit und Menschheit in Christus eint („ungetrennt") und doch unterscheidet („unvermischt"), ist Geheimnis; und er *erscheint*, dieser „Grund", offenbart sich uns in diesen beiden Aussagen („Gott", „Mensch"), um sich darin zugleich zu verbergen. *In* der Doppelheit dieser Aussagen, betont Rahner, erscheine gerade der *Geheimnis*-Charakter des „Grundes". Das hat zur Folge, so fügt er hinzu, daß wir das Geheimnis kaum bemerken, weil wir dazu neigen, die Aussagen neben- oder nacheinander herzusagen und so gerade den „Ort" zu verfehlen, wo dieses „selige Geheimnis" in unser Dasein hereindringt und als unser „Heil" erkennbar wird.

Die Rede vom „Ort", von woher das heilbringende Geheimnis in unser Dasein einströmt, verrät wieder das hermeneutische Anliegen. Genau hier liegt aber nun der Ausgangspunkt der weiterführenden Überlegungen. Des weiteren ist bei Rahner nämlich die Rede von Jesus, der uns „sein Geheimnis . . . mitgeteilt hat, indem er unser Geheimnis, das Menschsein, teilte" (STh III, 42). Rahner läßt den Gedanken hier durch den Tiefsinn der Sprache transparent werden. Die Ausdrucksweise läßt anklingen: die Teilhabe Jesu am Geheimnis des Menschen bzw. des Menschseins ist jenes Mittel (oder jenes Vermittelnde), durch das Jesu eigenes Geheimnis mit-teilbar wird – eben weil es „Teil" unseres Mensch-Geheimnisses geworden ist. Demnach wird hier das Menschsein als selber geheimnisvolles zum Ausdrucksmittel, zum Vokabular, zur „Grammatik" (a.a.O. 44; IV, 149 u. a.) der Selbstaussage Jesu und seines Geheimnisses.

Vom Menschsein als Sprache und „Logik" für den göttlichen LOGOS in der Anthropo-Theo-logie Rahners wird noch zu handeln sein. Grundlegend

für diese Konzeption ist ja schon die Einsicht, daß sich des Menschen Wesen jeder strikten Definition entzieht. Alles, was daran überschaubar und abgrenzbar (de-finierbar) ausgesagt werden kann, das – so schärft Rahner ein – sagt nichts *Wesentliches* über es aus. Denn sein Wesen sei ja gerade die Verwiesenheit auf den unbegreiflichen Gott (STh IV, 140), und darin bestehe sein Geheimnis.

„Die Form des Geheimnisses, die wir selbst sind" (ebd.), sei allerdings von besonderer Eigenart: Gott sei „die Urform dessen, was für uns Geheimnis ist" (ebd.), nämlich die uferlose, namenlose, unendliche und unerschöpfliche Fülle. Der Mensch aber, als auf diese Fülle Verwiesener, werde sich darin seiner „Armut" bewußt. Daher sei „die arme Verwiesenheit auf das Geheimnis der Fülle" unsere Form des Geheimnisses (ebd.). Das heißt natürlich nicht, man könne über den Menschen keine Aussagen machen oder ihn nicht in Begriffen aussagen. Die Begriffe müssen nur – entsprechend der eben genannten Umschreibung des Menschen – „transzendental", d. h. offen sein, über sich selbst hinausweisen – wie wir ja schon festgestellt haben. Das heißt, daß, wer eine Aussage über den Menschen als solchen machen will, von Gott sprechen, Gott in die Aussage über den Menschen hineinnehmen muß (vgl. z. B. STh III, 42).

Denn der Mensch – so formuliert Rahner – ist „sich selbst ein Geheimnis, immer über sich weg in das Geheimnis Gottes hinein" (ebd.). Wenn wir diesen Satz und seine Einsicht ergänzend gegen die vorausgehende Aussage über die Inkarnation halten, wird die Struktur des Gedankens durchsichtiger:

Jesus, der Gottmensch, teilt uns sein Geheimnis mit, indem er teilnimmt an unserem Dasein, welches Geheimnis ist, weil verwiesen in seiner Armut auf Gott als die Urform und Fülle des Geheimnisses. In menschlichen Worten teilt Jesus sich mit, und das heißt: in dürftige Worte, in arme Begriffe sagt er sein Geheimnis hinein und erfüllt sie dadurch mit göttlichem Reichtum.

Was birgt Jesu Geheimnis? „Die verschwenderische Liebe" Gottes (STh III, 44) „als unser Heil" (a.a.O. 41).

Hier tut sich wiederum das hermeneutische Problem auf. Warum und wie kann Gottes Liebe unser Heil sein? Was geht uns die Liebe Gottes an? Der heutige Mensch fragt mit fast brutaler Radikalität und möchte wissen, ob und wie er Gott und seine Heilsbotschaft in das Koordinatensystem seines Daseins einordnen könne. Sein Daseinsverständnis ist sein Bezugssystem, seine Frage nach Gott und Christus ist die Frage nach der Beziehung dieser ‚Größen' zu seiner Welt, in der er lebt. Rahners christologische Hermeneutik bemüht sich, die aller freien Stellungnahme vorgängige, geheimnisvolle Offenheit des Menschen auf den Gottmenschen Jesus Christus aufzuweisen. Da diese Offenheit nicht sachhafter, sondern geistiger Art ist, deshalb ist diese

Beziehung in ihrer (apriorischen) Notwendigkeit auch verstehbar, d.h. durch Reflexion ins Bewußtsein zu heben und darum nachvollziehbar (vgl. z. B. STh I, 189 f.).

Rahner argumentiert also ganz entschieden von der geistigen Selbsterfahrung des Menschen aus. Er versucht gleichsam, dem Menschen seine eigene Geistigkeit bewußter zu machen, ihre Reichweite, ihre Tiefen, ihre Implikationen, ihre geheimen Antriebe usw. nahezubringen. „Die Erfahrung von innen und die Botschaft von außen gehen aufeinander zu" (STh III, 39), so erläutert er einmal sein hermeneutisches Prinzip[49].

Von dieser Argumentationsweise her wird die Art verständlich, wie Rahner seine Hörer oder Leser in die Botschaft von der Menschwerdung Gottes einzuführen sucht: der Abstieg Gottes in das „Fleisch" erkläre dem Menschen den geheimen, seligen Sinn der Transzendenz seines Geistes (STh III, 39)[50]. Hier wird das Geheimnis Jesu, von dem die Rede war, bereits schärfer und eindeutiger fixiert. Es erscheint als der geheime Zielsinn des Menschen und seines Über-sich-hinaus-seins, seiner geistigen *Ekstase*. Hier wird schon deutlicher, inwiefern Jesu Geheimnis „Teil" des Menschseins heißen kann, da es angelegt ist in der Zielrichtung der menschlichen Natur, jedoch „geheim", dem Menschen verborgen und unverfügbar. Insofern der „geheime Sinn" des Menschen in seiner Geistnatur zwar angelegt ist, kann er freilich eröffnet, enthüllt und bewußt gemacht werden; insofern er ihm jedoch nicht verfügbar ist, kann diese Enthüllung nicht nach Belieben durch den Menschen selbst geschehen (etwa durch eine wie immer geartete Innenschau). Der Mensch erfährt die bewußtmachende Enthüllung und Eröffnung seines geheimen Wesens vielmehr als *Offenbarung*, und er erfährt darin, daß seine

[49] Diese Hermeneutik, die eine Art von „pneumatischer ‚Tiefenpsychologie'" im Ansatz enthält, wird von Rahner auch sonst immer als grundlegend bewertet; vgl. z. B. den folgenden Text: „Unserer Predigt ist ja die Gnade Gottes immer schon zuvorgekommen; der Mensch ist schon immer in einem wahren Sinne ein Christ, wenn wir anfangen, für das Christentum bei ihm zu werben. Denn er ist ein Mensch, der schon im allgemeinen Heilswillen Gottes steht, der von Christus erlöst ist, in dessen innerster Mitte die Gnade mindestens als angebotene Möglichkeit übernatürlichen Handelns schon lebt und treibt. Unsere Predigt ist also nicht eigentlich das Andozieren eines Fremden von außen, sondern die Erweckung eines noch unverstandenen, aber wirklich vorhandenen Inneren, das freilich nicht im Sinne des *Modernismus* als eine natürliche religiöse Bedürftigkeit des menschlichen Unterbewußtseins mißverstanden werden darf, sondern eine übernatürliche Gnade Gottes ist ... usw." (Sendung und Gnade, 116 ff.; Hervorh. v. mir).

[50] Dieser Satz bezieht sich im Kontext zwar auf die „Erfahrung des Herzens", nicht auf Verstandeserkenntnis. Aber wie Rahner selber ausführt (S. 40), beschreibt er diese, um dann, ausgehend von ihr, in sie noch begrifflich einzudringen und auf ihre ‚Notwendigkeit' hin zu reflektieren. Die Reflexion ihrerseits erhellt dann wieder die Erfahrung des Herzens. Eben darin besteht Hermeneutik in transzendentaler Methode! – Zum Ganzen vgl. auch etwa den Aufsatz Die zwei Grundtypen der Christologie, in: STh X, 227–238.

letzte Sinngestalt und Vollendung ihm selbst entzogen und unverfügbar ist. Diese Verschlossenheit seiner Selbstvollendung – und damit seiner Zukunft – für den Menschen gründet ja, nach HW, in der ursprünglichen Verschlossenheit Gottes selbst, worauf der Mensch als auf das mysterium imperscrutabile unentrinnbar verwiesen ist (vgl. STh III, 94). Aber kann der Mensch diese Dunkelheit, dieses wesenhafte Fragenmüssen, diese grundlegende Vorbehaltenheit des Sinnes seines Daseins durch Gott selbst aushalten?

„Wird der Mensch diese Ekstase seines Seins, dieses Warten, ob nicht etwa Gott kommen wolle, ertragen?" (ebd.).

Rahner erwähnt hier die „ewige Versuchung" des Menschen, dieser dunklen Abhängigkeit zu entrinnen, um sich selber Klarheit über sein Wesen und seine Zukunft zu verschaffen, indem er ‚autonom' und ungeduldig in irgendeiner zuhandenen Welterfahrung den „geheimen Absolutheitsschimmer" zu entdecken bemüht ist (STh III, 94).

Diese Tendenz hat heute einen so anthropozentrischen Charakter angenommen, daß die unerschöpfliche Transzendenz des Menschen über seine gegenwärtige Welt hinaus zwar anerkannt wird, jedoch nicht als Beziehung, sondern als evolutive Selbsttranszendenz gedeutet wird; diese empfange ihren letzten Sinn daher vom Menschen selbst und aus dem, was er aus ihr mache: am Ende, in ferner Zukunft stehe wohl ein Menschenbild, aber nicht als platonische ‚Idee', sondern als vom Menschen selbst erreich- und erfüllbares Ideal, als Vorentwurf des Menschen selbst – nicht als Geschenk aus der freien Selbstentäußerung Gottes. Dieser zukünftige Mensch als die immer ausstehende Zukunft sei – so behauptet der Marxist R. Garaudy – das „Fleisch" des Christengottes[51].

Die Deszendenz Gottes in das „Fleisch", als christliche Wahrheit, ist nun in einem Akt sowohl Selbstenthüllung Gottes wie auch letzte Aussage über den Menschen selbst, über seinen Sinn und seine Zukunft. In dieser Aussage enthüllt Gott jenen letzten Sinn seiner Schöpfung, den er bislang noch bei sich behalten und verschwiegen hatte. Und er enthüllt diesen Sinn des Men-

[51] Hinter solchen Aussagen steckt außer der Philosophie des transzendentalen „Ich" von Fichte deutlich die Religionskritik L. Feuerbachs; vgl. sein „Wesen des Christentums". Vgl. besonders etwa die Behauptungen: „Der menschgewordene Gott ist nur die Erscheinung des *gottgewordenen* Menschen ... Der Mensch war schon *in* Gott, war schon Gott selbst, ehe Gott Mensch wurde, d. h. *sich als Mensch zeigte*" (a. a. O.) (Stuttgart 1969; Neudruck der 3. Aufl.) 102. Vgl. auch das ganze Kapitel „Das Geheimnis der Inkarnation oder Gott als Herzenswesen" (a. a. O.) 102–114. Gegenüber dieser anthropozentrischen Reduktion des Gottmenschen auf den Menschen bei Feuerbach wäre genau auf die Art zu achten, wie Rahner solcher Versuchung bei seiner Konzeption des Menschen als Transzendenz auf das Absolute widersteht: so z. B. – in deutlicher Auseinandersetzung mit Garaudy – in STh IX, 240 f. Vgl. auch *H. U. von Balthasar*, Die anthropologische Reduktion, in: Glaubhaft ist nur Liebe (Einsiedeln 1963) 19–32.

schen so, daß die Menschwerdung Gottes „als geheimes, von vornherein von Gott geplantes Ziel des göttlichen Wirkens in der Schöpfung erscheint" (STh I, 185). Man braucht also die Inkarnation nicht als nachträgliches, rein zufälliges Ereignis von außen in eine an und für sich fertige und sich genügende Welt einzutragen. Vielmehr läßt sich das „Christusereignis" so betrachten, daß darin der innere Sinn der ganzen Schöpfungsdynamik zum Vor-schein kommt (vgl. ebd.). Dadurch kann der Anschein eines willkürlich aufgepropften Deus ex machina vermieden werden; in Jesus Christus als Gottmenschen kann der Mensch vielmehr zu sich selber finden und den letzten Sinn seines Daseins erkennen [52].

Der Mensch in seiner eschatologischen Gestalt erscheint dann aber nicht als Selbstentwurf des Menschen: als Plan, als technischer Umriß, als futurologisches Programm, worin der Mensch seine manipulierbare Zukunft in tastendem Vorgriff sich vorausbuchstabieren würde, sondern als Entwurf Gottes, der einen Menschen entwirft, in den er *sich* selber hineingibt und ihn so vollendet. Diese „Idee" des Menschen im Geiste Gottes – Christus – ist nichts anderes als Gottes Selbstobjektivierung im Werk seiner Hände; ist das göttlich legitimierte, nicht geschnitzte „Bild Gottes" (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15) aus Fleisch und Blut.

Der Mensch vor Christus – „vor" in logischem, ontologischem und auch zeitlichem Sinn – wird darin faßbar als Äußerung Gottes im Sinne eines Vor-Wortes zur Selbstentäußerung Gottes im *Wort;* anders ausgedrückt: als offenes, an Gottes Verschlossenheit grenzendes Geheimnis, das durch den Gottmenschen entgrenzt und in das innere Leben Gottes selbst hinein eröffnet und geführt ist (vgl. STh I, 185; III, 44; IV, 148–152 u. a.). Deswegen ist der Mensch „Idee" (im kantianischen Sinne), „Idee Christi", weil Gott selbst, sein Schöpfer, ihm in der Erscheinung Christi seine verborgene „Idee" (im platonisch-augustinischen Sinne) vom Menschen offenbaren wollte.

Die Vollendung des Menschseins in Christus als der Offenbarung seines geheimsten Sinnes erhält so den Charakter einer Fortsetzung des trinitarischen Sprechens Gottes (des LOGOS) und läßt so das Geheimnis des Menschen in das Geheimnis der Trinität selbst hineinmünden (Eph 2, 18; vgl. STh IV, 149).

Gewisse Wortprägungen Heideggers haben Rahner geholfen, seine Gedankengänge in eine ihm angemessen scheinende Fassung zu kleiden. Daß Gott den Menschen so gewollt hat, daß dieser „gerade dadurch in vollstem

[52] Allerdings kann der Mensch diesen intimsten Sinn seiner geschaffenen Existenz, der ihn zugleich in die Intimität Gottes hineinführt, auch ablehnen oder verfehlen; vgl. dazu etwa STh IV, 144.

Sinn (den wir nie erreichen) Mensch sein kann, indem er die Existenz Gottes in die Welt hinein ist" (STh I, 205), dies ist der ‚Inhalt' der „Idee Christi" in sehr pointierter Umschreibung und „ein wahrhaftes Existential" (ebd.), natürlich ein Existential übernatürlicher, d. h. ungeschuldeter Art, weil dem Geheimnis der Freiheit Gottes selbst entspringend. „Mensch-sein" als Existential ist gerade

> „jene Wirklichkeit, die ... dann zu ihrem höchsten, wenn auch ‚ungeschuldeten' *Vollzug* ... kommt, wenn in ihr der Logos selbst in die Welt hinein existent wird" (STh I, 204).

Im Zuge der bekannten ‚Kehre' Heideggers nimmt auch bei Rahner der Begriff Existenz eine tiefere Bedeutung an: die der Ek-sistenz. Als ek-sistent wird das Wesen des Menschen gesehen, insofern es offen ist für das Sein, in das Sein „hinaus-steht" und darin seinen Grund hat [53].

Es wäre gewiß unrichtig zu vermuten, Rahner übertrage Heideggers Konzeption einfach in die Theologie und identifiziere das Sein mit Gott. Vielmehr ist, wie sich nun schon zu wiederholten Malen gezeigt hat, Rahner ganz Theologe und – das ist ein Zeichen für die innere Kohärenz seines Denkens – findet an bestimmten Punkten seines Denkwegs bei anderen Denkern Begriffe und Gedankensplitter, die, übertragen in einen theologischen Zusammenhang, geeignet erscheinen, auch zu Konturen für verwandte Denkoperationen ‚umfunktioniert' zu werden – wie beispielsweise für christologische Hermeneutik.

So kann Rahner den Glauben an Christus beschreiben als Glaube daran, daß irgendwo ein menschliches Wesen „so in Gott hinein Ek-sistenz hat, daß es die reine Übereignetheit der Frage-nach-dem-Geheimnis *ist,* die Frage, die fraglos geworden ist, weil sie von dem Antwortenden als seine eigene Antwort angenommen ist" (STh IV, 144).

Mag hier auch Heideggers Begrifflichkeit mitklingen, so zeigt doch schon die Zuspitzung in der Formulierung: „so ... daß" (als Explikation der Eksistenz), daß hier ein eigener und eigens akzentuierter Inhalt vorliegt. Wurde vorher die höchste Möglichkeit des Menschen, „Existenz Gottes in die Welt hinein" zu sein, noch stark unter dem Blickwinkel des „Existentials" gesehen, d. h. im Sinne der Vollendung und Vervollkommnung der schon gegebenen Existentialstruktur der geheimen, fragenden Sehnsüchte des Menschen durch ihre Erfüllung in dem der „Idee Christi" korrespondierenden, erscheinenden Gottmenschen, so liegt nun ein neuer Akzent vor, der zwar die frühere Perspektive nicht aufhebt, jedoch die Existenz zur Ek-sistenz radikalisiert, und zwar – aufschlußreich genug – im Sinne der „ek-statischen" Verlagerung des Schwerpunktes des eigenen Daseins (seines freien Selbstseins)

[53] Vgl. dazu Heideggers „Vom Wesen der Wahrheit" sowie den Exkurs über Rahners Beziehungen zu Heidegger in meiner Diss. (a. a. O.)

in den Grund und das Geheimnis Gottes selbst hinein[54]. Hier mag die Terminologie täuschend wirken. Rahner verdankt diesen neuen Gesichtspunkt nur indirekt Heidegger, direkter (aber wohl auch nur zum Teil) dem Freiburger Philosophen Bernhard Welte.

§ 5. Christus als „Ek-sistenz" des Menschen

Auch hier wird eine Art von ‚Kehre' wirksam. Gerade christologisch-hermeneutische Überlegungen zwingen Rahner nun, die menschliche Existenz nicht mehr *nur* als reine Offenheit auf das verfügende Geheimnis Gottes zu sehen und, dementsprechend, Offenbarung nicht mehr nur als Auflichtung und Sinnerhellung des Dunkels der ihr Bei-sich-sein suchenden Existenz aufzufassen; diese Einsichten bleiben zwar bestehen, werden jedoch vertieft zur Ek-sistenz, d. h. verstanden als *„Übereignung"* der Existenz an das Geheimnis, wobei Offenbarung erscheint als *Annahme* dieser Über-eignung menschlicher Existenz *durch Gott:* Gott macht die ihm übereignete menschliche Existenz *sich* zu-eigen, und das heißt: er wird Mensch[55].

Dieser Gesichtspunkt der Übereignung der Existenz an Gott führt in der christologischen Hermeneutik einen Schritt weiter und wird fortan das christologische Denken Rahners bis in Fortbildungen dieses Ansatzes hinein bestimmen. Dieser bedeutet den Versuch, aufzuweisen, *wie* der Gottmensch überhaupt denkmöglich ist; *wie* der Mensch im Gottmenschen – wie also der glaubend-liebende Mensch überhaupt – (nicht mono-physitisch in Gott hinein verschwindet, sondern) Mensch bleibt, ja im Vollsinne erst zu sich kommt und er selber wird. Die Wie-Frage ist hier bestimmend und sucht das Verstehen des Glaubens, ohne das Geheimnis aufzulösen. Das Dogma soll nicht erklärt, sondern verstehbar gemacht werden, und zwar im verstehenden Nachvollzug des offenen Geheimnisses, das der Mensch selbst ist.

Schon in seinem programmatischen Entwurf von 1954 hat Rahner das

[54] Diese Akzentverschiebung in Rahners Entwicklung – sie scheint auch H. Geißer in seinem schon mehrfach genannten Beitrag (a. a. O., s. bes. 315–318) entgangen zu sein – besagt übrigens nur einen Fortschritt in der Reflexion Rahners auf die Fundamente seines eigenen Denkens. Aus dem Hintergrund seiner christologisch-hermeneutischen Bemühungen tritt wiederum die mystische Erfahrung des rufenden und verfügenden Gottes der ignatianischen Exerzitien hervor: Gott, „der in geheimnis-voller Freiheit mich gründet, mit mir handelt, über mich verfügt, aber so, daß gerade durch die göttliche Absolutheit meine Selbständigkeit nicht abnimmt, sondern erst recht zu sich gelangt" (Exerzitienbetrachtungen zu Nr. 20 der Ex. spir., a. a. O. 20). Diese Urerfahrung des gläubigen Menschen in der Wahl macht Rahner für seine christologische Hermeneutik fruchtbar.

[55] Auf dem Hintergrund der Christologie vertritt Rahner einen sozusagen „ek-statischen" Person-Begriff: ganz explizit z. B. in SM II, 948.

Problem gesehen und formuliert: die Chalkedon-Formel stelle die Theologie vor die Aufgabe, zu erhellen – ohne das Geheimnis aufzulösen –, warum und wie die menschliche Wirklichkeit des Herrn nicht nur bleibt, was sie war, sondern sogar radikal und unüberbietbar sie selber erst wird. Die Aufgabe sei, so sagt Rahner an *dieser* Stelle, noch nicht gelöst; und dann skizziert er den Weg, den eine eventuelle Lösung zu beschreiten hätte: es müßte gezeigt werden,

> „wie im Wesen des Menschen diese Tendenz des Sich-enthoben-werdens auf den absoluten Gott (im ontologischen, nicht bloß moralischen Sinn) zu dessen grundlegendsten Konstitutiven gehört, so daß die *höchste* (ungeschuldete, nur *einmal* Ereignis gewordene) Aktuation dieser obödientialen Potenz . . . das Sich-Enthobene erst recht im radikalsten Sinne zum Menschen macht, es gerade so mit dem Logos eint; und wie diese Sich-Enthobenheit ein Datum des Selbstbewußtseins des Menschen sein kann, weil es zu dessen Selbstbewußtsein gehört, jene in die Verfügung Gottes *und das absolute Geheimnis* geöffnete Verfügbarkeit zu einem solchen-Sich-enthoben-werden zu haben (ontisch und existential), das in der *unio hypostatica* in höchstem Maße verwirklicht und zum Bewußtsein gebracht wird"[56].

In diesen knappen Sätzen sieht man – wenn auch noch ganz formal – bereits alles vorgezeichnet, worauf sich die späteren hermeneutischen Bemühungen Rahners konzentrieren werden: die Christologie ‚von unten' her, durch eine „transzendierende Anthropologie" zu verdeutlichen. Auch sieht man, wie Rahner auf den Lösungsansatz Weltes – von seiner eigenen mystischen Grundintuition her, durch die „Ekstase" (Sich-enthoben-werden, Sich-entrückt-werden) in die geheimnisvolle Intimität Gottes selbst hinein, d. h. ‚von innen' her Seinen Willen und darin die Sinnbestimmung für die eigene Existenz zu ‚kosten' – gekommen ist.

B. Welte nun hat in seinem von Rahner immer hochgeschätzten Beitrag „Homoousios hemin"[57] spekulativ dargestellt, wie die Lösung der eben von Rahner skizzierten Aufgabe gedacht werden kann in der absoluten ‚Verlängerung' und Radikalisierung unserer Wesenstranszendenz, wie sie freilich von uns aus nicht herstellbar ist. Der Lösungsversuch Weltes hat auf Rahner einen tiefen Eindruck gemacht. Unter häufiger Berufung auf Welte hat Rahner sich diese Lösung auch angeeignet und weiterentwickelt. Seine späteren christologischen Abhandlungen sind ohne den Welteschen Ansatz nicht verstehbar. Daher ist es angebracht, Weltes Lösungsversuch kurz vorzustellen.

Die Ausgangsfrage ist natürlich auch bei Welte[58] die Frage nach dem

[56] Vgl. dazu die Kritik *W. Pannenbergs* in: Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) 341–345.

[57] Neuerdings wieder abgedruckt in dem Sammelband, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg–Basel–Wien 1965) unter dem Titel Zur Christologie von Chalkedon, 429–458; dort Quellennachweis.

Menschen: was ist der Mensch? Welte beginnt mit der bekannten aristotelisch-thomistischen, dann aber durch die ‚Brechung' Hegels und Heideggers hindurchgegangenen, für die Konzeption Rahners gleichermaßen fundamentalen Einsicht, daß des Menschen geistiges Sein ein Beim-andern-Sein ist (wie Welte formuliert). Die phänomenologische Analyse zeigt den Urzusammenhang zwischen Sein und Erkennen sowie Streben. Das lebendige Ankommen, im erkennenden oder strebenden Ausgriff, beim anderen – nämlich in der *Entdeckung* – und das Glück solcher Erfahrung zeigt, daß hier die Ankunft des Menschen bei sich selber, sein Zu-sich-selbst-kommen geschieht. Viel mehr als nur ein zufälliges Widerfahrnis offenbart uns daher dieser – erkennend-strebende – Ausgriff des Menschen über sich selbst den ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Geist und dem anderen: der Totalität des anderen, dem All, der „Welt". Das erkennend-strebende Hinaustreten des Menschen in die Welt ist also ein Kommen ins Eigene, Zugehörige, worin und woran der Mensch sich selber findet. Offenheit für die Welt und Vollzug dieser Offenheit bilden zusammen eine grundlegende Äußerung des menschlichen Wesensvollzugs.

Diese Offenheit des Beim-andern-seins schließt das Selbst-sein notwendig ein. Nichts, auch nicht das Fremdeste von allem anderen, bei dem ich bin und verweile, kann mich meinem Selbst-sein, meinem Selbststand entreißen, so daß ich nicht mehr ich selber wäre. Der Extension, dem grenzenlosen Offensein auf der einen Seite entspricht somit die Konzentration, das unverlierbare, sich absetzende In-sich-stehen auf der anderen Seite.

Das ist gleichwohl nicht alles. Nicht nur ist dem Geiste die Welt des Vielen zugänglich, er stößt auch an ihre Grenzen. Er erfährt sie *als* Grenzen. Er greift daher über die Grenzen vor auf ein Unbegrenzt-Unbedingtes, vor dem die Grenzen *als* solche deutlich werden. Im Zuge der Erfahrung seines Gründens im Absoluten erfaßt der Geist also das Begrenzte in seinen Grenzen. Unser geistiges Wesen ist daher ursprünglich nicht bloß Sein-beim-andern, sondern – wenn auch verborgen – Sein-bei-Gott. Die ursprünglichste Offenheit unserer menschlichen Natur bezieht sich demnach auf Gott: in ihm als ihrem Urgrund gründet sie zuallererst[59]. Demnach gehört Gott – als transzendenter Grund –

[58] Ich interpretiere Welte hier bewußt auf unser Thema hin, und zwar näherhin so, daß ich versuche, seine Gedankengänge sachlich und terminologisch möglichst weit in Rahners Denken und Vokabular zu übersetzen.

[59] Rahners spekulative Entwürfe im Hinblick auf christologische Fragen werden heute noch verhältnismäßig wenig diskutiert. Zustimmung fand der Ansatz von Welte-Rahner bisher bei *F. Malmberg*, Über den Gottmenschen (Freiburg 1959) 37 f.; bei *W. Pannenberg*, a. a. O. S. 204 u. 357; bei *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum (München 1968) 191; ferner bei *M. Schmaus*, Der Glaube der Kirche I (München 1969) 648 f., 655; schließlich bei *D. Wiederkehr*, in MySal III/1 (Einsiedeln–Zürich–Köln 1970) 572 Anm. 87.

in die Wesensbeschreibung des Menschen und seines über sich hinausgreifenden Tuns. „Dieses Geheimnis unseres Wesens", wie Welte es nennt (a. a. O. 439), ist entscheidend gerade für unser In-sich-stehen, unser Selbst-sein, unsere Hypostase. Wenn unserer Offenheit ins je andere die Offenheit auf Gott hin zugrunde liegt, dann partizipiert auch unser Selbst-sein am Absoluten; dann ist unser – nur erschließbares – Gründen im Absoluten gerade auch der Grund für unser Selbst-sein. Dem Bei-Gott-Sein entspricht dann ursprünglichst das Bei-sich-sein; und beide können wachsen im gleichen, nicht im umgekehrten Verhältnis! Bei-Gott-Sein heißt also gerade Selbst-sein und bedeutet nicht etwa ein Verschwinden und Verschwimmen des Selbst im Unendlichen. Vor-Gott-Stehen hebt also den Menschen gerade nicht auf, sondern begründet sein Mensch-sein.

Dieses absolute In-sich-stehen des Menschen vor dem Du Gottes erklärt auch seine Unantastbarkeit, seine Unverzweckbarkeit, weil jede Verzweckung einer Erniedrigung des Menschen gleichkäme, die seine Würde nicht wahrhaben wollte und sie doch voraussetzte (Geist, Freiheit).

So kann Welte zusammenfassend formulieren (und man ahnt die Wichtigkeit dieser Formulierung für Rahner):

„Das Geheimnis Gottes ist gerade so auch das Geheimnis des Menschen, und mit jenem entzieht sich auch dieses zuletzt und zutiefst ins Unausdenkbare" (a. a. O. 441).

Theologisch gesprochen, haben wir hier das Schöpfungsgeheimnis vor uns, das sich noch vertieft, wenn wir an die Menschwerdung Gottes denken, in welcher der gründende Grund sich dem Begründeten – dem Menschen – naht bis hin zur Teilnahme an seiner Existenz: in einer Realunion[60]. Von solcher Art ist freilich unser gewöhnliches Dasein nicht; es zieht seine Bahn in einer (ontologischen) Ferne von Gott, die es in jener Hinfälligkeit und Fehlbarkeit hält, die seinem Abstand entspricht. Die innere Gründung des Menschenwesens in Gott vermittelt sich so in einer *Dialektik:* einerseits unaufhebbare und konstitutive Nähe zu Gott als dem gründenden Geheimnis, anderseits

[60] Diese Gedankengänge übernimmt auch W. Pannenberg, a. a. O. 358, wenn er betont, „daß alles menschliche Dasein darauf angelegt ist, von Gott her personalisiert, durch seine Beziehung auf Gott den Vater zur Person integriert zu werden, und das so, daß die Menschen durch den väterlichen Gott zu Personen im Gegenüber zu ihm konstituiert werden ... Nur weil die Einheit mit Gott, die ‚Sohnschaft', die ewige Bestimmung des Menschen ist, die freilich erst im Auftreten und Geschick Jesu geschichtliche Wirklichkeit geworden ist, nur darum ist Jesus gerade als der ‚Gottmensch' der wahre und wirkliche Mensch". Pannenberg findet diesen von Welte und Rahner stammenden Gedankengang geeignet, um eine „monophysitische Beschränkung der wirklichen Menschheit Jesu" zu überwinden, und zitiert auch zustimmend Rahners Anliegen einer Abwehr jedes Verständnisses, das die Inkarnation in den „falschen Schein des Mirakulös-Mythologischen" bringen würde (vgl. ebd.).

ebenso unaufhebbare Ferne und Geschiedenheit von Gott. Maß und Verhältnis dieser Dialektik von Nähe und Ferne kann wesensgemäß nur von Gott selber verändert werden. Doch ist diese Einsicht in die negative Möglichkeit einer hypostatischen Union, d. h. eines Gott-Menschen, bedeutsam genug. Es wird, gleichsam ‚von unten', sichtbar, daß, wenn Gott dem Menschen nahekommt, er ihn nicht vernichtet, sondern – im Gegenteil – bejaht und in sich vollendet. – Rahner hält den Ansatz Weltes für einen sogar „dem Wesen der Sache angemesseneren Weg" (STh IV, 94) als seinen eigenen Versuch: nämlich, verständlich zu machen, daß die Inkarnation nur die radikalstmögliche *Übersetzung* des ursprünglichen und allgemeinen Verhältnisses des Menschen zum absoluten Geheimnis ist[61].

Statt von dem Axiom seiner Erkenntnismetaphysik – „Sein und Erkennen bilden eine innere Einheit" – auszugehen, müßte man, glaubt Rahner, „angemessener", wie Welte, von der Selbsttranszendenz des kreatürlichen Geistes ausgehen und zeigen, daß diese in der hypostatischen Union ihre ‚von unten' nie erreichbare, gnadenhafte Aufgipfelung erhält. Aus Weltes Weg ergibt sich folglich, daß die hypostatische Union „die unüberbietbare Gestalt ... der absoluten Nähe Gottes als des heiligen Geheimnisses ist", nämlich:

„die ontologisch und existentiell absolute Übergabe an das Heilige Geheimnis, das Gott ist, derart, daß diese Übergabe die eigene Wirklichkeit Gottes selbst ist, in der das Wort Gottes als das ausgesagte Geheimnis sich selbst die Antwort ist" (STh IV, 94)[62].

[61] Im genannten Zusammenhang stellt sich Rahner die Frage, inwiefern man sagen könne und müsse, der Mensch bleibe – weil ursprünglichst auf Gott bezogen – ein vom Geheimnis durchdrungenes Wesen auch in der visio beatifica. Rahner kommt zu dem Schluß: in der visio beatifica wird Gott nicht der Durch-schaute, sondern „dem Schauenden ist die Unbegreiflichkeit Gottes als Inhalt seiner Schau und so gerade als Seligkeit seiner Liebe gegeben" (STh IV, 76). Die Nähe zu Gott kann also nicht die Überholung, sondern nur eine letzte Einführung oder ‚Einweihung' des Menschen in das Geheimnis, das er selber – in der ek-statischen ‚Spitze' seines Geistes (= Person) – ist, bedeuten. Entsprechendes muß dann für die hypostatische Union gelten: Rahner schlägt hier ein konsequent onto-logisches Verständnis vor (vgl. bereits STh I, 189 ff.): Sein und Erkennen gehören im Menschen so innerlich zusammen, daß der Mensch, den Gott erschafft, um sich in ihn hineinzugeben, sein Bei-sich-sein als Beim-Logos-Sein erfährt. Die Nähe *Christi* zum Vater ist nun die radikalstmögliche visio eines Menschen: die radikale Nähe zum unbegreiflichen Gott als zum heiligen Geheimnis, eine Gottunmittelbarkeit, deren konstitutives Nichtwissen (gegenständlicher Art) zugleich der offene Raum der Freiheit ist (vgl. STh IV, 93–94; V 230 f. u. a.).

Obwohl es hier mehr um das Verhältnis des Menschen zu Gott als absolutem Geheimnis geht, kann hier doch eine theologische Ungenauigkeit bei Rahner nicht unerwähnt bleiben. D. Wiederkehr konstatiert hier nämlich „eine Verschiebung der trinitarischen Begriffe" (einmal „Logos", einmal „Vater"). Diese Ungenauigkeit dürfte ihren Grund darin haben, daß Rahner trotz allem Bemühen sein spekulatives Denken noch zu wenig an den neutestamentlichen Quellen orientiert und so die sohnschaftliche Beziehungsstruktur der Hypostase zu wenig konsequent sowohl auf das göttliche wie auf das menschliche Aktzentrum appliziert

In dieser dialektischen, dunklen und gleich näher auszulegenden Formulierung erscheint Weltes Ansatz bereits aufgenommen und übersetzt in die weiteren Prämissen der anthropologischen und christologischen Hermeneutik Rahners. So ist die Aussage zum Bersten gefüllt mit Gedanken und Implikationen, so daß sie das, was sie sagen will, eher verbirgt und damit fast selber zum ‚Geheimnis' wird. Aber diese Eigenart Rahnerscher Gedankenführung ist ja bekannt, und auch diese Aussage läßt sich mit einiger Geduld entschleiern. Dunkel ist an diesem Satz gerade die mit „derart" als Präzisierung eingeleitete Erläuterung. Wir müssen freilich den ganzen Satz ins Auge fassen, um ihn zu verstehen. Die Bestimmungen „ontologisch" und „existentiell" sind im Hinblick auf Christus als komplementäre Bestimmungen gemeint. „Ontologisch" fungiert hier als Stichwort für die eben im Sinne Weltes dargelegte ursprüngliche Beziehung des Menschen als Geist auf das absolute Geheimnis. Dieses ist, in Rahners Diktion, nicht gegenständlich, sondern „überkategorial" gegeben: als „Woraufhin" der „Transzendenz", in der Erkennen und Streben versammelt sind. Die Kennzeichnung „ontologisch" ist im schon bekannten Sinne, nämlich existentialontologisch, zu verstehen (vgl. STh I, 189 f.). Die gott-menschliche Existenz Christi läßt sich jedoch nicht rein existentialontologisch beschreiben, da sie immer nur in vollzogener Lebendigkeit begegnet. Sie ist in ihrer wesenhaften Eigenart frei bejaht und darum „existentiell" vollzogen.

Damit wird auch das Substantiv „Übergabe" klar: es ist eine „existentiell" akzentuierende Verdeutlichung des Wesens Christi. Die „Übergabe" wird als „absolut" bezeichnet: die Übergabe *sei* (ontologisch) und geschehe (existentiell) absolut. Die Kennzeichnung „absolut" ist wichtig, sie erhellt den ganzen Zusammenhang. Genau derselbe Sachverhalt erscheint angezielt in einem anderen Satz, den Rahner einmal als „Beispiel" bringt und in dem man eine korrigierende Aufnahme Bultmanns erblicken darf:

(vgl. *D. Wiederkehr*, a. a. O. 562 Anm. 78; 572 Anm. 86; 594 Anm. 106; 618–619 Anm. 126).

[62] Schon dieser Text läßt das Bedenken H. U. von Balthasars gegen die „transzendentale Christologie" – mit der er ausdrücklich die Namen Welte und Rahner (und Ratzinger) verbindet – als unbegründet erscheinen, nämlich, daß ihr zufolge „zum Beispiel der auf vollkommene Weise transzendierende Mensch Maria" es „ebenso bis zu einem ‚Gottmenschen'" hätte bringen können. Diesen Verdacht kann man doch wohl nur äußern, wenn man von der Annahme oder dem (falschen) Eindruck ausgeht, Rahner ‚deduziere' die Christologie von einem vorgefaßten transzendental-anthropologischen Konzept her. Im übrigen – darauf wird im Zusammenhang mit der trinitarischen Anthropologie Rahners noch eingegangen – müßte auch bedacht werden, daß nach Rahner nur die 2. göttliche Person Kenose ... werden, sich ins „andere" des Menschseins hinein entäußern kann.

Ebenso ist damit v. Balthasars Einwand hinfällig, transzendentale Anthropologie und Christologie könne sich nicht auf die Trinität hin offenhalten (vgl. MySal III/2, 226).

„Jesus ist der Mensch, der die einmalige absolute Selbsthingabe an Gott lebt" (STh I, 193).

Rahner läßt diesen Satz gelten unter der Voraussetzung, daß man sieht, daß „eine absolute Selbsthingabe eine absolute Mitteilung Gottes an den Menschen impliziert, die das durch sie Bewirkte zur Wirklichkeit des Bewirkenden selbst macht" (ebd.)[63].

Die Argumentation (die im Lichte der Welteschen Gedankengänge klarer wird – vgl. z. B. STh III, 42 f.) ist die folgende:

der absolute Überstieg des Menschen über sich selbst (Selbsthingabe) auf Gott hin, kann, obwohl der Mensch sozusagen wesenhaft immer auf das Geheimnis der Liebe hin „unterwegs" ist (STh IV, 141–142), nicht aus den Kräften des Menschen erfolgen: weil das Begründete sich nicht von sich aus seinem Grunde nahen kann, da seine Bewegung in eben der Kraft des Grundes geschieht. Das Nahekommen des Menschen zu Gott, wo es geschieht, kann nur – dialektisch-paradox ausgedrückt – ein freies Nahekommen Gottes selber sein. Da nun Geist, Bei-sich-sein, Freiheit als Aspekte der Personalität des Menschen gerade durch die ursprüngliche Nähe zu Gott sind, was sie sind, muß sich ein Nahekommen Gottes zwangsläufig in die (transzendentalen) Begriffe des personalen menschlichen Vollzugs übersetzen: wenn Gott wirksam wird am Ursprung der kreatürlichen Eigentätigkeit, ‚entsteht' gerade kein ‚Ding' (und sei es auch ‚habitueller' oder zuständlicher Art), sondern ein Wesensvollzug, ein Grundakt (vgl. STh IV, 142 Anm. 1).

Die Annäherung Gottes an den Menschen wirkt sich also immer so aus, daß man sie auch ‚von unten', vom Menschen her (= anthropologisch), betrachten und beschreiben kann. Wenn Gott als das absolute Geheimnis dem Menschen nahekommt, verdichtet es dessen geschöpfliches Geheimnis, „den Menschen in sein höchstes und finsterstes Geheimnis hineinstoßend" (STh IV, 150). Das läßt sich nun auch umgekehrt ausdrücken: Eine – absolute – Selbsthingabe des Menschen an Gott muß der (menschlich-geschöpfliche) Ausdruck einer absoluten Selbstweggabe Gottes an den Menschen sein. Dieser sich absolut Gott übereignende, ja ‚enteignete' Mensch existiert als der sich absolut weggebende, entäußerte Gott.

[63] Eine gründliche, vergleichende Untersuchung über die Theologie des Glaubens an Tod und Auferstehung Christi könnte manche überraschende Aufschlüsse über gewisse Berührungspunkte hinsichtlich der „existentialen Interpretation" des Glaubensgutes vermitteln, wobei Rahners Absicht, in eine gleichsam konkurrierende, allerdings recht globale Auseinandersetzung mit Bultmann zu treten, nicht übersehen werden kann. Ein paar Hinweise zu diesem Thema finden sich auch bei *H. Bouillard*, Le problème de la démythisation selon Bultmann, in: Logique de la foi (Paris 1964) 142 f.

Zum Ganzen vgl. auch die eindringende und verständnisvolle Interpretation des evangelischen Theologen *H. Geißer*, a. a. O. 315–317, bes. Anm. 57.

Umgekehrt: wenn Gott sich entäußert, dann wird daraus notwendig die ‚Knechtsgestalt' des Menschen. Diese spekulativ-hermeneutische Deutung von Phil 2 wird bei Rahner auf folgenden Nenner gebracht:

„Dieser Mensch ist genau als Mensch die Selbstäußerung Gottes in ihrer Selbst-e n t äußerung, weil Gott gerade *sich* äußert, wenn er sich *ent*äußert" (STh IV, 149)[64].

So läßt sich verstehen, inwiefern man sagen kann, ein sich absolut Gott übergebender Mensch existiere als „die eigene Wirklichkeit Gottes selbst", als Gott selber: wenn und indem Gott selber sich absolut genaht und engagiert hat und insofern diesen Menschen zu Seinem Wort, zu seiner realen Selbstaus-sage macht. Weiter kann man dieses Geheimnis kaum aussagen und braucht es auch nicht; zudem bewegt man sich offensichtlich auf der johanneischen Aussagelinie[65]. Denn das unaufhebbare, weil gründende Geheimnis

[64] Vgl. auch a. a. O. 154. Ähnlich in STh III, 44: „Wenn Gott *sich* selber losläßt, erscheint der Mensch"; der Gedanke wird hier sogar noch radikalisiert, indem er auch auf die Welt ausgedehnt wird. Von hier aus wird verständlich, warum Rahner „den Menschen definieren" möchte „als das, was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gottlosen Nichts liebend hinausgesagt wird" (STh IV, 150). Je mehr, je radikaler Gott also sich selber in das Nichts hinaus-sagt, um so mehr wird im Ergehen dieser Aus-sage der Mensch selbst und erreicht seine Vollendung. Trotzdem kann man Bedenken haben, den Satz so stehenzulassen. Darf man – spekulativ – den Menschen so absolut setzen, daß man jede mögliche Selbstentäußerung Gottes (= „was entsteht, wenn ...") auf ihn, den Menschen, eingrenzt? Müßte man nicht – gerade spekulativ – bescheidener den Menschen „definieren" als das, was *entstanden ist*, usw.? Wenn man so formuliert, wie Rahner es tut, erweckt man den Anschein, als setze der Verstand (mit seiner Dialektik) eines bestimmten Geschöpfes – des Menschen – der Freiheit der gnadenhaften Selbstverfügung Gottes eine innere Grenze. Es hat doch vielmehr den Anschein, als setze hier eher das historische Faktum eine Grenze *gegen* die Spekulation (die hier zur Beute der hermeneutischen Hetzjagd zu werden droht) und *für* die Freiheit Gottes. Wie wollte man *a priori* bestreiten, daß Gott nicht auch hätte ein Engel oder ein anderes, mit Intelligenz begabtes, kosmisches Wesen werden können? Bezeichnenderweise kann man diese Alternativen nur *a posteriori*, d. h. vom historischen Faktum her (also gerade nicht prinzipiell) verneinen. Anhaltspunkte für einen Schluß a fortiori vom historischen Faktum auf spekulative Notwendigkeit sind jedenfalls keine zu sehen. Dem Verfasser liegt daran, die Selbstentäußerung Gottes nicht auf eine einzige Möglichkeit (Homo sapiens genannt) eingegrenzt zu sehen. Mit alldem ist selbstverständlich nichts gegen die notwendige Selbstaussage Gottes in Sein Wort (LOGOS) gesagt. – Vermutlich würde Rahner den hier geäußerten Vorbehalt anerkennen. Die obigen Formulierungen seinerseits wären dann aus dem Bemühen zu verstehen, die durch die hypostatische Union deutlich gewordene, den Menschen konstituierende intime Nähe zu Gott als Möglichkeitsbedingung der Menschwerdung möglichst drastisch verstehbar zu machen.

[65] Das will nicht heißen, daß man nicht noch Wünsche an die theologische Präzision dieser Aussage anmelden könnte. Einen solchen berechtigten Wunsch scheint mir D. Wiederkehr zu äußern, wenn er meint, die bei Rahner so hervorgehobene, gnadenhaft radikalisierte Transzendenz des Menschen auf Gott hin – als kenotische Selbsttranszendenz Gottes selbst – müßte noch ausdrücklicher auf die Welt hin verstanden werden, insofern radikale Transzendenz auf Gott hin – christlich – gerade „die dynamische Weltzuwendung Gottes" aus-

Gottes bleibt auf jeden Fall bestehen – wenigstens läßt sich an dieser Stelle die Notwendigkeit des Bestehenbleibens dieses Geheimnisses fühlen –: das Geheimnis, das in der stammelnden Antwort auf die Frage zum Ausdruck kommt, *wie* denn, in Christus, der Mensch „unvermischt" bei Gott und *wie* Gott „ungetrennt" beim Menschen – und umgekehrt – zu sein vermag. –

Von hier aus wird auch der letzte Teil der Rahnerschen Aussage (von STh IV, 94) durchsichtiger: „in der das Wort Gottes als das *aus*gesagte Geheimnis sich selbst die Antwort ist."

Früher hat Rahner ja die Offenheit unserer Existenz und die Vollendbarkeit unseres Menschseins durch den Gottmenschen ein „Existential" genannt,

„ohne das wir uns zwar als Frage, nicht aber als die Antwort begreifen können, die es allein gibt auf die Frage, die wir sind" (STh I, 205)[66].

Die Interpretation ergibt sich aus dem Vorausgegangenen von selbst: indem Gott als das unverfügbare und unaussagbare Geheimnis des Menschen diesem selben Menschen absolut (und frei!) nahekommt (d. h. indem er sich ihm öffnet und *sich* aussagt), erscheint dieser eine Mensch in seiner konkreten Realität, im Vollzug von Erkenntnis und Liebe als das geöffnete, aus-gesagte Geheimnis, und damit als das *Wort* Gottes, weil eben das Geheimnis des Menschen nur von Gott (durch Gott) aussagbar ist und ausgesagt worden ist (vgl. z. B. STh IV, 154). Als Antwort erscheint sich Gott selbst, weil er den Menschen als ‚unendliche' Frage konzipiert hat, deren Zielpunkt er, Gott, selber ist, und in deren Aufnahme er, sich offenbarend, im Gott-Menschen *sich selbst als die erfragte Antwort erkennt,* ohne die das Menschsein eben nur in eine unbeantwortbare Frage ausmünden würde, die ewig um einen unerreichbar fernen, den Menschen ins Nichts hinausschweigenden Gott kreisen müßte. –

Damit haben wir nun eine entscheidende Etappe in der Erörterung der Rahnerschen Konzeption des Geheimnisses des Menschen im Hinblick auf den Gottmenschen hinter uns gebracht.

---

zudrücken und fortzusetzen hat (vgl. *D. Wiederkehr,* a. a. O. 548 Anm. 65; 572 Anm. 87). Auch hierzu ist wohl zu sagen, daß Rahner diesen Einwand der Sache nach erkannt und anerkannt hat, was seine in den letzten Jahren wachsende Zuwendung zu ekklesiologischen und ekklesialen Aufgaben und sein engagiertes Eintreten für die Weltverantwortung des Christen bis hin zur „politischen Theologie" bezeugen könnte. Doch macht das Vokabular seiner Aufsätze zuweilen deutlich, daß der gedankliche Ansatz noch nicht alle Implikationen und sogar wesentlichen Konsequenzen überschaut. Allerdings ist dieses Anliegen bei Rahner durch die ‚Brechung' der Karmel-Mystik durch die ignatianische Mystik des Gott-Findens-in-allen-Dingen durchaus grundgelegt.

[66] Für die bei dieser Formulierung sich erhebende Schwierigkeit, wie eine derartige Konzeption des Menschen die Gnade als ungeschuldet begreifen kann, darf auf das vorausgehende Kapitel verwiesen werden.

Ausblick

Da ist nun ein Ausblick auf die künftigen Erörterungen angebracht. Zunächst soll untersucht werden, wie sich das Ereignis der Menschwerdung Gottes nach Rahner im Weltbild der Geschichte (Heilsgeschichte usw.) und Evolution ausnimmt: wir Heutigen sehen die Geschichte ja nicht primitiv als eine bloße, unendliche Kette von gleichförmigen Zeitpunkten und wechselnden Zuständen, sondern als Entwicklung; und wenn wir theologisch Christus als Heil aller Menschen verkünden, so muß diese Verkündung übersetzbar sein in ein evolutiv-geschichtliches Universum. Daraus muß sich – im Zuge des hermeneutischen Anspruches von Rahner – ergeben, wie und wieso darin ein einzelnes und einziges Ereignis weg- und zukunftsweisende Bedeutung für den Menschen erlangen kann. Es muß also – und zwar mit transzendentaler Notwendigkeit – „die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu" deutlich werden.

Damit ist aber gerade die trinitarische Vollendung des „Gott-Geheimnisses" des Menschen herauszustellen: von Gott her, vom Menschen her (Glaube–Vertrauen, Hoffnung, Liebe – visio beatifica).

§ 6. Christus und das Geheimnis des Menschen innerhalb einer evolutiven Weltanschauung

6.1 Die Fragestellung

Die bisherigen Untersuchungen haben deutlich gemacht, in welchem Maße man sagen kann, der Mensch trage transzendental die „Idee des Gottmenschen" in sich. Es hat sich ergeben, daß, wenn diese „Idee" ein gegenständliches Korrelat in einer historischen Erscheinung erhält, dieses als ein Mensch in seiner höchsten Vollendung begegnen muß. Gleichermaßen haben wir gesehen, daß diese absolut realisierte „Idee" des Menschen von Gott nicht nur gewirkt sein, sondern eine entäußerte – eben: Mensch gewordene – Gestalt Gottes selbst sein muß. Wenn man nun mit Rahner formuliert, die Menschwerdung Gottes sei

„der einmalig *höchste* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch – ist, indem er sich weggibt" (STh IV, 142),

dann taucht eben hier eine Frage auf, die im klassischen transzendentalen Denkschema Kants, das ja letztlich eine statisch-gegenständliche Welt voraussetzt, nicht vorgesehen und darum mit seinen Mitteln nicht beantwortet werden kann.

Man muß fragen, was die Realisierung und Erscheinung der „Idee" Christi in raum-zeitlicher Greifbarkeit für den Menschen bedeutet, der sich in einer evolutiv und geschichtlich geprägten Welt vorfindet und dem der bloße Rück-

blick auf ein vergangenes Vorkommnis in den nur schwer zugänglichen Tiefen der Geschichte nicht viel sagt.

Mit der Einbeziehung der Dimension von Evolution und Geschichte in die christologische Hermeneutik – ab dem 5. Band seiner Schriften – hat Rahner sein theologisches Weltbild erweitert. Er versucht nun, die Menschwerdung Gottes zu deuten im Zusammenhang mit einer in Entwicklung befindlichen und zukunftsbewußten Menschheit. Als Aufgabe hat er die hermeneutische Interpretation der Menschwerdung Gottes von ihrem Ort und von ihrem Gesamtzusammenhang mit der einen geschichtlichen Welt her freilich schon früher gesehen: in jener nun schon häufig genannten, programmatischen Abhandlung zur Christologie in STh I, worin ja die meisten Gedankengänge ansatzweise schon enthalten sind, die Rahner später gleichsam programmgemäß ausgeführt hat. Gerade hier tritt das hermeneutische Anliegen wieder in betonter Weise hervor: es gehe darum, die Inkarnation heute „glaubwürdig" zu verkünden (vgl. STh I, 218), das heißt, es gehe um den „wichtigen Nachweis, daß die klassische Christologie des Dogmas keiner Entmythologisierung bedarf" (a. a. O. 219).

Rahner führt weiter aus, es sei für den Menschen von heute nicht

„einfach glaubwürdig, daß das Ereignis der Menschwerdung gerade nur einmal sich ereignet haben soll. Warum gibt es keine Gott-Menschheit überhaupt? Oder besser: warum gibt es diese (in Gnade und ewigem Leben) so, daß gerade durch sie ‚gefordert' wird, daß die unio hypostatica im eigentlichen Sinn sich nur einmal ereignet?" (ebd. 219).

Hier wird – aus Glaubwürdigkeitsgründen – eine kühne ‚Forderung' an die theologische Forschung aufgestellt, von der man zunächst nicht weiß, ob sie überhaupt erfüllbar ist. Es geht um nichts anders als um die Überzeugung Rahners, die *Einzigkeit* (historisch verstanden) des Ereignisses der Menschwerdung Gottes sei einsehbar, verstehbar, und zwar durch Einsicht in das Innere dieses Vorfalls, nämlich in die ‚Notwendigkeit' seiner *Einmaligkeit* (das „ἐφ'ἅπαξ" des biblischen Zeugnisses!).

M. a. W.: Es geht hier um eine wiederum verschärfte Auseinandersetzung mit dem bekannten Einwand Lessings, die ja bereits in „Hörer des Wortes" begonnen hatte.

Nun, kann man denn ein historisches Ereignis, das ‚nur' einmal vorgefallen ist, von einem „Sinn" ableiten? Gewiß, meint Rahner, und zwar unter der ständigen Voraussetzung, daß Gott ist und daß er frei in der Geschichte handelt (ebd.). Solche freien Akte tragen ja, wie die einer jeden Person, einen „Sinn", vulgär: eine „Absicht", in sich. Rahners Bemühen ruht also im Grunde auf einer philosophischen Überzeugung, die er so formuliert:

„gerade dort, wo Gott frei handelt, ist am meisten Intelligibilität, mehr als dort, wo ‚Notwendigkeit' mechanischer Art und Sinnleere gegeben ist" (STh I, 218).

Dieses in ‚Hörer des Wortes' auch schon ausgesprochene und angewandte Prinzip wäre eine eigene Untersuchung wert[67]!

Freilich zeigt die oben zitierte „Forderung" (STh I, 219) an, daß Rahner doch auch schon eine, wenn auch nur ungefähr und vage ausgesprochene Vorstellung von der Richtung hat, in welche die Beantwortung der Frage gehen muß: die Beantwortung soll erfolgen im Blick auf das Verhältnis zwischen der hypostatischen Union in Christus einerseits und der Gnade bzw. dem ewigen Leben in jedem Christen anderseits. Von daher wird die Aufgabe umrissen:

„Die Welt muß so entworfen werden, daß der *eine* Christus, und zwar als *Mensch*, von ihr her sinnvoll erscheint" (ebd.).

Das heißt, es muß gezeigt werden,

[67] Eine solche Untersuchung müßte im Sinne Rahners zugleich eine kritische Untersuchung des bekannten Satzes von Wittgenstein sein: „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen." In HW legt Rahner dar, daß eine freie Tat notwendigerweise einem Anderen, Außenstehenden dunkel, unerkennbar sein müsse. Freie Tat sei aber ursprünglich nicht Setzung eines Werkes, sondern primär Selbstsetzung des Handelnden selbst: sein Zu-sich-selber-kommen, Sich-in-Besitz-Nehmen. Die freie Tat ist also dem Handelnden selber – oder genauer: er ist sich selber *in* der freien Tat ‚gelichtet', erkennt sich selbst, wogegen er und seine Tat einem Anderen, der nicht bei der Setzung, sondern nur bei der gesetzten Tat (der Wirkung) sein kann, dunkel und verborgen ist (vgl. HW² 122). Wahres Begreifen der freien Tat einer Person kann nur geschehen, „wenn das Begreifen nicht die freie Tat des anderen als schon gesetzte erfassen will, sondern die Setzung selbst mitvollzieht, sie gleichsam im *Nachvollzug* auch aus sich selbst entspringen läßt, in welchem Entspringen selbst das Freie bei sich, das heißt, begriffen sein kann" (ebd. 123).

Im Folgenden weist Rahner nach, daß die Erkenntnis im Letzten nur „die lichte Helle der Liebe" ist (a. a. O. 124), der Liebe, die aus dem Grunde des Menschen aufsteigend auf Gott selber zielt (a. a. O. 72), der sie an sich zieht, um sie an seiner schenkenden Liebe teilnehmen zu lassen. Auch *Glaube* ist wesentlich nichts anderes als ein solcher von innen heraus kommender, freier Nachvollzug der freien Heilstat Gottes – seiner Liebe – durch den Menschen selbst. Insofern darin das Zu-sich-kommen der vollziehenden Person geschieht, erwächst daraus „Glaubensgewißheit in Freiheit", wie *G. Muschalek* – diese Anregungen Rahners (allerdings weniger formal, mehr existentiell betont als jener) aufgreifend und erweiternd, – gezeigt hat (vgl. sein gleichnamiges Werk [Freiburg–Basel–Wien 1968] bes. 73–104). Dies ist Ansatz und Kern echten Glaubenswissens – als Gewißheit – aus und in Freiheit, worin auch die Eigenart echter Theo-Logie begründet ist. Daß die Abhängigkeit dieser Art von Erkenntnis von der freien Zustimmung des Menschen die Strenge, Notwendigkeit und Klarheit dieser Erkenntnis nicht zu mindern braucht, wenn man sie mit mathematischen oder naturwissenschaftlichen Erkenntnissen vergleicht, legt Rahner selber ausführlich dar (HW 132). Daß Rahner hier (in HW) im übrigen den Versuch unternimmt, die unaussprechliche Gewißheit der mystischen Ekstase in das Geheimnis des rufenden Gottes hinein zu reflektieren und zu deuten, ist wohl unübersehbar.

„daß das entscheidendste Ereignis der Geschichte für alle Zukunft schon geschehen *ist:* die Menschwerdung Gottes, in die kosmisch, moralisch, religiös, gnadenhaft und eschatologisch die übrige Menschheit bei all ihrer denkbaren ‚Entwicklung' nur asymptotisch hineinwachsen kann, die sie aber nie überbieten kann, weil die Höhe aller ‚Entwicklung', der Durchbruch Gottes in die Welt und die radikale Öffnung der Welt in die freie Unendlichkeit Gottes in Christus, für die ganze Welt schon geschehen ist" (ebd. 219–220)[68].

6.2 Der Mensch als Selbstüberstieg des Kosmos in das Gott-Geheimnis

Diese hier umrißhaft entworfene Aufgabenstellung wird in dem erwähnten Beitrag „Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung" (STh V, 183–221) direkt angegangen. Es handelt sich darum, zu begreifen, wie und warum die Menschwerdung Gottes zukünftiges Ziel der gesamten Menschheit und ihrer Entwicklungsgeschichte sein muß, ein Ziel, das sie freilich überhaupt nur asymptotisch erreichen kann, weil dieses Ziel in der Vergangenheit bereits ein einziges Mal und zugleich unüberbietbar erreicht und verwirklicht worden ist. Diese Denkaufgabe erscheint paradox. Sie verliert jedoch einiges von ihrem paradoxen Charakter, wenn man zwischen „Ziel" und „Erreichen" dieses Zieles oder zwischen „Idee" und „Verwirklichung der Idee" im Gesamtverlauf der Entwicklungsgeschichte unterscheidet. Noch deutlicher könnte man zwischen der „Idee" und der geschichtlichen Konkretisierung oder der „Inkarnation" dieser „Idee" unterscheiden.

Mit dieser „Idee" ist natürlich nichts anderes als die „Idee einer möglichen Inkarnation" Gottes (STh V, 216) bzw. die „Idee des Gottmenschen" (ebd. 217) gemeint.

Damit haben wir wieder das transzendentale Schema vor uns: die absolute „Idee" Christi und deren reale, raumzeitliche „Begegnung", nun aber nicht in einer statischen, sondern in einer „evolutiven Weltanschauung" ge-

[68] Man wird, um das beiläufig zu notieren, die nahezu umfassende Erweiterung bemerken, welche diese Denkaufgabe gegenüber der frühen Problemstellung von HW bedeutet: dort wurde noch eine vergleichsweise klassische, d. h. das historische Faktum transzendental hinterfragende Religionsphilosophie getrieben, hier jedoch haben wir es mit Transzendentaltheologie zu tun, in welcher der Aspekt Geschichte von vornherein in den größeren Rahmen der Evolution des Lebendigen hineingestellt wird. Daß diese Art von Transzendentaltheologie freilich, bei aller inneren Folgerichtigkeit, ihr Eingeborgensein im Glauben nie vergessen darf, und daß darum ihre ganze, zuletzt auf das ‚Faktum' Jesus von Nazareth abzielende systematische Konstruktion von Außenstehenden als lächerliche Anmaßung empfunden wird, hat mit Recht der evangelische Theologe *U. Browarzik* in seinem kritischen Vergleich der Transzendentaltheologie Rahners mit der Offenbarungstheologie Barths hervorgehoben: vgl. Glauben und Denken (Berlin 1970) 76 f., 84 f. Rahner setzt sich mit diesem Einwand selbst auseinander in STh IX, 240.

dacht. Die „Idee Christi" ist zwar im Menschen gleichsam „das entscheidende Existential des menschlichen Daseins" (V 221), in einem Menschen jedoch, der zugleich im Raum der Geschichte lebt, der selber ein ‚Moment' der Geschichte der Welt und der Menschen ist. Somit erhellt, wie unabdingbar es ist, zur Lösung des oben gestellten hermeneutischen Problems den Menschen in seiner vollen geschichtlichen Dimensionalität radikal zu durchleuchten. Was also ist, geschichtlich[69] gesehen, der Mensch?

Er ist das Ergebnis, erklärt Rahner, einer inneren Dynamik der kosmischen Werdewelt. Diese werdende Welt ist in philosophischer Sicht gekennzeichnet durch einen anhaltenden Aufstieg über alle Wesen hinaus bis zum Menschen als einem geistgeprägten Wesen hin. Die Werdedynamik dieser Welt schließt demnach „den Sprung zum Wesenshöheren" ein, ist also bestimmt durch eine Wesens-selbsttranszendenz (Materie, Leben, Bewußtsein, Geist), wie Rahner selbst ausführt (vgl. STh V, 191 ff.)[70].

Rahner wehrt sich freilich gegen den Verdacht, er wolle das Höhere aus dem Niederen erklären. Vielmehr legt er dar, daß diese Wesensselbsttranszendenz nur gedacht werden kann „in der Kraft einer absoluten Seinsfülle", die, einerseits, dem Wesen so nahe ist und so innerlich, daß sie ihm Eigensein verleiht und es zu Eigenbewegung und Selbstüberstieg (über sich hinaus, der Seins*fülle* zu) ermächtigt, die andererseits von diesem Wesen verschieden bleibt und als gründender Grund (nicht etwa als ‚Bestandteil') in dieses Wesen ‚eingeht' (ebd.). Dieses bleibende Getragensein aller endlichen Wirklichkeit in Sein, Wirken, Werden und Selbstüberspringen setzt Rahner gleich mit dem, was in der Theologie die Erhaltung und Mitwirkung Gottes mit dem Geschöpf heißt (ebd.). Gott ist somit als Grund und Ziel der Werdebewegung der heimliche „Beweger", ohne indessen die wahre Eigenständigkeit des Geschöpfes anzutasten – im Gegenteil, die bewegende Nähe des Schöpfers *vermehrt* die Eigenständigkeit der geschöpflichen Wirklichkeit in ihrem *Mehr*werden, in ihrem Selbstüberstieg.

„Wenn so der Mensch die Selbsttranszendenz der lebendigen Materie ist, dann bilden Natur- und Geistesgeschichte eine innere gestufte Einheit" (STh, V, 194).

[69] Rahner unterscheidet hier Entwicklung und Geschichte nicht streng voneinander, legt vielmehr einen so weiten, Analogien umspannenden Begriff der Geschichte zugrunde, daß dieser auch die materielle und die biologische Entwicklung einschließt – und umgekehrt (vgl. STh V, 193). Sehr deutlich sieht Rahner jedoch die Notwendigkeit dieser Unterscheidung in dem späten Aufsatz „Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständisses", STh IX, 232.

[70] Vgl. dazu auch *P. Overhage – K. Rahner,* Das Problem der Hominisation (Freiburg–Basel–Wien 1961). Vgl. auch den folgenden, eine grundsätzliche Perspektivenverschiebung verratenden Satz: „Alles kreatürliche Seiende ist ein Werde-Seiendes" (STh IX, 235).

Das heißt: wenn das so ist, dann setzt sich die Naturgeschichte (die Evolution), sich selber überbietend, in der Geistesgeschichte des Menschen fort[71].

Hält aber nun die sich selbst transzendierende Evolution beim Menschen an, bricht sie hier ab, oder findet sie noch eine Fortsetzung über den Menschen hinaus?

Bevor wir diese Frage behandeln, müssen wir einen naheliegenden Einwand berücksichtigen.

Die Philosophie pflegt hier – mit Recht – eine strenge Unterscheidung einzuführen, die dem unleugbaren Wesensunterschied zwischen dem „logischen" und dem „biologischen" Bereich, anders gesagt: die dem Unterschied an Seins-‚Höhe' zwischen der „anima spiritualis" und der Welt des „animal" entspricht. Bis unterhalb der Schwelle des Menschen gälten die Gesetze der Evolution, wo aber Geist und Freiheit ins Spiel kämen, fange das Reich der Geschichte im strengen Sinne an. Diese strikte Unterscheidung hat gewiß ihren guten Sinn[72].

Eine wirkliche oder mutmaßliche Verwischung der Unterschiede zwischen dem Reich der Geschichte und dem Bereich der Evolution wird meist mit Nachdruck kritisiert. Trotzdem fragt es sich, ob diese an sich richtige Unterscheidung für ein einheitliches, christliches Weltbild *theologisch* ausreicht. Sie reicht nicht aus, es sei denn, man wollte Gnade und Erlösung als ein der Natur- und Weltgeschichte aufgepfropftes Schicksal ansehen. Rahner versucht daher, die in dieser Entwicklungsgeschichte enthaltene und in Christus kulminierende, durchgehende Sinnlinie aufzudecken, wobei er die Neuartigkeit

[71] In meisterlicher Kürze und Klarheit legt Rahner diesen Gedanken nochmals dar in dem Art. Jesus Christus, SM II, 942 f. (hier auch die Andeutung einer positiven Wertung Teilhard de Chardins). Vgl. auch STh IX, 219–226, 227–241.

[72] Das zeigt sich beispielsweise in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus, der auch in seinen fortgeschrittenen Gestaltwandlungen versucht, das Individuum dialektisch in das „Allgemeine" (in die „Gattung", in das Klassenbewußtsein, in „die Menschheit") hinein „aufzuheben". Dieses Sozialisierungsverfahren erscheint als eine zeitgemäße Variante des pars-pro-toto-Denkens insofern, als alle individuellen Bedürfnisse in die soziale Dimension des Menschen hineingepreßt werden. Dem liegt letztlich doch wohl eine platonisierende Vorstellung von einer ‚Idee Menschheit' zugrunde, an welcher der einzelne im Maße seines sozialen Engagements partizipiert. Die Unabgeschlossenheit des philosophischen Ringens um diese Problematik innerhalb der marxistischen Diskussion vermittelt in aufschlußreicher Weise z. B. die Studie von *Adam Schaff*, Marxismus und das menschliche Individuum (Reinbek b. Hamburg 1970). Das Christentum wahrt das zur Diskussion stehende Anliegen insofern, als es die Menschwerdung des Menschen zwar sich erfüllen sieht in der Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott, zugleich aber – in der Liebe – die unablösbare soziale Ausrichtung dieser Erfüllung betont. Dadurch wird aber der Einzelne in seiner Vollgestalt erst bejaht.

Vgl. dazu *K. Rahner*, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen (STh VI, 77–88); schon früher: Der Einzelne in der Kirche, in: Gefahren im heutigen Katholizismus (Einsiedeln 1950); Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche, in: Sendung und Gnade (Innsbruck 1961); Das Dynamische in der Kirche (Freiburg 1958) u. a.

des Geschehensvollzuges auf der Stufe der Menschheitsgeschichte durch theologische Präzisierungen zu wahren bemüht ist. Es unterliegt für Rahner keinem Zweifel, daß auf dieser Stufe die Höherentwicklung nicht in einem ‚überrationalen' Gattungsbereich weitergeht, sondern ganz konkret im einzelnen Menschen und seiner Freiheit, deren Geschichte diejenige von Schuld und Bewährung ist (a. a. O. 195)[73].

Dann aber, unter Präzisierung dieser Bedingungen, sieht Rahner die in Gnade und Freiheit geschehene Selbsttranszendenz des Menschen auf Gott hin als „Moment" und zugleich als Endphase (vgl. STh V, 187) der gesamten kosmischen Geschichte.

„Das Ende ist der absolute Anfang" (STh V, 199).

Die Selbstmitteilung, das Nahekommen Gottes für den Menschen erscheint so nicht mehr bloß als individuelles, sondern vor allem als ein kosmisches Ereignis. Der absolute Grund, der – fern und nahe zugleich – ‚Träger' und ‚Beweger' der Evolution der geschöpflichen Wirklichkeit ist, er teilt sich selber mit und gibt sich selbst „in der unmittelbaren Innewerdung des absoluten Grundes selbst im Begründeten" (STh V, 199). Der gnadenhafte Selbstüberstieg des Menschen auf Gott hin ist also nur ein Moment (wenn auch das abschließende) an der ganzen, von Gott gewollten Entwicklungsdynamik aktiver Selbsttranszendenz der geschaffenen Wesen. Die Entwicklungsbewegung des Kosmos, so erläutert Rahner, ist „von vornherein und in all ihren Phasen getragen . . . von dem Drang nach der größeren Fülle . . . und dem immer näheren und bewußteren Verhältnis zu ihrem Grund" (ebd.), so daß von da aus als „das Ziel der Welt die Selbstmitteilung Gottes an sie" (a. a. O. 201) erscheint[74].

[73] Vgl. dazu Anm. (43); ferner die grundlegenden Gedankengänge in HW², 126–134 sowie etwa den Beitrag Weltgeschichte und Heilsgeschichte und Das Christentum und der ‚neue Mensch' (beide in: STh V, 115–135, 159–179).

[74] Der Kenner der Philosophiegeschichte wird sich fragen, ob hinter dieser Weltschau nicht eine uralte Vision, nämlich die Vision – platonisch gesprochen – einer „eidetischen" oder „idealursächlichen", beziehungsweise, – aristotelisch ausgedrückt – einer „entelechialen" Welterklärung wirksam ist. In der Tat tauchen Fragmente dieser Vision bei Rahner – vor allem in philosophischer Sprechweise – immer wieder ausdrücklich auf. Diese Vision des Universums findet jedoch ihre innere Grenze in jener Grunderkenntnis Platons:

„Die ganze Sinnenwelt strebt danach, zu sein wie die Ideenwelt, vermag es aber nicht, sondern bleibt dahinter zurück" (Phaidon 75b).

Diese Grunderkenntnis ist bis heute zugleich die aktuelle Grundfrage der Philosophie geblieben, nämlich das Problem, wie diese Strebebeziehung letztlich zu deuten ist, die sich ja im Wesen des Menschen am unausweichlichsten konzentriert: das Rätsel oder Paradox, daß dieses konstitutive Streben zum Absoluten der Reflexion gleichzeitig als dauerndes Hinter-dem-Ziel-Zurückbleiben bewußt wird. *H. de Lubac* (in: Le Mystère du Surnaturel, [Paris 1965] 155–177) hat auf „le paradoxe ignoré des gentils" hingewiesen: Für die Griechen, wie für alle Philosophen außerhalb der Offenbarung, findet jede Natur in sich und im um-

Wenn aber so die Selbstmitteilung Gottes in Christus sich als geheimes Ziel, als hintergründige „Idee" im Plane Gottes mit der Welt zeigt, dann heißt das auch so viel, daß Christus gleichsam als vorausschauende („prospektive") „Entelechie" der ganzen Weltentwicklung eingestiftet war und ist (vgl. STh I, 188), und daß er als solche zugleich notwendig in der Existenz jedes einzelnen Menschen als deren „entscheidendstes Existential" und als deren absolute „Idee" gegenwärtig war und ist.

Aber hier ist nun jene früher erwähnte Unterscheidung wiederum fällig: Der menschgewordene LOGOS einerseits als „Idee" im platonisch-augustinischen Sinne, als Zielgedanke Gottes mit der Welt, und andererseits als transzendentale „Idee" im kantianischen Sinne sind zwar aufeinander bezogen. Aber die dem Menschen eingestiftete „Idee" bleibt in ihrem tatsächlichen Gehalt – und hier bricht unüberwindlich das Geheimnis durch – hinter der Logos-Idee Gottes zurück, beide decken sich nicht einfach von vornherein.

Wohl ist es richtig, sich „die Welt- und Geistesgeschichte als die Geschichte einer Selbsttranszendenz in das Leben Gottes hinein vorzustellen" (STh V, 207), und zwar so vorzustellen, daß sie in der bewegenden und erhebenden Kraft der absoluten Seinsfülle Gottes geschieht. Aber hier ist nun nicht mehr einfach nur innere, bewegende Nähe des Schöpfers zum Geschöpf, sondern Selbst-mitteilung Gottes selbst. Hier bringt *sich* der innere Zielgrund der Weltentwicklung *selber* zur Gegenwart und Erscheinung. Insofern *darin* eine

gebenden Kosmos die Mittel zu ihrer Selbstvollendung. Die Griechen konnten, wie de Lubac an Beispielen zeigt, sich nicht vorstellen, daß endliche und anfanghafte Wesen zur Vergöttlichung und zum ewigen Leben bestimmt sein könnten. Es gibt weder Unsterblichkeit noch ‚Kommen zu Gott' für Wesen, die nicht schon in sich göttlicher Natur sind. Die Alten konnten eine Natur offen als Potenz für göttliche Begnadung nicht denken. De Lubac beschreibt auch die geheime Regung der Natur („réalité secrète mais agissante"), die Unruhe, Sehnsucht und Unzufriedenheit der Menschen, welche die Heiden nicht deuten konnten, da sie nicht einmal wußten, *was* sie eigentlich suchten (a. a. O. 168 f.). Er zitiert Maritain: „la grande mélancolie paienne" (a. a. O. 170). Alsdann: „Bref, ne connaissant point le Verbe fait chair, par qui se réalise la merveille, n'ayant point entendu l'appel de sa lyre, ils ne se connaissent point eux-mêmes . . ." (a. a. O. 172).

„A nous, la merveille a été dite. Hoc est verbum quod evangelizatum est in nos (1 Pet 1, 23–25). Nous avons comme „le Libérateur de notre mortalite" . . . Nous savons que Dieu s'est fait homme, pour que l'homme devienne Dieu" (ebd.). Kurz: im Unterschied zu den Christen (162) fehlt den Heiden die Hoffnung (167).

Die Alternative zur Offenbarung („Selbstmitteilung") des Absoluten in der Philosophiegeschichte war der Versuch, das reine Streben zu überwinden durch Hereinholung des Absoluten in die aktive Dynamik („Setzen") des Menschen selbst, also gleichsam der Versuch, das Absolute spekulativ herunterzuzwingen (vgl. Fichte, Hegel). Wenn es Rahner gelingt, die mit dem Streben zum Absoluten gegebene Spannung offenzuhalten als das wahre Geheimnis des Menschen, dann eben aufgrund jenes „Mystère du Surnaturel", das aufgrund der Selbstmitteilung Gottes auch zugleich das Mysterium des Menschen selbst geworden ist. Vgl. z. B. auch Chancen des Glaubens, 82.

neue Selbsttranszendenz des Geschöpfes (des Menschen) geschieht, *ist* es zugleich und in einem die Deszendenz Gottes als des Logos selbst. Was dann erscheint, ist,

> „die ‚kategoriale' geschichtliche Gestalt, in der die von Anfang an gegebene ‚transzendentale' Selbstmitteilung Gottes im Grund des Menschen (aus der Kraft der von ihr bewirkten gnadenhaften Vergöttlichung des Menschen) sich selber immer mehr zur Erscheinung bringt" (STh VIII, 160).

Indem nun also das absolute Geheimnis Gottes (der Logos), „das im geheimen diese ganze geschichtliche Bewegung von Anfang an trägt" (STh VIII, 161), sich offenbart und dadurch zugleich das diesen selbst übersteigende Geheimnis des Menschen offenbart, da erscheint – ein Mensch.

Also nicht etwa eine neue Gattung, wie es im untermenschlichen Bereich für die Höherentwicklung Gesetz ist. Sondern ein einzelner, kontingenter Mensch. Seine Vollkommenheit ist es, „εἰκὼν θεοῦ" zu sein.

Dadurch, daß ein einzelner Mensch erscheint, wird der absolute und unüberspringbare Charakter des Einzelnen in seiner Freiheit vor Gott sichtbar. Nicht die Gattung ist die Vollendung des Einzelnen, sondern seine eigene Nähe zu Gott und seine Angenommenheit von Gott. Der geheime Sinn der Welt enthüllt sich nicht erst in der Menschheit als ganzer, sondern vorrangig und unüberspringbar im Einzelnen[75]. Damit haben wir bereits – über HW hinaus! – die entscheidende Plattform für das Verständnis der Heilsbedeutung eines Ereignisses von geschichtlicher Einmaligkeit erreicht. Denn das muß für den Menschen, der die „Idee Christi" in sich trägt und so auf seine absolute Erfüllung ausschaut, von entscheidender Bedeutung sein.

[75] Für den Religionskritiker *Feuerbach* stellt der Gedanke von der Endlichkeit des Menschen als solchen (des Wesens des Menschen) eine Projektion der individuellen Schranken und Begrenztheitserfahrungen, die das Individuum nicht wahrhaben will, auf das Wesen oder „die Gattung" dar. Das Bewußtsein vom Absoluten und die Wahrnehmung der eigenen Begrenztheit diesem Absoluten gegenüber müßte durchschaut werden als „das *absolute Wesen* des Individuums", d. h. als Wesen der Gattung, das für das Individuum den Charakter des Absoluten hat. Aus dieser Anschauung folgt unmittelbar, daß der Mensch als solcher Gott als „höchstes Wesen" in sich selber, d. h. in seinem eigenen Wesen trägt. Der aus dieser Feuerbachschen Religionskritik abgeleitete Begriff des Individuums, das zu sich selbst nur kommen kann, indem es, vermittelt durch einen, die künstliche und gewaltsame Entfremdung und deren Schleier aufhebenden, „Klassenkampf" in einer erneuerten Menschheit zugleich sein absolutes Wesen erreicht, – dieser Individuums-Begriff macht bis heute auch die eigentümliche Aporie aus, in die der intellektuell aufrichtige Marxismus gerät, wenn er sich den – nur scheinbar – rein ‚privaten' Fragen nach dem „Sinn" des Lebens, nach Tod, Leid, Schuld und Schicksal im Menschenleben stellt.

Zu *Feuerbach* vgl. die beiden Einleitungskapitel über das Wesen des Menschen und der Religion im allgemeinen, in: „Das Wesen des Christentums" (a. a. O.).

Zu Rahners Auseinandersetzung mit dem Marxismus vgl. Anm. 72.

Zugleich ist die unberechenbare historisch-zeitpunktmäßige Erscheinung Christi selber schon Hinweis auf das Geheimnis Gottes und des Menschen.

„Die Idee des Gottmenschen und die Anerkennung gerade Jesu als des einen, einmaligen, wirklichen Gottmenschen sind zwei verschiedene Erkenntnisse" (STh VIII, 217)[76].

Wenn man – philosophisch und theologisch – die Evolution der Welt samt der absoluten Selbsttranszendenz des Geistes in Gott hinein als einheitlichen Geschehenszusammenhang faßt, so muß dieser absolute Selbstüberstieg des Menschen in Gott hinein natürlich in *allen* geistigen Subjekten geschehen. Die Tatsache, daß dieser absolute Selbstüberstieg des Menschen in Gott hinein natürlich zuerst in einem einzelnen Menschen vollzogen und sichtbar wurde, hebt diese Notwendigkeit einer allgemeinen Verwirklichung nicht auf. Vielmehr ist in diesem Zusammenhang das Einmalige auf seinen ihm eigenen Sinngehalt zu befragen. Dieser Sinngehalt kann – unter der gemachten Voraussetzung – buchstäblich nur ein vorläufiger sein, da er sich zwischen der die ganze Evolution beherrschenden „Idee einer möglichen Inkarnation" Gottes und deren allgemeiner Durchsetzung im Bereich der Menschheit bewegen muß. Unter diesem Gesichtspunkt scheidet die Annahme aus, bei der hypostatischen Union könne es sich um eine wesenhaft einmalige, auf einen einzigen ‚Fall' eingegrenzte, höchste Selbsttranszendenz des Menschen handeln. Allerdings bleibt dann, soll dieser einmalige ‚Fall' der Menschwerdung Gottes überhaupt „intelligibel" sein, nur noch die Annahme, es handle sich dabei um ein eigenartiges, nicht beliebiges, sondern notwendiges ‚Moment' an der Verwirklichung, ja ‚Durchsetzung' der allgemeinen Selbsttranszendenz des Menschen durch die Deszendenz Gottes (vgl. STh V, 208).

Rahner stützt diese „These", wie er sie nennt (ebd. 210), u. a. durch den Hinweis, daß nach traditioneller Theologie für die Menschennatur Christi die hypostatische Union eigentlich nur das bewirkt, was die Theologie allen Menschen als *Ziel* und *Vollendung* zuschreibe: nämlich die unmittelbare Anschauung Gottes (ebd. 209, 211 u. a.)[77]. Rahner begründet nun seine These durch die Entfaltung der transzendentalen Eigenart der menschlichen Person und Individualität. Ich gebe die Begründung im folgenden sinngemäß wieder.

Die Geschichte der Menschheit im Selbstüberstieg zu Gott hin – also die Heilsgeschichte – kann nicht so vor sich gehen wie im untermenschlichen Bereich, wo, unter Überspringen der Individuen als solchen, ganze Wesensgattungen sich zu höheren Einheiten entwickeln; Überspringung meint hier eine Wesensentwicklung, die ohne Rücksicht auf das ‚Mitkommen' oder Zurückbleiben des einzelnen Individuums geschieht. Nun aber hat jeder einzelne Mensch durch seine geistige Transzendenz ein qualitativ einmaliges Verhältnis zu Gott, und Gott hat ein solches zu ihm. Diese Transzendenz des Einzelnen auf Gott hin ist nun gerade durch Beisichsein und Freiheit konstituiert. Die Selbsttranszendenz des Menschen auf den nahekommenden Gott hin wird aber in eminenter Weise durch die geistige Bejahung und durch die Tat seiner Freiheit vollzogen. Sie ist – trotz oder vielmehr aufgrund der Gnade – der letzte Akt, durch den ein Mensch sich selbst als Menschen und als individuelle Person vollzieht und vollendet. Daher erscheint der Akt der Selbsttranszendenz auf Gott im Letzten als ein Akt der freien Bejahung und Annahme des Gottes, der sich dem Menschen schenken will.

---

[76] Vgl. bereits ähnlich und sehr bewußt-ausdrücklich in STh I, 206 f., wo auch sehr klar die „transzendentale Deduktion einer Christus-Gläubigkeit" begründet wird: „daß man nicht nur nach der Erkennbarkeit des *Objekts* fragen darf, sondern auch nach der Eigentümlichkeit des *Subjekts* und *seiner* spezifischen Offenheit für gerade dieses Objekt" (ebd.).

In einem recht späten Beitrag mit dem Titel Ich glaube an Jesus Christus (Einsiedeln 1968) 35 f., arbeitet Rahner den nämlichen unüberholbaren Unterschied heraus, der für jede im Glauben vorgenommene „transzendentale Deduktion" gilt oder zutrifft, die ihr ‚Objekt' nicht à la Fichte aus sich heraus zu sich selbst, kraft der Selbstsetzungsdynamik des ‚Ich', vermitteln will. – Diese Unterscheidung Rahners läßt m. E. auch dem Einwand *H. Geißers* sein Recht, der in Rahners Christologie die Gefahr einer bruchlosen Verlängerung der nach oben offenen Geisttranszendenz, statt deren Infragestellung von den *konkreten* Vollzügen her, befürchtet (vgl. a. a. O. 327), eine Gefahr, welche die *kritische* Funktion des Evangeliums allem Menschlichen gegenüber unterdrücken würde. Zur Bewertung dieses grundsätzlichen Einwandes für Rahners Theologie sei auch hier auf das Kapitel über das „übernatürliche Existential" verwiesen. Doch wäre an dieser Stelle auch darauf noch einmal hinzuweisen, daß eine hermeneutische Besinnung auf die menschlichen, apriorischen Möglichkeitsbedingungen für Menschwerdung Gottes, auf fundamentale Strukturen *existentialer* Art des Menschseins reflektiert, die auch jeder freien Entscheidung (zum Guten oder zum Bösen) existentialontologisch vorausliegen und diese erst ermöglichen. Geißer hat Rahners Anliegen, den Christusglauben vor Mythologieverdacht zu schützen, selbst sehr gut hervorgehoben. Rahners Ausführung dieses Anliegens ist der Versuch, gegen weltanschauliche Skepsis die Denk- und Realmöglichkeit der *Mensch*-werdung *Gottes* zu zeigen. Das ist ein echtes Problem, das man noch nicht durch rein positive Verkündung der „Niedrigkeit und des Kreuzes Christi" (a. a. O. 329 Anm. 165) bewältigt hat. Es wäre ja erst zu fragen, ob nicht gerade die Transzendenzerfahrung einen neuen Verständniszugang zu Kreuz und sich in Tod entäußernde Liebe eröffnet. Vgl. dazu das Kapitel „trinitarische Anthropologie" sowie die in Teil I entwickelte ignatianische Mystik des „Mehr" (magis) bei Rahner.

Rahners transzendentale Christus-Hermeneutik mit adamitischer „Hoffart" zu vergleichen und gegen sie mit Luther gegen den herabsteigenden Christus auszuspielen (a. a. O. 330), scheint mir nach alldem verfehlt zu sein (vgl. z. B. Anm. 74) und ist wohl nur daraus zu erklären, daß der Autor (Geißer) Rahner lediglich als Systematiker kennt oder auffaßt und ihn als Metaphysiker interpretiert, anstatt seine Gedankengänge von ihrem tieferen Grund: von Rahners ignatianischer Kreuzes- und Trinitätsmystik her, und so gleichsam von innen zu verstehen.

[77] Für die Verbindung dieses Gedankens zur Tradition vgl. z. B. das Kapitel „Der Himmel – Das Wesen der Gottesbegegnung", in *M. Schmaus*, Der Glaube der Kirche II, 804 ff., mit den Ausführungen desselben Autors über das theologische Wesen der hypostatischen Union, in (Schmaus) Bd. I, 631–655.

So muß sich aber die Selbsttranszendenz des Menschen – der unwillkürlichen Vorstellung zuwider – nicht einfach als ‚Sprung ins Höhere', sondern grundlegend als Deszendenz und erscheinende Nähe Gottes verwirklichen, worin es sich als *Angebot* an die *freien* Adressaten seiner vergöttlichenden Liebe wendet. Das heißt: Gottes Selbstangebot muß *geschichtlich* ergehen, als geschichtliche Aufforderung und als geschichtliches Angebot an die Menschen, die mittels ihrer freien Akte Geschichte gestalten. Das schließt jedoch in doppelter Weise (vom Einzelnen und von den Vielen her) das Erscheinen eines *Menschen* als hypostatische Union ein. Anders könnte Gott dem Menschen *geschichtlich* nicht erscheinen[78].

Denn das Selbstangebot Gottes, insofern es sich an die freie Selbstverfügung des Einzelnen auf seine Transzendenz hin wendet, könnte nicht in seiner Ernsthaftigkeit und Endgültigkeit erscheinen, wenn es sich nicht in einem Menschen offenbaren würde, der es bereits in voller Freiheit angenommen hat. Denn von der *Freiheit* des Menschen kann Gott, gerade sofern er *Zukunft dieses Menschen sein will,* ja abgelehnt bzw. widerrufen werden (in dem, was wir Schuld und Sünde nennen). Erst wenn ein solcher Mensch seine *Freiheit* Gott unwiderruflich *übereignet* hat, und wenn diese freie Tat der Selbstübereignung an Gott durch die Totalhingabe der Existenz unwiderruflich und absolut besiegelt ist, kann Gottes Selbstangebot als absolutes und zugleich geschichtliches, ja geschichtsmächtiges Ereignis verstanden werden.

Beiläufig sei hier noch einmal darauf aufmerksam gemacht, daß dieses spekulative Ergebnis beträchtlich über das in HW Erreichte hinausgeht, wo

[78] An Simons' Versuch („Philosophie der Offenbarung"), der mindestens tendenziell die vollständige transzendentale Begründung der Menschwerdung Gottes vorsieht, d. h. die Deduktion der Notwendigkeit sogar ihres Eintretens oder Geschehens überhaupt – und zwar durch die Hineinnahme des Mittlers in die Konstitution der Selbstvermittlung des Ich im Du (*E. Simons,* a. a. O., bes. 161 ff.) –, erkennt man die Berechtigung des Vorbehalts, den H. U. von Balthasar gegen die Deduktion von Bedingungen der Möglichkeit einer Offenbarung Gottes als des Ganz-Anderen anmeldet. V. Balthasar ist bereit, dem je anderen Menschen einen gewissen „Hinweis"-Charakter zuzugestehen, mehr aber nicht, da für ihn (hier ist er echter Schüler Przywaras) die jeweilige Ähnlichkeit durch eine um so größere Unähnlichkeit (vgl. die lateranensische Analogielehre!) fast wieder aufgehoben wird, demnach von angeblichen ‚Bedingungen der Möglichkeit' für Offenbarung – die durch reduktiv-deduktive Transzendentalanalyse erreicht wären – zu sprechen für ihn einer Verkürzung der Offenbarung, d. h. einer „anthropologischen Reduktion" gleichkommt. Vgl. *H. U. von Balthasar,* Glaubhaft ist nur Liebe (Einsiedeln 1963) 19–32, bes. 29 f. Balthasar deutet im übrigen selbst an, daß seine Ablehnung einer „anthropologischen Rechtfertigung der Offenbarung" von Karl Barths Ablehnung der „analogia entis" beeinflußt ist (ebd. 30 Anm. 2). Vgl. dazu die in dem Kapitel über das „übernatürliche Existential" zu der vergleichenden Untersuchung U. Browarziks (Barth–Rahner) angemerkten kritischen Ergänzungen. Anderseits wird die von Balthasar gefühlte Gefahr durch Unternehmungen wie die von Simons auch bestätigt.

in einer Art von verkürzter Perspektive nur (fast ‚verbalistisch') auf das geschichtlich faßbare „Wort" und auf das „Hören" eben dieses Wortes abgehoben wurde, während dieses „Wort" hier – von der „Idee Christi" her – zu personalem Geist in Beisichsein und Freiheit verdichtet erscheint. Gleichwohl ist zu sehen, daß Rahner im ganzen auf den in HW grundgelegten Ansätzen konsequent weitergebaut hat.

Gerade in der Tatsache des existentiell-geschichtlichen Nicht-widerrufenseins der Entscheidung für Gott zeigt sich der absolute, unwiderrufliche Charakter dieser Selbsttranszendenz, soweit sie Selbstentäußerung Gottes selbst ist.

Gerade so aber wird diese geschichtliche, einmalige Existenz auf Gott hin zur Chance, zum Lebensangebot, zum Signal und Zeugnis, ja zur – biblisch gesprochen – „Verheißung an alle Menschen" (STh V, 210).

„In Christus geschieht die Selbstmitteilung Gottes grundsätzlich an alle Menschen, und eben insofern diese *unüberbietbare* Selbstmitteilung Gottes in einer unwiderruflichen Weise geschichtlich greifbar und zu sich selbst gekommen ‚da ist', ist unio hypostatica" (STh V, 211).

Und hier scheint auch die zweite, die zwischenmenschliche Komponente der geschichtlichen Offenbarung auf. Jede menschliche Individualität ist in ihrem geistigen Beisichsein nur sie selbst, wenn sie gleichzeitig ein Mit(-anderen)-sein, ein Miteinander ist. Rahner spricht in diesem Zusammenhang vom geschichtlich-interkommunikativen Charakter des Menschen wie auch der Heilsbotschaft (STh V, 201 f., 210)[79].

Die Gott in absoluter Form übereignete Existenz eines Menschen wird so in mitteilender und appellativer Form zum absolut eindeutigen Zeugnis an alle Menschen, die in geschichtlicher Kommunikation miteinander stehen: das Selbstzeugnis Christi: in mir ist Gott als Heil für alle Menschen gegenwärtig geworden!

Wer hinter dieser hermeneutischen Betrachtung der unio hypostatica eine ‚Relativierung' ihrer einmaligen Bedeutung, eine Art ‚anthropologischer Reduktion' auf Appellfunktion, Interkommunikation u. ä. am Werke sieht, müßte sich fragen lassen, ob Gott nicht dadurch in Jesus erscheint und sich als Gott erweist, daß Jesus sich in Wort und Tat allen zuwendet (den Jüngerkreis bildet, die Kirche gründet, die Weltmission anstößt) und daß diese Selbstverschwendung in liebender Zuwendung „Frucht bringt", darin also, daß Jesus von vornherein fruchtbares Mit-sein ist (um den Gedanken auf eine Formel zu bringen), – nicht aber darin,

[79] „Der Mensch ist das Wesen der Interkommunikation" (HdPTh II/1, 31). In eben diesem Abschnitt sieht Rahner die Zwischenmenschlichkeit auch als „epochales Stichwort, das dem heutigen Menschen den ihm zugeschickten Zugang zum Verständnis des Christentums bezeichnet." (a. a. O. 32). Vgl. auch STh IX, 230.

daß er aus diesem geschichtlichen Zusammenhang stillschweigend herausgelöst und – zu dem Zweck, seine qualitative Einmaligkeit besser zu erfassen – zu einer ‚einsamen Größe' hinauf-stilisiert wird.

Durch dieses Zeugnis des Gott-Menschen, das sich an das freie, geschichtliche Selbstverständnis und die Selbstverwirklichung der anderen Menschen wendet, werden diese gefragt, ob sie den Begriff, die „Grenzidee des Heilbringers" (STh V, 206) als in diesem Menschen geschichtlich und real-konkret geworden erkennen und anerkennen wollen. Sie sind gefragt, ob sie ihre ins Geheimnis hineinweisende, absolute „Idee" von einer unsagbaren Erfüllung in Gott und Seinem Leben als erfüllbar, ja als von Gott erfüllt und verheißen im Zeugnis dieses Menschen entgegennehmen wollen. Sie sind mithin gefragt, ob sie das unbedingte Zeugnis dieses Menschen als „Verheißung" für ihr eigenes Fragen und Suchen, als Eröffnung ihres Daseins in seine insgeheim erhoffte und geheimnisvoll zugesagte, „absolute Zukunft" verstehen und annehmen wollen. Sie sind aber auch gefragt, ob sie nicht bloß ihr eigenes Leben, sondern auch den ganzen Kosmos als sinn-erfüllt, d. h. als bei Gott ankommend und endigend wahrnehmen wollen, weil er die „Geschichte Gottes selbst" geworden ist (STh V, 215).

Es wäre freilich töricht, anzunehmen, Rahner wüßte nicht auch um die *Grenze* dieses Demonstrationsversuchs der Kraft transzendentaler Hermeneutik oder wolle diese Grenze gar verschleiern. Besagte Grenze wird in der Unterscheidung sichtbar, daß es ja nicht um die Anerkennung von ‚idealer' Weltanschauung als Heilsbotschaft geht, sondern vor allem um die Anerkennung gerade der Person Jesu Christi als *normativer* Bezeugung und bleibender *Norm* für diese Botschaft.

„Der Akt des Ergreifens der konkreten Wirklichkeit dieses bestimmten Menschen als des rettenden Gottmenschen ist anders und mehr als der apriorische Entwurf der Idee eines Gottmenschen (STh V, 217).

Doch gerade weil der genannte Akt des Ergreifens „anders und mehr" ist, wird man die zugestandene Grenze dieser transzendentalen Hermeneutik noch deutlicher und schärfer herausarbeiten müssen, als Rahner es selber tut. Dabei wird man sich in diesem Zusammenhang zumal mit der Frage befassen müssen, inwieweit der phänomenale „Ausgangspunkt" („point de départ") dieser transzendentalen Theo-Logik einerseits umfassend genug gewählt und andererseits transzendental und hermeneutisch überhaupt reflektierbar ist.

6.3. Exkurs: Besprechung einiger Einwände zu dieser Konzeption

Es ist nicht recht erfindlich, wie W. Pannenberg (a. a. O. 403) zu der Auffassung gelangen kann, an der hier angeführten Stelle (STh I, 188) gelange Rahner in „eine ähnliche Zweideutigkeit" wie Teilhard de Chardin. Pannenberg fürchtet bei dem Ausdruck „prospektive Entelechie" die Vorstellung einer „eigentlichen, entelechischen ‚Entwicklung'" (vgl. Aristoteles), d. h. den „Gedanken einer Evolution durch Selbstentfaltung einer Entelechie" in dem Sinne, „als ob alle Ereignisse schon *von sich aus* auf Jesus Christus" (Hervorh. von mir) als „Ziel der Geschichte" ausgerichtet wären. Diese Befürchtungen Pannenbergs meinen einen Naturalismus und Immanentismus in Evolution und Geschichte, und so das genaue Gegenteil von dem, was die von Pannenberg selbst aus Rahner angeführten Texte, sowie die sonstigen einschlägigen Abhandlungen Rahners aussagen wollen. Rahner hat doch wohl seine Ansichten über die Höherentwicklung als Selbsttranszendenz der Geschöpfe in Kraft des absoluten Seins- und Zielgrundes aller Wesen selber genügend verdeutlicht, und es hat auch den Anschein, daß Rahners christologische Anwendungen auch in diesem Punkte mit Pannenbergs Ansichten durchaus konvergieren. –

Gegen den Anschein einer ‚Einebnung' der Person Jesu Christi und des Kreuzes in eine „evolutionistische Christologie" erhob auch H. U. von Balthasar (übrigens als Wortführer einer ganzen Reihe von anderen Theologen) schärfsten Protest. Von Balthasar wirft Rahner vor (vgl. Cordula oder der Ernstfall [Einsiedeln ²1967] 84–96), seine neueren Denkwege stützten die gängigen Theorien über die Identität von Gottes- und Nächstenliebe (verstanden als Absorption der Gottesliebe durch die Nächstenliebe) dadurch, daß er Christologie auf Anthropologie „reduziere", wenigstens insoweit reduziere, als er die Inkarnation nur noch als einmaligen „Höchstfall" menschlichen Selbstvollzugs verstehen könne. Hier kommt nur verschärft noch einmal Balthasars kaum verhehltes Mißtrauen gegen alles transzendental-philosophische Denken in der Theologie zur Sprache, ein Mißtrauen, das ihn schon früher Theologen und andere Denker wie Schleiermacher, Bultmann, Blondel und Maréchal (um nur einige zu nennen) sehr skeptisch beurteilen ließ, weil er in ihnen wenigstens latent das Grundprinzip aller „anthropologischen Reduktion" am Werke sah: „Das Maß (weil der Probierstein) des Glaubens" sei hier „des Menschen Existenz". Dazu sprach er gleich anschließend die Befürchtung aus, daß eine „primär anthropologische Bestimmung des Offenbarungskriteriums . . . zuletzt doch auf eine anthropologische *Rechtfertigung* der Offenbarung hinaus münden *muß*" (vgl. Glaubhaft ist nur Liebe [Einsiedeln 1963] 24–25; Hervorh. von mir). Ein erneuter Ernstfall ist für Balthasar nun mit dem Eindruck gegeben, daß Rahner den Versuch mache, Christus zu einem „Moment" der selbsttranszendierenden Evolution zu machen: in dem Versuch nämlich, Christus „als die notwendige conditio sine qua non der Vergöttlichung der Welt und Verweltlichung Gottes" zu „deduzieren" (Cordula, 88). Diese Kritik von Balthasars wurde nun selbst schon verschiedentlich einer Kritik unterzogen: vgl. u. a. die Stellungnahmen von P. Eicher und H. Vorgrimler[80].

[80] Vgl. *P. Eicher*, Immanenz oder Transzendenz?, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 15 (1968) 38–42; *H. Vorgrimler*, Hans Urs von Balthasar, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert (Bahnbrechende Theologen), Freiburg i. Br. 1970) 138.

Freilich hat es mit Balthasars Kritik an Rahner eine eigene Bewandtnis. Die in „Cordula" zusammengefaßte Kritik, die eher die Bezeichnung Polemik verdient, läßt es – trotz zahlreicher Zitate aus Rahner – kaum glaubhaft erscheinen, daß von Balthasar eine tiefdringende Auseinandersetzung im Sinne hatte, d. h. seine Darstellung als adäquate Wiedergabe und Kritik Rahnerscher Gedankengänge auffaßte. Von Balthasars Durchblick und Interpretationsbegabung so gering zu veranschlagen, wie die Lektüre „Cordulas" suggeriert, hieße den Autor beleidigen. Im Nachwort zur 2. Auflage seiner Schrift läßt denn Balthasar auch erkennen, daß ihm ein differenzierteres Verständnis Rahners nicht fremd ist; daß er Rahners Texte als Beispiele vor allem „um der weltweiten Streuung willen" (124) anführte, sowie um die gefährlich simplifizierenden, „unbekümmerten Auslegungen" Rahners durch die Epigonen zu denunzieren[81]. Dieser skeptische Vorbehalt ist nach Vorgrimler „für von Balthasar typisch. Was zum Trend geworden, was modisch und modern ist, hat von vornherein das Evangelium gegen sich" (a. a. O. 137). Was, nach Vorgrimler, von ihm selbst und seinen Werken gilt, nämlich „daß ihm eine breite Zustimmung verdächtig wäre" (a. a. O. 129), das überträgt er auch auf die Wertung anderer Autoren, und so zieht er im Ergebnis vornehmlich zu Felde gegen Trends, die sich mit Rahners Namen zu Recht oder zu Unrecht verknüpfen: „Wer beruft sich heute *nicht* auf Rahner . . .?" (Nachwort, a. a. O. 124).

Dennoch erscheinen mir einige Präzisierungen gegenüber der bewußt vereinfachenden – und dadurch entstellenden – Darstellung Rahners durch Balthasar, und zwar u. a. auch um der beachtlichen „Streuung" willen, hier angebracht. Rahner würde den Einwendungen von Balthasars gegenüber wohl u. a. folgendes zu bedenken geben: man kann die Christologie schon deswegen nicht gegen die transzendentale Anthropologie ausspielen, weil letztere im Verständnis Rahners gar keine rein natürlich-immanente im Sinne des Idealismus mehr ist. Das transzendentale Denken ist bei Rahner (schon von seinen spirituellen Wurzeln her) ‚theo-logisiert'. Die trinitarische Selbstoffenbarung Gottes hat bei Rahner von vornherein einen transzendentalen Aspekt und einen kategorialen (oder empirischen) Aspekt[82]. Jesus Christus und sein Kreuzestod sind nicht bloß geschichtliche ‚Figuren', sondern empirisch greifbare, verdichtete äußere „Realsymbole" des inneren, „transzendentalen" Geschehens der Selbstmitteilung Gottes (hier gesehen als transzendentales Apriori der Dynamik der Evolution), das auch schon Offenbarung genannt werden muß (vgl. QD 25, a. a. O. 17), und das in den historischen ‚Figuren' als in seinen äußeren Symbolen real, aber in *endlicher* Form (d. h. „am anderen") zu-sich-kommt (dahinter steht die Analogie des Geist-Leib-Verhältnisses).

Rahner will also Christus und das Kreuz nicht etwa unterdrücken, einebnen o. ä., sondern gerade über die bloß historische Faktizität und das in ihr eingeschlossene damalige Selbstverständnis hinaus (wie es in das vorliegende biblische Zeugnis meist unreflex eingegangen ist) in seiner vollmenschlichen Bedeutung sichtbar machen. Darum reflektiert er hermeneutisch auf die existentialen Erfahrungsstrukturen von Mensch-sein-heute vor dem Lebenszeugnis Christi. M. a. W.: Rahner fragt: welcher Art sind die ‚transzendentalen' Grunderfahrungen des heutigen Menschen, die ihm,

[81] v. Balthasar nennt als Beispiel H. R. Schlette (vgl. Nachwort zu „Cordula", 126); Lehmann (vgl. sein Rahner-Porträt, a. a. O. 153) nennt als Beispiel H. Halbfas.
[82] Vgl. z. B. seine „Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung", in: QD 25, 15 ff.

wenn und insoweit er die Botschaft Christi versteht, diese als verstehbar und vollziehbar nahelegen? Hier geht es offensichtlich nicht mehr um „anthropologische Reduktion" (im Sinne natürlicher Anthropologie), sondern um menschliches Selbstverstehen im Lichte der Gnade.

Warum *transzendentale* Reflexion? Transzendentale Reflexion in der Theologie setzt die Kenntnis der Botschaft und wenigstens anfänglichen Glauben voraus. Sie fragt dann nach den Bedingungen der Möglichkeit im Subjekt für das Verstehen und Glauben dieser Botschaft. Transzendental, d. h. apriorisch-vorgängig sind diese Bedingungen nicht in bezug auf das Ergehen oder den Inhalt (die ‚Sache') der Botschaft (d. h. in bezug auf die Inkarnation), sondern in bezug auf das reflexe Verstehen der Botschaft: *als* Botschaft, von Gott kommend, Heil verheißend usw.). Sie bedingen und begründen als im Subjekt liegende Bedingungen das (gläubige) Verstehen. Das bedeutet jedoch keineswegs – schließt vielmehr aus, wie Rahner aus gnaden-theologischen Überlegungen weiß –, daß diese subjekthaften Verstehensbedingungen rein natürlicher Art wären; sie sind vielmehr übernatürlich erhoben als unmittelbare Voraussetzung der personal-geistigen, „ungeschaffenen" (und in diesem Sinn „transzendentalen") Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes an das menschliche Subjekt[83].

Um Jesu Botschaft, sein Leben, seinen Kreuzestod und seine Auferstehung zu verstehen, kann man also – das ist die Grundeinsicht Rahners – die Existenzerfahrung des Menschen nicht ausklammern. Diese Einsicht hat wesentliche Bedeutung aber nun auch für die „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung" (vgl. jenen Aufsatz Rahners in STh V, gegen den von Balthasar besonders polemisiert).

Es kann keine Rede davon sein, daß Rahner die Evolution der Welt und des Lebendigen bis hin zum Menschen so darstelle, als würde diese Evolution Gott seine „Selbstentäußerung" schließlich „erlauben" (so v. Balthasar, Cordula, 88). Mag dies ein Auslegertrend sein, so läßt doch Rahner selbst keine Zweifel an dem umgekehrten Sachverhalt: nach Rahner „ergreift Gott die Welt in der Fleischwerdung" (STh V, 205), Schöpfung und Menschwerdung sind „zwei Momente und Phasen eines einen, wenn auch innerlich differenzierten, Vorgangs der Selbstentäußerung und Selbstäußerung Gottes in das andere von sich hinein" (ebd.). Von „erlauben" kann auch deswegen keine Rede sein, weil nach Rahners ausdrücklicher Meinung Gott hätte schaffen können, *ohne* sich seiner Schöpfung zu inkarnieren, und weil die je höheren Evolutions-Ziele jeweils das Verhältnis der „Gnade" zu den bislang erreichten einnehmen (vgl. STh V, 206).

Weiter: wenn Rahner betont, die Inkarnation sei *in* ihrer Einmaligkeit „inneres und notwendiges Moment an der Begnadigung der Gesamtwelt mit Gott" (ebd. 209), so will Rahner damit in erster Linie – wiederum in transzendentaler Methode – verständlich machen, daß und wie Gott „im anderen" sich wirklich und unüberholbar selber aussagen und mitteilen kann, nämlich wenn dies „andere" der Mensch in der Transzendenz seiner geschaffenen Natur auf Gott selbst hin ist (vgl. STh V, 209 ff.). „In Christus geschieht die Selbstmitteilung Gottes grundsätzlich an alle Menschen, und eben insofern diese *unüberbietbare* Selbstmitteilung Gottes in einer unwiderruflichen Weise geschichtlich greifbar und zu sich selbst gekommen ‚da ist', ist unio

[83] Vgl. dazu Rahners grundlegenden Beitrag Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade (STh I, 347–375).

hypostatica" (STh V, 211). Insofern ist Christus die Garantie und das „innere, notwendige Moment", als in ihm die Selbstentäußerung Gottes wirklich für sich und vor allem für uns die Gewißheit ihres Vollzugs, ihres ‚Ankommens' und der Vollendung hat.

Damit sind freilich noch nicht alle Fragen Balthasars an Rahner beantwortet. Man wird von Balthasar auch wenigstens insofern recht geben, als mit der Rahnerschen Unterscheidung einer transzendentalen von einer kategorial-historischen Wirklichkeit Christi, der Offenbarung usw. ein schwieriges und kaum lösbar scheinendes Sprachproblem für die theologische Aussage und Verkündigung gegeben ist. Auch wird man die Befürchtung Balthasars teilen müssen, daß „unbekümmerte Auslegungen" Rahners sich deswegen leicht einstellen, weil nur wenige seiner Leser und Hörer jede Aussage im gesamten, dialektischen Komplex seines (offenen) ‚Systems' zu verstehen fähig oder bereit sind. –

§ 7. Das Geheimnis des Todes

Absolut, endgültig ist das Zeugnis eines Menschen erst nach Abschluß seiner Existenz im Tod. Das weiß Rahner sehr gut und hat es glänzend dargestellt. Gerade im Tod jedoch entzieht sich das offenbarende Zeugnis Christi ja grundsätzlich wieder in die Vieldeutigkeit, in die „Verhülltheit", also ins Geheimnis des Todes. Die absolute Beglaubigung, die Deszendenz Gottes in die Existenz des Menschen erscheint eben erst unwiderruflich und unbedingt in der radikalsten Selbsttranszendenz des Menschen: in der Hingabe ins Todesgeheimnis und in deren Aufnahme von Gott durch die Auferstehung von den Toten und die wirkmächtige Erhöhung in den Herrschaftsbereich Gottes (= Aufnahme in den „Himmel"). Die urchristliche Predigt (vgl. etwa die Apg) ist ja von dieser ausgegangen.

Daß die „Unwiderruflichkeit" der Selbstmitteilung Gottes im Gottmenschen Jesus Christus erst im Tode seine unüberholbare Vollendung erreicht, scheint in den oben interpretierten Texten nicht eigens berücksichtigt zu sein. Die Reflexion und Darstellung müßte also von anderen Schriften Rahners her ergänzt werden, da ja zum einen der ganze Rahner zu Wort kommen soll, und da zum andern der fehlende Aspekt sich aus dem Sachverhalt ergibt, wenngleich Rahner in dem dargestellten Zusammenhang auf ihn nicht ausdrücklich reflektiert zu haben scheint[84].

[84] Ausgenommen – in andeutender Form – am Schluß des Artikels (STh V, 221). Programmatisch, in Zusammenhang mit der Christologie, hat Rahner den eigentümlichen Charakter des Todes Christi skizziert in STh I, 213–216. Eingehendere Reflexionen zum Thema werden angestellt in der Studie Zur Theologie des Todes 36–43, 56–58, 64–65. Daß diese eigentümliche Verhülltheit des Todes Christi auch für die dem Menschen aufgegebene Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit grundsätzliche Bedeutung hat, dies hat Rahner

In der bekannten, aber schwierigen Schrift „Zur Theologie des Todes" wendet Rahner sich der Frage zu, was es für die Erlösungstat Christi bedeute, daß Christus „in das menschliche Dasein eingegangen" ist. Denn dieses ist ja gerade dadurch gekennzeichnet, daß es „zu seiner Vollendung nur im Durchgang durch den Tod in dessen Verhülltheit gelangt" (a. a. O. 56).

Gerade so aber

> „wird der Tod Christi Ausdruck, Leiblichkeit seines liebenden Gehorsams, der Übereignung seines ganzen geschöpflichen Seins in Freiheit an Gott" (ebd.).

Hier wird der Tod natürlich gesehen unter dem Aspekt einer personalen Tat, insofern sie das Lebensganze, die Lebenstat, zusammenfaßt und verendgültigt: „ein aktives Sich-zur-Vollendung-Bringen" (ebd. 30,38). Von daher versteht sich Rahners Formulierung, daß

> „jede sittliche Handlung eines Menschen als Verfügung über die Totalität der Person zu ihrem inneren Ziel, eben dieser Verfügung, nur im Tode endgültig kommt" (a. a. O. 58).

Um dies zu verstehen, muß freilich bedacht werden, daß der Mensch von Natur aus nie imstande ist, seine sittliche Entscheidung mit einem einzigen Akt in reine Endgültigkeit zu übersetzen und zu vollenden. Daran hindert ihn sein natürliches Wesen, das durch eine „real-ontologische Dialektik der Einheit von Geist und Materie" charakterisiert ist (a. a. O. 39).

Wir gelangen hier auf einen Sachverhalt, den Rahner als das „fundamentum in re" der traditionellen Lehre von der Konkupiszenz ansieht. Jede Freiheitsentscheidung des Menschen – so Rahner – habe von innen her die Tendenz, über den Menschen als Ganzes zu verfügen. Denn in jedem Akt von Erkennen und Wollen vollziehe der Mensch notwendig immer auch eine Rückkehr zu sich selbst (reditio subjecti). Ausgangspunkt wie auch Beziehungspunkt der Freiheitshandlung ist also die Geistes-Gegenwart, das Beisich-sein des Menschen.

später hin herausgestellt, wo er eigens über die eschatologische „Verborgenheit" von deren Einheit und Vollendung reflektiert: verborgen bleibt diese Einheit, weil verhüllt durch die unsichtbare Gnade, verhüllt durch das Skandalon des Kreuzes, durch die scheinbare letzte Absurdität und Nichtigkeit aller heroischen Anstrengungen der Weltverbesserung, schließlich durch den Untergang und Tod selbst des Menschlichen und von Menschen Hervorgebrachten (vgl. HdPTh II/2, 226 f.). In diesem Zusammenhang betont Rahner dann auch eindringlicher, daß der Tod Jesu *Selbst*aussage Gottes sei, insofern in Jesu Tod Gott selber „am anderen der Welt" sterbe – wie Rahner hegelianisch formuliert –, also zugleich *sich* selber aussagt, „wie er ist und uns gegenüber sein wollte in einem freien Entschluß, der ewig gültig bleibt" (SM II, 951 f.).

„Die Freiheitsentscheidung ist also wesentlich eine Verfügung des Menschen über sich selbst, und zwar vom innersten Zentrum des Wesens her" (STh I, 392).

Für ein thomistisch akzentuiertes Verständnis des Menschen, wie es Rahner in diesem Punkte vertritt, ist es nun selbstverständlich, daß Geist und Freiheit (als „insichständige Form") sich nicht restlos in der Materialität bzw. Leiblichkeit ausdrücken und zur Erscheinung bringen können[85]. Das Wollen und Streben übertrifft somit notwendig immer das reale, d. h. sinnlich-geistige Können in Raum und Zeit.

Unter Leiblichkeit denken wir uns hier auch die spontanen Strebungen eingeschlossen; auch wo diese, wie man sagt, „geistig" sind – im Unterschied zu grob sinnlichen Regungen –, da sind sie doch immer insofern versinnlicht, als ihre Motive sinnlich faßbar sind (anders können sie dem Geist überhaupt nicht ‚gegeben' werden).

Auf jeden Fall erscheint die Begierlichkeit im theologischen Sinn eng an die hiesige Leiblichkeit und Leibgestalt des Menschen gebunden. Wenn Christus als Mensch die Gabe der Integrität besaß, so hinderte diese nach Rahner nicht spontane Akte (etwa der Angst, des Widerwillens) am Entstehen, sondern vermochte diese in die Grundentscheidung notfalls so zu integrieren, daß sie zum ‚Material' wurden, an dem die „Tiefe und alles beherrschende Wucht der personalen Entscheidung" Ausdruck und Gestalt fand (vgl. STh, I, 398 f.).

Die freie sittliche Selbstverfügung des Menschen auf Gott hin tendiert, wie schon erwähnt, von innen her darauf hin, ihre reine, endgültige Vollgestalt zu erlangen. Insofern diese Tendenz ein dauernder Versuch ist, die mit der Leibgestalt des Geistes nun einmal gegebene Enge, Armut und Gehemmtheit zu überwinden, bedeutet jede ernsthafte, das Ganze des Menschen ins Spiel bringende Entscheidung tendenziell einen Schritt auf den Tod zu, bedeutet den Tod im Leben[86]. Von daher erscheint der Tod – im Tiefsten doch platonisch – als Wegfall der Begrenzung, als „Aufgabe einer eindeutigen raumzeitlichen Gestalt" – nämlich des Leibes –, und damit als „das Zu-sichkommen des Geistes zu sich selber, die Befreiung des reinen Wesens der Person" (a. a. O. 39): nämlich in Richtung auf das Stehen vor Gott, die Unmittelbarkeit zu Gott (wie es nach Rahners Geistmetaphysik vorauszusetzen ist).

[85] Vgl. STh I, 394 f.; auch Zur Theologie des Todes 24 f. Vgl. auch Thomas von Aquin, STh I q. 76 a. 1 u. a. 4 ad 4, u. a.
[86] Vgl. Zur Theologie des Todes, 58.

Freilich – und das ist nun der Angelpunkt der Überlegungen – bleibt diese letzte Enthüllung oder Offenbarung des frei geprägten „Selbstverständnisses" des Menschen (vgl. STh I, 392) doch nicht eindeutig zugänglich, sondern in eigentümlicher Weise entzogen und verhüllt. So wie zu Lebzeiten der Leib jenes „Organ" ist, in dem die Person sich offenbart und darin doch nie restlos zur Erscheinung kommen kann, weil die Begrenztheit und Hinfälligkeit der Materie den ‚Rest' verbirgt oder verhüllt, so ist es auch im Tode. Diese Verhüllung des Eigentlichen und Letzten im Menschen, seines Kerns, setzt sich fort, ja gewinnt im Tod ihre schärfste Zuspitzung in der „Entmächtigung der personalen Vollendung in der Leere des leiblichen Endes" (a. a. O. 57). Gerade der Fortfall des leiblichen, deutbaren Ausdrucksmediums wird zum ‚Ausdruck' – nämlich der Mehrdeutigkeit, die vom Menschen her folglich nicht mehr wirklich entzifferbar, also dunkel bleibt. Ein anderer Mensch kann nicht sagen, ob sich hinter einer bestimmten Todeserfahrung und ihrer entleerenden Ohnmacht eine „wahre Fülle" verbirgt oder ob hier eine „bisher nur verschleierte Leere und Nichtigkeit des Menschen" zum Vorschein kommt (vgl. a. a. O. 39).

In einer Anmerkung zur Erfahrung von Furcht und Zittern Christi am Ölberg stellt Rahner grundsätzlich fest:

„Es wird also im letzten ein *Geheimnis* des richtenden Gottes sein, ob im konkreten Fall die bleibende Schwachheit des Fleisches doch ein inneres, in die Entscheidung selbst hinein integriertes Moment dieser Entscheidung war oder ob diese gute Entscheidung zwar da war, es ihr aber nicht gelang, die Trägheit des schwachen Fleisches, ohne sie einfach zu eliminieren, so zu umfassen, daß sie selbst zum Sieg der Willigkeit des Geistes wird" (STh I, 399; Hervorh. von mir).

A fortiori gilt das vom integralen ‚Lebensinhalt' Christi, der auch bei seinem Tode nicht faßbar wird, sondern noch in der Abgabe der Leibgestalt den offenbarenden und zugleich verhüllenden Charakter der Leibbezogenheit des Geistes ahnen läßt.

Die naturbedingte Verhülltheit der wahren Bedeutung des Todes Christi und seines Verhältnisses zu Gott ist darum ein weiteres Indiz für das Geheimnis des Menschen, das er ist, weil und insofern sein Tiefstes letzten Endes dem richtenden und enthüllenden Gott anheimgegeben ist. Daß der Tod Christi „Ausdruck, Leiblichkeit seines liebenden Gehorsams, der Übereignung seines ganzen geschöpflichen Seins in Freiheit an Gott" (s. o.) ist, ist darum an sich für uns verhüllt und nur Gott offenbar. Für uns ist es daher Geheimnis, das Gott gehört. Wenn wir also wissen, daß die „gottverlassene Furchtbarkeit" des Todes „durch das gehorsame Ja des Sohnes umfaßt" und so verwandelt wurde „in die Ankunft Gottes inmitten dieser leeren Verlassenheit und in die Erscheinung der gehorsamen Übergabe des ganzen Men-

schen an den heiligen Gott inmitten seiner scheinbaren Verlorenheit und Ferne" (Zur Theologie des Todes, 64), so haben wir dies nicht am Tod Christi abgelesen, sondern es wurde uns der Inhalt dieses Todes ge*offenbart*.

Nach H. U. von Balthasar hat Rahners „Theologie des Todes" den Mangel, die Theologie des Todes Jesu um ein entscheidendes biblisches Motiv zu verkürzen: um das Motiv, daß (nach Röm 8,3; 2 Kor 5,21; Gal 3,13 u. a.) „die *gesamte* ἁμαρτία der Welt dem *Einen* aufgeladen wird, der deshalb eine zunächst analogielose Leidens- und Sterbeerfahrung macht". Der sterbende Jesus erfahre und erleide in seiner Passion daher wesentlich auch den Zorn Gottes, während Rahner den Akzent vom Leiden weg auf den Todesakt zu verlegen und die Gottverlassenheitserfahrung auf das (nach dem Sündenfall) allgemeine Phänomen der Sterbenserfahrung (Erfahrung der Leere, der Sinnlosigkeit usw.) zu beschränken scheine. Anläßlich dieser und anderer an Rahner geübten Kritik rächt sich der Umstand, daß Rahner bei seinen theologischen Spekulationen zu wenig ausdrücklich vom biblischen Zeugnis her seinen Ausgang nimmt. Indes scheint es mir eine erst noch zu klärende Frage zu sein, ob Balthasars Kritik die Wurzeln, von denen her Rahner denkt, wirklich trifft, das heißt, es müßte geklärt werden, wie die nach Balthasar „analogielose Leidens- und Sterbenserfahrung" Jesu vom Zorn Gottes her, in eine existential-onto-logische Wesensdeskription des Todes übersetzt, aussehen müßte: welche *Erfahrungsgestalt* nimmt der Tod an für einen Menschen, der darin den richtenden Zorn Gottes erlebt? Ob die Passionserfahrung Jesu wirklich so „analogielos" ist, ja sein muß, wie Balthasar will, kann erst von solchen Überlegungen her entschieden werden. Man wird Balthasar aber wenigstens das eine zugeben müssen, daß Rahner zu wenig ausdrücklich den „Zorn Gottes" in den Blick nimmt. Dies ist eigentlich verwunderlich, da aus der Zeit der Freundschaft Balthasar-Rahner ein gemeinsamer „Aufriß einer Dogmatik" existiert, wo auf diese Thematik eigens Wert gelegt wird: vgl. STh I, 31.40! Balthasar scheint hier uneingelöste Versprechungen zu monieren und, entgegen der Anmerkung Rahners (auf S. 23), seinen Anteil „an Gutem und Bösem" zu diesem Aufriß zu kennzeichnen. – Zu Balthasars Bezweiflung, daß die transzendentale „Auslegung der einzelnen ‚Existenz' . . . den trinitarischen Hintergrund des Kreuzes" offenhalten könne: vgl. das folgende Kapitel[87].

Die Tatsache, daß uns die wirkliche Bedeutung des Todes Christi geoffenbart werden mußte, ist, so meine ich, für die hermeneutische Argumentation Rahners von Belang: es genügt nicht, hermeneutisch auf das Erscheinen eines radikal gottverbundenen Menschen in der Geschichte zu verweisen, um den Gottmenschen glaubhaft zu machen. Das Innere eines Menschen läutert sich selber, wie wir gesehen haben, notwendig in den Tod hinein, bleibt aber darin verhüllt und in das Geheimnis Gottes entzogen. Die Gültigkeit und Unwiderruflichkeit der Selbstmitteilung Gottes erscheint daher *nicht in der Geschichte*

[87] Zu v. Balthasars Kritik vgl. MySal III/2 (Einsiedeln–Zürich–Köln 1969) 223–226. Andeutend auch in: Cordula 91; ähnlich in: Herrlichkeit III/2 (Einsiedeln 1969) 202. Sachlich gesehen, wird v. Balthasars Anliegen auch von *D. Wiederkehr* (a. a. O. 572 Anm. 87, aufgenommen.

allein. Darum genügt es nicht, lediglich auf die Inkarnation hin zu argumentieren. Denn der Tod und damit die Entzogenheit der Bedeutung eines Menschenlebens (wie das von Christus) in das Geheimnis Gottes hinein besagen eine absolute Grenze für jede Hermeneutik dieser Art. Solche Hermeneutik kann bestenfalls voraussetzen, daß eine Beziehung übergeschichtlicher Art zu Christus schon besteht, daß m. a. W. Gott einem Menschen (an den die Hermeneutik sich wendet) das Entscheidende bereits enthüllt, ihm ‚Augen' gegeben hat, um zu sehen (sei es durch den „Geist" oder, vorgängig dazu, ein „übernatürliches Existential").

§ 8. Die ‚Entgrenzung' des Todes als transzendentale Nähe des Geheimnisses

Die angegebene Grenze, welche die transzendentale Methode in der Christologie notwendig findet (und natürlich nicht nur diese Denkmethode), hat Rahner in den letzten Jahren selbst entschiedener reflektiert. Wir sind ja ausgegangen von seiner Feststellung:

„Der Akt des Ergreifens der konkreten Wirklichkeit dieses bestimmten Menschen als des rettenden Gottmenschen ist anders und mehr als der apriorische Entwurf der Idee eines Gottmenschen" (ebd.).

Die Grenze transzendentaler Methode kommt in diesem Anders- und Mehrsein zum Ausdruck, das durch diesen Akt des Ergreifens gebildet wird. Rahner hat nun genau diese Grenze *als* Grenze, d. h. den Grenzcharakter in seiner Eigenart und Notwendigkeit in letzter Zeit näher bedacht, und zwar interessanterweise in Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der modernen Exegese der biblischen Auferstehungszeugnisse, und hat dabei sein Denken im besonderen mit der „existentialen Interpretation" R. Bultmanns verglichen[88].

Eigentlich ausgeführt aber hat Rahner seine Gedanken erst für seine letzte Münsteraner Vorlesung (WS 1970/71) in einem von ihm selbst herausgegebenen Leitfaden für seine Hörer. Diese Vorlesung hatte die Christologie zum Thema[89]. Es finden sich darin ausführliche Erörterungen über den von ihm neugebildeten Begriff der „transzendentalen Auferstehungshoffnung", ein Begriff, der inhaltlich eine spezifische und reflexere Entfaltung seiner „transzendentalen Christologie" darstellt.

[88] Dasselbe schon: Die Auferstehungserfahrung der Jünger und des Menschen überhaupt im Ganzen des Daseinsverständnisses, in: Art. Auferstehung, in: SM I, 416–420.
[89] Diese Vorlesung ist inzwischen als „Quaestio disputata" Nr. 55 erschienen: *K. Rahner – W. Thüsing*, Christologie – systematisch und exegetisch (Freiburg i. Br. 1972).

Ich kann in diesem Rahmen auf das ganze Konzept Rahners natürlich nicht eingehen, hebe aber das für unseren Zusammenhang Wesentliche heraus. Rahner macht in jener Vorlesung den Versuch, die Einheit von apostolischer und neuzeitlich-persönlicher Auferstehungserfahrung darzutun.

„Wir selber sind nicht einfach und schlechterdings außerhalb der Erfahrung der apostolischen Zeugen . . . wir vernehmen also gar nicht etwas, was gänzlich unerwartet und gänzlich außerhalb unseres Erfahrungshorizontes und unserer Verifikationsmöglichkeit liegt" (QD 55, S. 41).

Dieser Begriff der „Verifikationsmöglichkeit" ist in unserem Zusammenhang sehr wichtig, denn darin wird im Verlauf der Explikation etwas zum Vorschein kommen, das gleichsam das notwendige innere Band zwischen transzendentaler Selbsterfahrung und ‚objektivem' Glauben bildet, was mithin den allgemeinen Grund für Rahners Anwendung der transzendentalen Methode in der Theologie angeben kann. Die Grundlage solch transzendentaler Verifikation (vgl. Kant) stellt Rahner wie folgt dar:

Wir hören die Auferstehungsbotschaft

„unter dem inwendigen Zeugnis der Geisterfahrung. Das will sagen . . .: Man erfährt glaubend und seine eigene ‚Auferstehung' hoffend seinen Mut, über dem Tod zu stehen, und zwar im Blick auf den im apostolischen Zeugnis vor uns tretenden Auferstandenen. Und in diesem (frei vollzogenen) Mut bezeugt sich der Auferstandene selbst als lebendig in der . . . nicht auflösbaren Korrespondenz zwischen transzendentaler Auferstehungshoffnung und der kategorial-realen Gegebenheit solcher Auferstehung. In diesem Zirkel trägt sich beides gegenseitig und bezeugt sich uns als wahr. Es ist also gar nicht so, daß wir an die bezeugte Sache selbst gar nicht herankämen. Im ‚Geist' erfahren wir selbst die Auferstehung Jesu, weil wir ihn und seine Sache als lebendig und siegreich erfahren" (ebd.)[90].

Dieser Geist, der als „Mut" im Geiste des Menschen zu sich kommt, d. h. bewußt wird, ist mithin die einheitstiftende Kraft und das Band der „Korrespondenz zwischen transzendentaler Auferstehungshoffnung und der kategorial-realen Gegebenheit solcher Auferstehung". Er ist das dem Menschen innerliche Verifikationsprinzip, weil schon Lebensprinzip, eben der „transzendentalen Auferstehungshoffnung". Von dieser kann Rahner daher sagen,

[90] Vgl. auch den folgenden Text: „Ohne die Erfahrung des Geistes, d. h. in diesem Fall ohne die glaubend angenommene Erfahrung der *Sinn*haftigkeit des Daseins (so wie es ist, also als ganzes), wird das vertrauende Sich-Einlassen auf das Osterzeugnis der Jünger nicht geschehen, sosehr jenes auch an diesem seine eigene Kraft in vielen Fällen gewinnen kann und auf jeden Fall erst in diesem voll zu seinem eigenen Wesen kommt" (Art. Auferstehung Jesu, in: SM I, 418). Eine Anwendung dieser Gedanken versuchte ich in dem Aufsatz „Erlösung zum Frieden", in: Orientierung 37 (1973) Nr. 7, 80–84.

sie sei „der Verständnishorizont für die Glaubenserfahrung der Auferstehung Jesu" (a. a. O. 39), und:

„In *diesem* Sinn kann man ruhig und muß man sagen, daß Jesus in den Glauben seiner Jünger hinein aufersteht" (a. a. O. 38)[91].

Der Geist als transzendentales Verifikationsprinzip ist daher zugleich die innere Offenbarungswirklichkeit[92] und zugleich das den Akt des glaubenden Ergreifens Jesu selbst leitende, lichtende und ermöglichende Prinzip. Der Geist ist für Rahner somit das Prinzip, das eine transzendentale Hermeneutik des Glaubens ermöglicht, weil es den Wurzelgrund der Einheit von Offenbarung und Geoffenbartem, von transzendentalem Glauben und kategorial-geschichtlichem Glauben bildet.

Daß der hier gemeinte pneumatische Geist die letzte Radikalisierung der transzendentalen Selbsterfahrung des menschlichen Geistes bezeichnet, dürfte genügend klargeworden sein. Im folgenden Kapitel werden wir auf diesen Geist noch einmal zurückkommen. Schon hier jedoch dürfte wiederum deutlich geworden sein, wie sehr Rahners Theologie in dem wurzelt, was wir in Teil I die „mystische Evidenz" genannt haben, und was seinen letzten Ursprung in den ignatianischen Exerzitien haben dürfte.

§ 9. *Corollarium: Zum Geheimnis Mariens und der Heiligen*

Warum lassen wir hier noch einen – obschon nur skizzenhaften – Ausblick auf Maria und die Heiligen folgen? Weil dies die Überzeugung Rahners ist: von der Lehre vom Gottmenschen her sehe man die volle Bedeutung der Selbstmitteilung Gottes. Durch diese wird Gott – bei aller bleibenden Göttlichkeit und Gnadenfreiheit – „gleichzeitig der innerste Grund eines Geschöpfes . . . Und was sich in Jesus Christus in unüberbietbarer Fülle ereignet, gilt *wesentlich gestuft und abgewandelt* von der Welt überhaupt, die Gott in seine Gnade hineinnimmt" (STh VII, 293; Hervorh. v. m.).

Darum hat auch der Glaube des Christen nach Rahner notwendig eine „inkarnatorische Struktur": darin, daß nicht nur der rettende Gott, sondern auch die gerettete Kreatur Gegenstand des Glaubens sein muß (vgl. LThK VII, 85). Deswegen

[91] Zum ganzen Fragenkomplex vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, der damit zuletzt eine umfassende, exegetisch fundierte theologische Sichtung der Thematik um Tod (Kreuz) und Auferstehung Jesu vorgelegt hat. Zu unserem Aspekt vgl. bes. den 3. Teil „Der Gang zum Vater (Ostern)", in: MySal III/2, 256–319.

[92] Vgl. dazu die Kapitel über das „übernatürliche Existential" und über das Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Rahner im Rahmen dieser Untersuchung. Aus diesem Zusammenhang heraus müßte auch die von Rahner angedeutete Frage nach der transzendentalen Freiheit des Menschen beantwortet werden.

– und wegen der innerweltlich-interpersonalen Vermittlung der Gottesliebe (z. B. STh VII, 299) – schließt der Glaube an die gottgeschenkte Erlösung die Heiligenverehrung mit ein. Denn – nach einer pointierten Formulierung Rahners – Heilige sind Menschen, denen es – aufgrund der „Macht der Gnade, die zu unserem Heil über die Menschen verfügt" (a. a. O. 308) – „gelungen ist: *sich über sich selbst hinaus zu lieben*" (ebd. 305; Hervorh. v. m.). Hinter dieser Formulierung steckt nichts anderes als wiederum das „ekstatische" Verständnis jener Grundidee von der *liebenden* „Rückkehr des Geistes zu sich selbst". Im *Glauben* an Gottes Gnade und Heil wird die Gültigkeit dieser Grundidee bewahrt – „obwohl ein ‚destruere' fast zu erwarten wäre" (Przywara). Und so ergibt sich für Rahner gleichsinnig, und zwar im Rahmen der Mariologie, „daß der Mensch im Glauben als solchem nicht nur Gott, sondern sich selbst annehmen kann und muß" (LThK VII, ebd.).

Damit aber erhält „dieses Geheimnis auch unseres Daseins" (STh III, 167) einen Namen: nicht den Namen Christi allein, sondern auch – wenngleich dauernd auf ihn hin bezogen – den Namen „Maria"[93]. Wenn der Mensch „von der Herzmitte des Daseins" her sehnend, hoffend ja sagt zu der gottgeschenkten Vollendung seines Daseins, so „hat er, ob er es weiß oder nicht, ja gesagt zu dem geschaffenen und erlösten Anfang in der reinen Gnade": der unbefleckten Jungfrau Maria. Denn das liebend-verehrende Ja zu ihr ist nach Rahner „das Ja dazu, den Zustand, aus dem wir kommen, radikal in das hinein zu überwinden, das schon vom Ursprung an das Dasein der heiligen Jungfrau bis in die letzte Tiefe bestimmte: die Gnade Gottes" (STh III, 166 f.).

Gerade hier ist grundgelegt, was Rahner das „mariologische Grundprinzip" (vgl. schon STh I, 39) nennt: die Gottesmutterschaft Mariens. Denn wenn diese umfassend, also nicht bloß biologisch, sondern personal (Glaubensentscheidung!) verstanden wird, dann ist gerade sie – sich öffnend als gnadenhaft – vollkommener „Hörer des Wortes" (vgl. a. a. O. 31) für die erlösende Menschwerdung Gottes – „schon das Ereignis . . ., in dem die Menschheit in der zuvorkommenden Gnade ihre Erlösung annimmt" (LThK VII, 86). An Maria wird in radikaler Weile all das wahr, was Erlösung meint, und wozu alle Menschen – kraft des in ihnen keimhaft wirksamen Heilswillens Gottes („übernatürliches Existential"!) – berufen und unterwegs sind[94] Darum gilt: „Maria ist die in vollkommener Weise Erlöste"[95]. Dies ist der Nenner, auf den das „mariologische Grundprinzip" alle übrigen heilsökonomischen Aspekte Mariens bringt. Deshalb liegt nach Rahner die Bedeutung der Mariologie in der Vermittlung der Christologie und Soteriologie zur Ekklesiologie. Denn als Erlöste, als Glaubende, als heilsgeschichtlich entscheidend Handelnde stellt sie „den rein vollendeten Fall derer" dar, „die die Kirche bilden" (LThK a. a. O.; vgl. schon STh I, 42). Darin ist aber auch die Heiligkeit der Kirche sowie die Kirche der Heiligen mitgegeben. Denn diese „ist zwar immer die Tat der freien Liebe des Menschen, seines freien Glaubensgehorsams. Aber eben dieser ist von Gott verfügt und geschenkt, geborgen und garantiert durch die größere Macht der Gnade Gottes" (STh III, 115). Als Heilige aber waren und sind diese Beispielgestalten der Kirche gleichzeitig auch jeweils „Schöpfer neuen christlichen Stils"; und Rahner selbst weist in diesem Zusammenhang auf die „Führung des Geistes", die „Theologie der Freiheit, der Entscheidung" und die „Logik der existentiell-geschichtlichen Erkenntnis des göttlichen Willens" hin[96] – eine primäre ekklesiologische Anwendung seines Ansatzes für das *Geheimnis* des Menschen.

[93] Rahner bezeichnet die Mariologie als den 1. Teil jener christlichen Anthropologie, die mit der Christologie in einer „unvermischten, doch ungetrennten" Einheit stehe (vgl. Mariologie-Codex, Innsbruck 1959, S. 450). Vgl. zum Ganzen neuestens auch *K. Riesenhuber*, Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner (Freiburg-Basel-Wien 1973).

[94] Maria ist die Überwindung der bloß „anonymen" Gnade des Menschen (vgl. Mariologie-Cod. S. 445) und so der Name, den das vorher namenlose Geheimnis des Menschen durch Christus zuerst empfängt.

[95] SG 132; vgl. STh I 233; Mariologie-Cod. 449; LThK a. a. O. u. a.

[96] Vgl. *K. Rahner*, Vom Geheimnis der Heiligkeit, der Heiligen und ihrer Verehrung, in: *P. Manns*, Die Heiligen in ihrer Zeit I (Mainz ³1967) bes. 12–16!

VIERTES KAPITEL

Das trinitarische Geheimnis des Menschen

§ 1. Die trinitarische Selbstmitteilung Gottes und ihr Reflex in der Transzendentalität des Menschen

Die bisherigen Darlegungen haben – wenn auch mit einigen kritischen Anmerkungen, die m. E. in der Sache selbst liegen – Rahners christologische Anthropologie und ihre hermeneutische Vermittlung vorgestellt: nämlich, „daß das geschichtliche Dasein des absoluten und unwiderruflichen Selbstangebotes genau das ist, was man theologisch ‚Fleischwerdung Gottes' nennt", daß „diese also im Begriff des ‚absoluten Heilbringers' impliziert ist" (MySal II, 379). Nun geht es darum, diese These, in der sich ja Christologie und Soteriologie verschränken, zu vertiefen durch eine letzte ‚reductio in mysterium': d. h. in jenes der hl. Dreieinigkeit Gottes.

Dieses Verfahren ist nicht so absonderlich, wie es vielleicht erscheinen mag. Schließlich ist ja nicht einfach Gott Mensch geworden, sondern Gott, insofern er sich in drei ‚Personen' oder „Subsistenzweisen" (Rahner) differenziert, ist in der zweiten ‚Person' Mensch geworden.

Dem Einwand (zum Beispiel von seiten Galtiers), daß jede der drei ‚Personen' hätte Mensch werden können, daß darum die innertrinitarische Daseinsweise Gottes zur theologischen Erhellung der Inkarnation sowie der Begnadung des Menschen nichts beitrage, weil eben der *mensch*-gewordene Gott nicht transparent sei, folglich nichts über das innertrinitarische Wesen Gottes offenbare – diesem Einwand widerspricht Rahner, seit er sich zu trinitarischen Fragen äußert.

Die Bestreitung der Position Galtiers durch Rahner kann hier einerseits nur gestreift werden, weil eine eingehende Behandlung uns zu weit vom Duktus unseres Themas abführen würde, sie kann aber anderseits auch nicht einfach unerwähnt bleiben, weil davon u. a. für unser Thema abhängt, ob der Geheimnischarakter des Menschen bis in das innere Wesen des – geoffenbarten – Gottes hineinreicht, wie Rahner behauptet. Rahner verweist zunächst darauf, daß Galtiers Position schon genügend widerlegt worden sei[1]. Zusätzlich gibt er noch folgendes zu bedenken: die Hypostase der hypostatischen Union in Jesus Christus ist nicht einfach mit den Hypostasen der Trinität sachlich gleichzusetzen (m. a. W. ist die ‚Person' in zwei Naturen – von Chalkedon – nicht einfach synonym mit den drei ‚Personen' in einer Wesenheit – von Konstantinopel). Weiterhin kann man, argumentiert Rahner, von Galtier her nicht verständlich machen, warum die Selbstmitteilung Gottes gerade in der zweiten ‚Person' zu einer *hypostatischen* Union führt, bei der dritten ‚Person' aber nicht.

Ferner supponiere Galtier im Grunde einen univoken und so additiven Begriff der ‚drei Personen' in Gott, statt von ihrer sie miteinander eins- und voneinander absetzenden Beziehung und sie so konstituierenden Verschiedenheit auszugehen, um den Begriff einer göttlichen ‚Person' zu erläutern. Schließlich, meint Rahner, wenn man der menschlichen Natur Christi nicht erlaube, den göttlichen Logos selbst, wie er an sich selbst ist, zu offenbaren, dann könne man, wenn überhaupt, nur noch in einem sehr formalisierten Sinn von Offenbarung reden, und wäre so der fatale Eindruck einer Mythologie nicht zu vermeiden, daß eine göttliche Person in einer in sich fertigen Menschennatur Wohnung nimmt und sich verlautbart, ohne daß die Menschwerdung Gottes das auf einer vorgängigen Beziehung beruhende Geheimnis des Menschen offenbaren könnte[2]. Das letzte Argument macht bereits wieder Rahners starkes hermeneutisches Interesse sichtbar.

In der Beziehung nun, die wir Menschen durch den Gottmenschen zur Trinität haben, gewinnt – wenn wir die eben skizzierte Problematik als überwunden betrachten – der Geheimnischarakter unserer Existenz einen doppelten Aspekt: erstens *von Gott her;* zweitens *vom Menschen her.*

Die Tatsache, daß Gott uns *sich selbst* absolut in Wahrheit und Liebe mitteilt und schenkt (also nicht bloß im Sinne einer rein kreatürlich vermittelten Anteilnahme), nennt Rahner „das absolute Geheimnis, das in Christus geoffenbart ist"[3]. Die Selbstmitteilung Gottes als solche ist also das absolute Geheimnis. Von Gott her gesagt, gliedert sich das Geheimnis als Selbstmitteilung Gottes auf in „die absolute Nähe Gottes als des unbegreiflichen", in die unzurückführbare „absolute Freiheit dieser Selbstmitteilung" sowie zugleich in die Verborgenheit – bei Gott selbst – der „inneren Möglichkeit der Selbstmitteilung als solcher (absolute Selbstmitteilung

[1] Etwa durch *H. Schauf,* Die Einwohnung des Hl. Geistes (Freiburg 1941). Vgl. MySal II, 330 – dort weitere Literatur.
[2] Zum Ganzen vgl. MySal II, 329–336!
[3] Vgl. MySal II, 338, sowie schon STh I, 124 ff. (dort auch die diesbezüglichen Schriftstellen, z. B. Röm 16, 25 u. a.).

des absolut Unbegreiflichen)" für uns, die wir nur das Ereignis als solches erfahren (vgl. MySal II, 374 Anm. 10).

Freilich kann man – und Rahner sieht das genau – die Geheimnishaftigkeit Gottes nicht aussagen (auch nicht von Gott selbst her), ohne daß sie im Verhältnis zum Menschen gedacht und auf den Menschen *gemünzt* wäre. „Jedwede Erkenntnis Gottes", die das Geheimnis ja ein- (nicht: aus-) schließt, muß von der „Frage nach dem Verhältnis Gottes *zu uns*" (MySal II, 374) ausgehen, und das in einem doppelten Sinn.

Zum einen ist jede Aussage ‚über' bzw. ‚von' Gott, gerade auch wo sie ins Geheimnis hineinführt, eine Aussage, deren Ausgangspunkt die geschehene Selbstmitteilung Gottes und deren Erfahrung als Geheimnis ist. Es geht also nicht um apriorisch-begriffsanalytische Konstruktion, sondern um „Erkenntnis des aposteriorisch Erfahrenen als transzendental Notwendigen"[4]. Es handelt sich demnach um das Begreifen des zuerst Gegebenen und als gegeben Begriffenen in seiner Notwendigkeit für uns im voraus zu seiner Erscheinung. Dieses formalkantianische Denkschema versteht unter „Notwendigkeit" natürlich nicht Notwendigkeit an sich oder in sich, sondern Notwendigkeit für uns, entsprechend der existentialen Struktur menschlichen Daseins als Geist und Freiheit.

Natürlich ist demgegenüber – aus transzendentaler Perspektive und damit ‚von unten' gesehen – „Geheimnis" der Schleier, der über Gott an sich und sein Verhältnis zu sich selbst (innertrinitarische Beziehungen) liegt, insofern dieser jenseits von menschlichem Erkenntnisvermögen und im voraus zu seiner ‚Erscheinung im Fleisch' (d. h. in raumzeitlicher Gestalt), und so im voraus zu seinem Verhältnis zu uns sein Wesen hütet.

Andererseits macht Rahner darauf aufmerksam, daß das Geheimnis Gottes, der nicht mehr an sich hält, sondern sich selber mitteilt, doch zugleich darin besteht, „daß Gott beim Menschen wirklich ankommt" (MySal II, 375). Man kann nun zwar fragen, wo der Mensch denn Gottes Offenbarung an ihn noch als „Geheimnis" erfahren könne, wenn es ihm spekulativ gelinge – wie Rahner das will –, diese in ihrer apriorischen, d. h. mit dem Menschen selbst gegebenen ‚Notwendigkeit' einzusehen? Wer hier einen Widerspruch am Werke wähnt, übersieht, daß die „Notwendigkeit", von der Rahner spricht, eine Notwendigkeit des Menschen, seiner „Potentia oboedientialis", also eine *bedingte* Notwendigkeit ist, die sich von einem *Unbedingten* – und insofern notwendigen – abhängig und somit dauernd auf es rückverwiesen weiß. Die rein formale Faktizität – d. h. durch kein apriorisches Sichverstehen des Daseins fundierte Faktizität – der apriori-

[4] MySal II, 382 Anm. 18; 372 Anm. 7!

schen „Notwendigkeit" Kants erscheint hier von vornherein[5] ‚ontologisch' überstiegen auf ihren absoluten Grund hin. In dieser unaufhörlichen, d. h. wesenskonstitutiven Abhängigkeit und darum Unverfügbarkeit des Menschen für sich selbst vom letzten Grund seines Daseins her sieht Rahner das fundamentalste Geheimnis des Menschen ans Licht treten. Der Mensch – ein bedingtes Geheimnis, weil dauernd auf ein unbedingtes oder „absolutes Geheimnis" als Grund seiner selbst hinbezogen. *Wenn* nun *dieses „absolute Geheimnis"* – Gott – in souverän-undurchschaubarer Freiheit *handelt, sich dem Menschen offenbart und so die Augen öffnet, dann übersetzt sich diese Ankunft Gottes bei ihm notwendig in die apriorischen Strukturen seines Daseins,* die jedoch weiterhin auf das Geheimnis verweisen, als der unverfügbare Gott in diesem Augenblick über den Menschen verfügt (und nicht etwa umgekehrt).

Darin zeigt sich mit einer letzten Notwendigkeit, daß die ‚transzendentale Notwendigkeiten' aufsuchende Anthropologie gar nicht anders *kann,* als sich je immer das unableitbare, überraschende Ereignis der freien Gnade Gottes – und damit Sein Geheimnis vorauszusetzen!

Damit sind wir nach der abstrakten, formal-methodischen Überlegung schon bei der Untersuchung der konkreten Frage, inwiefern das Verhältnis, das Gott tatsächlich *zu uns* eingenommen hat (und soweit wir es kennen), unsere eigene menschliche Daseinsverfassung, sowie von daher unsere Gotteserkenntnis und unsere Rede von Gott verändert hat. Rahner deutet dazu folgendes an: der unbegreifliche Gott, der sich uns schon immer – schon vor aller Selbstoffenbarung – als unbedingter Verstehenshorizont, wenn auch nur in Form der *Frage* – eröffnet hat, dieser unbegreifliche Gott öffnet sich uns noch unfaßbar weiter, indem er sich selbst als *dreifaltig* erschließt. Indem Gott sich selbst als dreifaltig erschließt, wird zugleich des Menschen Verstehenshorizont *dreifaltig.*

Indem aber gerade aufgrund dieser unableitbaren Verfügung dreifaltiger Selbsterschließung das Geheimnis Gottes den Abgrund des Menschen erfüllt, „fordern sich ‚Trinität' und ‚Geheimnis' wesentlich" gegenseitig (MySal II, 349). Anders ausgedrückt: die „Trinität" ermöglicht eine positive, tiefergehende, radikale Auffassung der Unbegreiflichkeit bzw. des Geheimnisses sowohl des Menschen als auch Gottes selbst. Der Geheimnischarakter Gottes und, davon abhängig, des Menschen wird gemäß der *Selbst*-Offenbarung Gottes in ihrer tiefsten und letzten Notwendigkeit erfaßt (was nicht heißt: rationalistisch durchschaut; vgl. dazu Rahners Andeutungen a. a. O.).

[5] Dieser Überstieg geschieht bekanntlich schon in HW unter dem Stichwort „Abstraktion" (vgl. HW² 71 ff./ebenso GW a. a. O.), jedoch in deutlicher Abhebung von Heideggers immanentistisch erscheinender Apriorität des Daseins.

Aus alldem ergibt sich, daß für Rahner das Geheimnis der Trinität nicht nur in menschlichen Worten ausgesagt wird, sondern daß es selbst Aussage über den Menschen und vom Menschen in seinem letzten Geheimnis ist. Sofern es freilich nicht bloß Aussage über die – geschaffene – Eigenart des Menschen ist (der Theologe beginnt hier nach Worten zu ringen), sondern primär Selbst-Aussage Gottes an den Menschen (so sehr er dem Menschen darin zugleich dessen letztes eigenes Selbst enthüllt), muß zunächst gestreift werden, *als was* Gott sich selbst offenbart (wenn auch von vornherein auf den Menschen hin).

Außerdem ist zu fragen, wie sich die ‚drei Personen' zum einen Gott verhalten – eine Frage, auf die ja bereits die frühen Apologeten gestoßen waren und die auch für Rahners Anthropologie apologetisches Gewicht hat.

Natürlich erschöpft sich Gottes Offenbarung nicht in einer verbalen ‚Mitteilung' des Trinitätsgeheimnisses. Das ist rein sachlich schon deswegen falsch, weil es mittlerweile als ausgemacht gelten kann, daß wir die Trinitätstheologie der Hl. Schrift nicht auf unsere paar dogmengeschichtlichen Begriffe vom dreieinigen Gott reduzieren dürfen. Nach F. J. Schierse dienen die biblischen Trinitätszeugnisse „in erster Linie (wie alle übrigen theologischen Aussagen der Schrift) dazu, die Gestalt, die Botschaft und das Werk Jesu von Nazareth zu deuten" (MySal II, 88)[6]. Das Mysterium der Trinität liegt, biblisch gesehen, „gerade darin, daß Gottes eigenstes Wesen in Jesus von Nazareth ansichtig geworden ist und bis zum Ende der Zeiten im Heiligen Geist zugänglich bleibt" (ebd.).

Es soll uns hier nicht die Fülle der Perspektiven in der Trinitätsoffenbarung der Schrift beschäftigen, sondern primär die dogmengeschichtlichen Entwicklungen verpflichtete Lehrentfaltung dieser Offenbarung.

Doch eben diese darf keinen Augenblick vergessen lassen, daß die Trinität nicht ein neben anderen mitgeteiltes Mysterium ist, sondern die Offenbarung selbst, insofern sie als Selbst-Offenbarung Gottes in Jesus Christus geschieht. Die von Rahner so hervorgehobene Identität der „ökonomischen" Trinität mit der „immanenten" wird somit gerade auch vom Exegeten unterstrichen (ebd.).

Die Trinität wird von Jesus demnach nicht wie eine mysteriöse Realität enthüllt, sondern sie scheint auf an seinem Verhältnis zum „Vater" beziehungsweise, historisch ausgedrückt, am Verhältnis des Menschen Jesus zu Gott.

Vor Jesus, im Alten Bund, war Gott nur als der selber ursprunglose Ursprung und Schöpfer der Welt erfahren und bekannt worden. Im Neuen Bund, durch Jesus und in Jesus, wird dieser Gott nun offenbar als *Vater,*

[6] *F. J. Schierse,* Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung, in: MySal II, 85–129.

der seinen *Sohn* schickt, und durch diesen den *Geist,* als Garantie seines bleibenden Bei-den-Menschen-Seins. Ineins damit wird „Gott" (Θεός) der ntl. Name, der im Normalfall den Vater bezeichnet, mindestens für ihn steht, wie Rahner in einem grundlegenden Beitrag zur biblischen Erneuerung des dogmatischen Traktats ‚De Deo Uno et Trino' gezeigt hat (vgl. STh I, 156–167). Diesen Zusammenhängen möchte Rahner nun entnehmen, daß sowohl der von der natürlichen Theologie erreichte ursprunglose Gott (in seiner Aseität) im Verhältnis zum endlichen Sein, wie der atl. Bundesgott in seiner schöpferischen Überlegenheit über die geschaffene Welt und Geschichte, als auch der ntl. *Vater*-Gott (als 1. trinitarische ‚Person') in seiner sogenannten Innaszibilität gegenüber Sohn und Geist *denselben konkreten* – wie er sich ausdrückt – Gott ausmachen. Zwar weiß Rahner recht gut, daß es sich im Sinne der natürlichen Theologie um eine *absolute,* im Sinne der dreifaltigen Selbstoffenbarung Gottes jedoch nur um eine relative Ursprunglosigkeit des Vaters handelt. Ursprunglosigkeit im Verhältnis wozu? Die Frage meint, ob die beiden Aussagen über „Ursprunglosigkeit" sich wirklich auf eine gemeinsame Plattform gründen können.

Sehen wir uns zunächst Rahners Begründung an[7]. Er argumentiert, die – innertrinitarische – Innaszibilität (Ursprunglosigkeit) des Vaters sei in der ontologischen Aseität „formal implizit bejaht" oder eingeschlossen (MySal II, 355 Anm. 8). Warum? Rahner meint, die Ursprungslosigkeit eines absoluten (schöpferischen) Urgrundes stehe a priori und formal im Gegensatz zu „*jedwedem* denkbaren wirklichen oder hypothetischen Entsprungensein", nicht bloß im Gegensatz zum geschaffenen Entsprungenen. Folglich (so heißt sein Schluß) kann man sich darin die Ursprungslosigkeit des Vaters innerhalb der Trinität enthalten denken. Das Ganze erscheint so zunächst als Sache der Definition von „Ursprungslosigkeit"; wird diese weit genug gefaßt, dann kann das zu Beweisende sich darin einschleichen („petitio principii")!

Hat sich Rahner eine solche zuschulden kommen lassen? Bislang hat sich die Argumentation im rein logischen Bereich der Begriffsbildung aufgehalten. Rahner geht aber wesentlich darüber hinaus, indem er die Ansicht vertritt, der menschliche Geist erkenne mit seinen natürlichen Kräften die Absolutheit Gottes in ihrer trinitarisch-radikalsten Form: er erkenne Gott den Vater, wenn auch nicht *als* Vater, und das, indem er erkenne, daß Gott „notwendig subsistieren müsse, und zwar (mindestens auch) in einer absoluten und in *jeder* Beziehung schlechthinnigen *Ursprungslosigkeit*" (STh I, 150). Doch diese „Notwendigkeit einer schlechthinnigen, in jeder denkbaren

[7] Vgl. dazu STh I, 150 ff., MySal II, 354.

und möglichen Beziehung absoluten Ursprungslosigkeit in Gott", so führt Rahner fort, bleibe freilich innerhalb der natürlichen Gotteserkenntnis noch „schlechterdings formal" (ebd). Mit dieser Bemerkung scheint die Argumentation jedoch wieder in begriffsanalytischen Formalismus hinüberzumünden. Dieser Vorwurf wird Rahner ja tatsächlich von mancher Seite – wenn auch meist zu pauschal – entgegengebracht. In Wirklichkeit hebt Rahner auf die Spannweite des menschlichen Geistes ab, der nach ihm „capax infiniti" ist, so daß er Gott „formal implizit" schon als „Vater" begreift. Das wäre aber zu beweisen, so kann man einwenden, und nicht à la Hegel als einfacher „Gedanke der Vernunft" nur „mitzubringen".

Nun, ein Beweis im Sinne einer ‚objektiven' Verifizierung ‚von außen' ist hier nicht möglich. Tatsächlich kann der Geist nur davon ausgehen, daß er den Vater und seine Ursprungslosigkeit *glaubend* weiß und von daher auf seine subjektiven Möglichkeitsbedingungen zurückgehen kann: der menschliche Geist weiß (im Glauben) den Vater, ergo muß er so wesenhaft „capax infiniti" sein, daß von daher die Ursprungslosigkeit des Vaters ihm reflex erschlossen werden kann.

Hier ist jedoch eine erste kritische Ergänzung anzumelden: Denn hier wie auch sonst in der transzendentalen Hermeneutik Rahners wird der Akt des Glaubens in *Freiheit* unausdrücklich vorausgesetzt und damit der Wirkung nach gleichsam übersprungen. Man könnte doch fragen, ob nicht die absolute Ursprungslosigkeit Gottes bzw. des Vaters vom Menschen weniger *intellektuell* erkannt als *frei vollzogen* werde? Weist doch Rahner selbst im gleichen Zusammenhang auf die Selbsterfahrung der Person hin: „Was Subsistieren ist, kann man sich letzthin nur an dem Punkt des eigenen Daseins klarmachen, wo einem das konkrete, irreduktible, unverwechselbare und unvertretbare Erste und Letzte dieser Erfahrung begegnet" (MySal II, 390).

Folgt daraus nicht, daß das Wissen um die Ursprungslosigkeit Gottes auf dem (unthematischen) Wissen des Menschen von der Ursprungslosigkeit und ‚Aseität' seiner *Freiheit* ruht? Wenn dem aber so ist, wie kann man in der Argumentation, zumal der hermeneutischen, den Glaubensakt übergehen? Und wie will man hermeneutisch die Glaubenswahrheit nahebringen, wenn man die freie Glaubenstat bloß voraussetzt, aber nicht thematisch voraussetzt[8]? Rahner würde das Gesagte wohl nicht bestreiten. Den Mangel in seinen Überlegungen sehe ich darin, daß er die ursprüngliche Einheit von Wissen und Freiheit in der ‚Spitze' des Geistes im hier gemeinten Sinn zu wenig reflektiert.

Ohne die Offenbarung freilich und vor ihr – so schärft Rahner ein – bleibt die Aussage von der absoluten Ursprungslosigkeit des Vaters unvermeidlich „formal". Darunter versteht Rahner hier m. E. dasselbe wie inhaltsleer, und

[8] Vgl. HW² S. 122 f.; vgl. STh VI, 218, wo Rahner vom „schauervollen Geheimnis der Freiheit" des Menschen Gott selber gegenüber spricht.

zwar im Sinne von ‚unanschaulich' oder ‚ungegenständlich'. Erinnern wir uns an den Ausgangspunkt: Unser heutiges – durch Offenbarung erworbenes Wissen – um Gott-Vater als erste trinitarische Person und Ursprungslosigkeit schlechthin kann doch „formal" nur werden, wenn wir abstrahierend den Inhalt daraus zurückziehen. Dieser abstrakte Restbegriff von Ursprungslosigkeit ist aber keineswegs identisch mit jenem *Vorbegriff* von trinitarischer Ursprungslosigkeit, den wir *vor* aller Offenbarung haben sollen; Rahner nennt jenen Vorbegriff von Ursprungslosigkeit auch „formal implizit". Denn jenem *Rest*begriff entspricht gleichwohl ein schon gegebener, konkreter Inhalt. Besagter Vorbegriff hat jedoch eher den Charakter eines Horizontes und steht zur expliziten Selbstoffenbarung Gottes im Verhältnis allgemeiner Offenheit. Man könnte angesichts der Tatsache der Selbstoffenbarung Gottes von einem ‚quasi-virtuellen'[9] Enthaltensein der Ursprungslosigkeit des Vaters in der natürlichen Gotteserkenntnis sprechen (wobei das „quasi" auf die Übernatürlichkeit der Offenbarung anspielen und in Relation zu deren „quasi-formalem" Charakter stehen würde). Auf diese Weise kann das Mißverständnis weniger leicht aufkommen, es handle sich bei den Argumenten Rahners nur um formallogische Begriffsanalysen oder um analytische Urteile, aus denen alles Weitere sich von selbst ergebe – was Rahner selbst nicht gemeint haben kann, wie seine Rede von der formal-impliziten „Bejahung" (vgl. MySal II, 355 Anm. 8 – Anklang an Maréchal!) zeigt.

Man kann darum (hier also möchte ich Rahner ein wenig verbessern) nicht sagen, die vom Offenbarungsgut ausgehende, dogmatisch reflektierte, innertrinitarische Ursprungslosigkeit des Vaters werde von der natürlichen Gotteserkenntnis (Gott als absoluter Grund alles Seins) „formal implizit" miterkannt. Denn das würde bedeuten, die innertrinitarische Ursprungsrelation Vater–Sohn sei wenigstens grundsätzlich schon im natürlicherweise erreichten Gottesbegriff enthalten, wohingegen wir von dieser Ursprungsbeziehung nur durch das offenbarende Selbstzeugnis des Sohnes wissen. Ich ziehe den Begriff eines „quasi-virtuellen" Enthaltenseins des innertrinitarischen Ursprungsbegriffs in der grenzenlosen Offenheit des menschlichen Geistes vor, um anzudeuten, daß dies ‚Enthaltene' von sich aus dem verfügenden, reflektierenden Zugriff des Geistes *nicht* offensteht, und zwar weil die eigentliche ‚virtus', vermittels derer er dieses Wissen zu erheben vermöchte, in jenem absoluten Grund, auf den der Mensch als Geist immer schon verwiesen ist, beschlossen liegt und die mitzuteilende Vorgabe der Offenbarung ist. Merkwürdigerweise kommt bei Rahner im ganzen Zusammenhang das Wort

[9] Der Ausdruck soll an eine terminologische Verbesserung E. Coreths in der Erstauflage seiner „Metaphysik" (Innsbruck 1961) 357 f. erinnern.

Analogie nicht einmal vor. Dabei handelt es sich doch um einen recht typischen Fall von Analogie. Es geht um die Analogie der Beziehung des Geschaffenen (Entsprungenen) zum Schöpfer (Ursprung oder „Vater") zu der Beziehung des Sohnes (des Gezeugten) zum Vater (dem ἀγέννητος schlechthin).

Im ersten Fall handelt es sich um eine *freie* Beziehung (des Schöpfers zum Geschöpf), folglich um eine absolute Ursprungslosigkeit; im zweiten Fall um eine relative Ursprungslosigkeit des Vaters gegenüber dem Sohn, die jedoch zugleich, verglichen mit der Schöpfungsbeziehung, den Charakter einer *notwendigen* Beziehung hat. Damit stoßen wir wieder auf die Einsicht, daß die Analogie im Ursprungsverhältnis ihren Grund hat, wie es Rahner hier und an anderer Stelle (B. Welte folgend) andeutet: Die Nähe oder Ferne des ursprunglosen Ursprungs zum Entsprungenen entscheidet über die Proportionen der Analogie. Die Nähe oder Ferne des Vaters von dem von ihm Abkünftigen entscheidet darüber, ob dieses Abkünftige ihn als „mein Vater" oder als „unser Vater" (bzw. „euer" Vater) bekennt[10]. Die absolute Garantie solcher Analogie aber ist der Gott-Mensch!

Später hat Rahner den Versuch unternommen, die innere, analogische Einheit im Ursprungs- und Abkünftigkeitsverhältnis zwischen den Geschöpfen und dem Sohn (Logos) im Verhältnis zum Vater noch zwingender zu beschreiben.

§ 2. Die Dialektik der Selbstunterscheidung Gottes als Letzt-Grund der theologischen Anthropologie (Exkurs)

Nur eine streng thematische Behandlung von Rahners Christologie und Trinitätslehre müßte ausführlich auf Rahners Anleihen bei Hegel und auf deren Sinn eingehen. Die von Hegel übernommene Dialektik der Selbstunterscheidung Gottes ist strenggenommen kein anthropologisches Thema. Bei Rahner jedoch gehört sie insofern – und zwar als absoluter Gipfel der Anthropologie – in den Zusammenhang, als das Geheimnis des Menschen von der Dialektik der innergöttlichen Selbstunterscheidung her begründet und verständlich gemacht werden kann: der Mensch als jenes (endliche) „andere" Gottes, das wird, wenn Gott sich entäußert. Der hier angestrebte Zweck ist erfüllt, wenn in einigen ‚primitiven' Andeutungen die Beziehungen der theologischen Anthropologie zu Hegels Spekulation aufgehellt werden können[11].

[10] Vgl. dazu den Aufsatz Zur Theologie des Symbols, STh IV, 292 ff.

[11] Wer eingehendere Studien sucht, sei verwiesen z. B. auf *H. Küngs* große Monographie, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Freiburg i. Br. 1970).

Es wäre gewiß übertrieben zu behaupten, Rahners Denken sei in besonders starkem Maße von Hegel beeinflußt worden, oder er sei gar ein heimlicher Hegelianer. Von diesem Verdacht hat sich Rahner gerade an solchen Stellen ausdrücklich abgesetzt, an denen eine diesbezügliche Vermutung aufkommen konnte. Eben diese Dementis sind freilich schon ein Hinweis darauf, daß an den gemeinten Orten eine von Rahner selbst gefühlte Berührung mit hegelianischen Gedankengängen vorliegt.

Wenn hier auf diese Zusammenhänge im Vorübergehen aufmerksam gemacht wird, so geschieht es aus dem Bemühen, Rahners eigenes Denken so deutlich wie möglich herauszustellen. Rahner betont an den genannten Stellen im übrigen, daß die Notwendigkeit, gewisse Glaubensinhalte redlich zu durchdenken, zu Gedankengängen zwinge, die mit solchen Hegels verwandt erscheinen. Tatsächlich übernimmt Rahner bei solchen Anlässen Termini und Einsichten Hegels, ohne damit jedoch auch deren systematische Voraussetzungen zu übernehmen[12].

Die übernommenen Gedanken werden von ihm vielmehr, wie sonst auch, mitsamt ihrer Terminologie in seinen eigenen philosophischen Ansatz eingegliedert und in den Dienst einer theologischen Spekulation gestellt.

Ausdrückliche Anspielungen auf Hegel finden sich bei Rahner vor allem in: Probleme der Christologie heute (STh I, 196 Anm. 1 u. 2; 202 Anm. 2), sowie in: Zur Theologie der Menschwerdung (STh IV, 147 Anm. 3). Hinreichend deutliche Berührungspunkte lassen sich der Sache nach erkennen in: Zur Theologie des Symbols (STh IV, 275–311), sowie in: Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung (STh V, 183–221), und: Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi (ebd. 222–245).

Der Einfachheit halber, und für unsere Zwecke völlig genügend, möchte ich hier auf jenes Kapitel zurückgreifen, das Hegel in seinen Vorlesungen zur „Philosophie der Geschichte" dem Christentum gewidmet hat[13].

Hegel geht davon aus, daß das Christentum mit seiner Lehre von dem „Sündenfall" und von der „Versöhnung" durch den „Sohn Gottes" eine mythische Darstellung der Selbstentfremdetheit oder Entzweiung des Geistes mit sich selbst, sowie von dessen Rückkehr zum Allgemeinen und Einen ist. Gegen Kant wie auch „gegen manche Art von Theologie" stellt Hegel fest:

„In der christlichen Religion hat Gott sich geoffenbart, das heißt, er hat dem Menschen zu erkennen gegeben, was er ist, so daß er nicht mehr ein Verschlossenes, Geheimes ist" (a. a. O. 22).

Als Beleg zitiert Hegel die in dem Schriftwort gebotene höchste Pflicht, Gott zu erkennen, und zwar aufgrund der Tatsache, daß der Geist in die Wahrheit einführe, daß er alle Dinge erkenne, selbst die Tiefen der Gottheit durchdringe (vgl. a. a. O. 17).

---

[12] Vgl. dazu meine Diss., Teil III Kap. 3, über die Beziehungen zwischen Rahner und Hegel.

[13] Zitiert wird nach *G. W. F. Hegel*, Sämtliche Werke, hrsg. G. Lasson, Bd. VIII–IX (Edition Meiner / Leipzig 1920).

Im Sinne der erwähnten „Versöhnung" des Geistes mit sich selbst, durch die Rückkehr in die Einheit von Gott und der mit ihm geeinten Subjektivität, ist nun die folgende Deutung der Menschwerdung Gottes aufzufassen:

„Die Identität des Subjekts und Gottes kommt in die Welt, als die Zeit erfüllt war: das Bewußtsein dieser Identität ist das Erkennen Gottes in seiner Wahrheit. Der Inhalt der Wahrheit ist der Geist selbst, die lebendige Bewegung in sich selbst" (a. a. O. 734).

Dies ist nach Hegel die trinitarische Beschreibung des göttlichen Geistes; und er fügt hinzu: „Gott wird nur so als Geist erkannt, indem er als der Dreieinige gewußt wird" (ebd. 722). Diese trinitarische Struktur des göttlichen Geistes sucht Hegel noch zu verdeutlichen:

„Er ist das Eine, sich selbst gleiche Unendliche, die reine Identität, welche zweitens sich von sich trennt, als das Andre ihrer selbst, als das Fürsich- und Insichsein gegen das Allgemeine" (a. a. O. 734).

Diese Trennung sieht Hegel aufgehoben durch die absolute Einheit des „Andren" mit dem Allgemeinen (sich geschichtlich vollziehend als Wiedervereinigung des „Andren" mit dem Einen):

„Denn der Geist stellt sich als sein Andres sich gegenüber und ist aus diesem Unterschiede Rückkehr in sich selbst. Das Andre in der reinen Idee aufgefaßt ist der Sohn Gottes" (ebd.).

Am deutlichsten läßt sich die diesbezügliche Nähe Rahners zu Hegel fassen in seiner Onto-Theologie des SYMBOLS. Jedes Seiende – in vollendeter Form als Geistiges – vermittelt sich zu sich selbst durch „Setzen des inneren ‚Anderen' ... und findet darin wissend und liebend sich selber" (STh IV, 285).

Daraus folge jener „mit dem göttlichen Selbsterkennen notwendig gegebene Vorgang":

„Der Vater ist er selbst, *indem* er das ihm wesensgleiche Abbild als den von sich anderen sich gegenüberstellt und so sich selbst hat" (a. a. O. 292).

Damit kommen wir wieder auf Hegel zurück, der hier freilich eine Verschärfung oder Zuspitzung in den Gedankengang einbringt. Christus als historische Gestalt, der *Mensch* Christus ist für Hegel noch nicht einfach *das andere* Gottes selbst. Die Selbstentäußerung, oder besser, Selbstentfremdung des göttlichen Geistes ins Endliche hinein birgt vielmehr als ihr radikalstes Moment die Diesheit in sich: der Mensch als *dieser*, als dieses „einzelne Selbstbewußtsein" in seiner Kontingenz (scholastisch gesprochen) ist für Hegel „das andere gegen die Idee überhaupt und damit in absoluter Endlichkeit" (a. a. O. 70), und ist damit bestimmt auch in seiner Partikularität. Später, in der Beschreibung der trinitarischen Struktur des Geistes, klärt Hegel seine Konzeption insoweit, als er Welt und Mensch lediglich als „Momente" an jenem „Andren" ansieht, das Gott sich gegenüberstellt, um sich selbst zu haben. Denn wenn „*das* Andere" – „in der reinen Idee aufgefaßt" – der Sohn Gottes ist, so ist jedoch „*dies* Andre in seiner *Besonderung* (...) die Welt, die Natur und der endliche Geist: der endliche Geist ist somit selbst als ein Moment Gottes gesetzt" (a. a. O. 734). Ist jedoch in diesen „Momenten" oder „Partikularitäten" die höchste oder äußerste Trennung des göttlichen Geistes von sich selbst gesetzt, so erscheint dennoch dieses Unglück (der Sündenfall) „als ein notwendiges gewußt", durch das sich Gott zur Einheit mit sich selbst vermittelt (vgl. ebd.).

Erscheinen so bei Hegel Natur, Welt und Mensch als notwendige Momente der Selbstdarstellung Gottes (freilich in Form der Selbstentäußerung ins Partikuläre), so

erscheinen sie zugleich als das „Material", an dem er sich zu sich selbst vermittelt; diese Selbstvermittlung ist bei Hegel die Welt-Geschichte Gottes. Daher bringt Hegel die Weltgeschichte auf die Formel, „daß sie die Darstellung des Geistes sei, wie er zum *Wissen dessen* zu kommen sich erarbeitet, was er *an sich* ist" (ebd. 39).

Hegel resümiert seine trinitarisch gefaßte Christologie wie folgt:

Der wahre Geist des Menschen und seine Bestimmung wurde im Tode Christi offenbar:

„denn in ihm ist der Begriff der ewigen Wahrheit erkannt, daß das Wesen des Menschen der Geist ist, und daß er nur, indem er sich seiner Endlichkeit entäußert und sich dem reinen Selbstbewußtsein hingibt, die Wahrheit erreicht. Christus, der Mensch als Mensch, in dem die Einheit Gottes und des Menschen erschienen ist, hat an seinem Tode, seiner Geschichte überhaupt, selbst die ewige Geschichte des Geistes gezeigt – eine Geschichte, die jeder Mensch an ihm selbst zu vollbringen hat, um als Geist zu sein oder um Kind Gottes, Bürger seines Reiches zu werden" (a. a. O. 741).

In dieser Rückkehr des Geistes zu sich selbst – durch seine Welt-Geschichte hindurch – schließt sich die dreieinige Wesensbewegung Gottes. Die Trinität ist für Hegel das Prinzip der Weltgeschichte, ihr Woher und Wohin (vgl. a. a. O. 722).

Damit kommen wir wieder auf Rahner zurück. Den Anlaß für eine Inspiration von Hegel her bietet sich Rahner mit der durch Christus gegebenen Notwendigkeit, einen ‚werdenden' Gott zu denken. Für alle pantheistische Philosophie, für die Gott ohne weiteres geschichtlich west, kein Problem – wohl aber für eine christliche Philosophie, die Gott als ‚actus purus' in absoluter Seinsfülle und Unveränderlichkeit bekennen müsse (vgl. STh IV, 145). Doch komme man nicht umhin, im Glauben zu bejahen, daß im Gottmenschen der göttliche Logos selbst Mensch *wurde* und eine eigene menschliche Werdegeschichte gehabt hat; jeder Versuch, die Veränderung hier allein auf die kreatürliche Seite zu verlagern, laufe auf eine im Grunde häretische Verkürzung des Christusgeheimnisses hinaus: der ewige, unveränderliche Logos hätte dann jenes Menschenleben nur gleichsam übergeworfen, um durch seine Worte und Taten zu signalisieren und zu gestikulieren, ohne es wirklich und eigentlich zu erleiden. Gerade eine solche doketistische Vorstellung mache aus dem Menschwerdungsgeheimnis ein für den heutigen Menschen unglaubwürdiges Mythologem (vgl. a. a. O. 145–152).

Wieder stoßen wir auf das hermeneutische Anliegen Rahners, das sich hier in einer spezifischen Form darbietet: die Einbeziehung Hegelscher Ansätze in Christologie und Trinitätslehre zur Abwehr von Mythologieverdacht!

Im Grunde geht es also um den *Menschen* und um sein letztes Geheimnis, das in Christus nahegekommen ist. Der in Christus nahegekommene Gott ist Maß und Richtbild des Geheimnisses des Menschen, ist die erschienene „Urkonzeption" der Anthropologie und Schöpfungslehre (STh I, 184 Anm.). Soll also des Menschen letztes Geheimnis Realität und nicht bloßer Schein bleiben, soll der Mensch seines letzten Geheimnischarakters nicht heimlich

beraubt und dafür zu einer durchschaubaren Platitüde heraberklärt werden, die von den Aussagen des Glaubens zutiefst nicht berührt noch betroffen wäre, so ist bei Christus anzusetzen und von dem an ihn glaubenden Menschen aus der ‚Begriff' Gottes selbst zu ändern bzw. zu erweitern. Das Geheimnis der Inkarnation bezieht sich also nicht etwa auf ein Scheinproblem in der Weise, daß gefragt werden müßte, wie denn der Mensch den ‚unveränderlichen' Gott ‚beherbergen' könne; vielmehr zwingt es – wird es ernst genommen – dazu, das Geheimnis zuallererst als „in Gott" selbst verborgen anzunehmen:

„eben darin, daß er obzwar ‚in sich' unveränderlich, ‚am andern' etwas werden kann" (STh IV, 147 Anm.).

Der Satz von der Unveränderlichkeit Gottes kann daher nur insoweit als christliche Wahrheit gelten, als er dialektisch verstanden, d. h. als die Inkarnation sofort hinzugedacht wird als Hinweis darauf, daß Gott wirklich *werden kann* (als freie Möglichkeit innerhalb seiner unendlichen Vollkommenheit), nicht muß (aus Bedürftigkeit: ebd.; vgl. STh I, 202 Anm. 2).

Genau von hier geht eine Aussage über den letzten Geheimnischarakter des Menschen hervor: der Mensch ist derjenige, „an" dem Gott *werden* kann, als an „dem anderen" von sich werden kann (ebd.); sein Sein ist ein „Materialsein für eine mögliche Geschichte Gottes" (STh IV, 148–149). Das ist aber zunächst durchaus ein Gedanke, der sich von Hegel inspiriert weiß: als „Geist in Welt" ist der Mensch „in dem Begriffe Gottes enthalten" (Hegel, a. a. O. 374), insofern Gott ihn als dieses besondere „Andre" seiner selbst sich gegenüberstellt.

In entsprechender Weise stellt der Mensch für Rahner „die Chiffre Gottes" (STh IV, 150) dar, nämlich als „die abgeleitete, eingeschränkte, sekundäre Möglichkeit", „das bloß andere an sich" zu sein, ohne daß Gott schon das andere selber wird (STh IV, 148). Von daher definiert Rahner ja das tiefste Geheimnis des Menschen als „das in die Leere des gottlosen Nichts liebend hinausgesagte" Wort (a. a. O. 150), als jenes Werden, das *dann* die Genesis Gottes selbst ist, *wenn* es die Kenosis Gottes selbst ist (a. a. O. 148). Denn Gott ist die Liebe, d. h. „der erfüllende Wille zum Leeren", die unendliche Freiheit des Sichselbstverschwendens, und eben darin besteht sein „Selbstgeschichtlich-werden-Können" (ebd.; Hervorh. von mir). Die Veränderlichkeit Gottes ist also die seiner freien Liebe und liebenden Freiheit, und der Mensch ist jener, den Gott in seiner Freiheit sich voraussetzt, um aus sich, aus seiner Fülle, frei herausgehen zu können.

Das wirft auch ein neues Licht auf die gesamte Schöpfung. Schon die Schöpfung der Welt erscheint dann als eine ‚Veränderung' Gottes im Sinne

des liebenden ‚Schöpfens' aus seiner Fülle und Liebe. In einer äußerst zugespitzten Formulierung meint Rahner, daß Gott sich selbst „an der Welt als dem andern von ihm und aus ihm sich ändert" (obwohl er – dialektisch und paradox – sich dabei nicht in sich selbst ändert – beides ist wahr, wenn das Werdenkönnen aus der Fülle der Selbstmächtigkeit Gottes kommt). Zugleich betont Rahner, daß es sich in der Schöpfung um die „Selbstentfremdung" Gottes handelt; um die „Selbstentfremdung des radikal bei sich bleibenden und *darum* unveränderten Gottes" (STh I, 196 Anm. 1; Hervorh. von mir). Rahner umschreibt diese Selbstentfremdung als das „Urverhältnis Gottes zum andern von sich", betont aber dafür zugleich, daß die Schöpfung der Welt selbst nur als ein „defizienter Modus" von jener „einmalig radikalsten Realisation dieses Urverhältnisses Gottes zum andern von sich" gedacht werden könne, die in der „hypostatischen Union" zum Vorschein komme. Der Gottmensch ist also das in radikalstem Sinne „Andere", das Gott in reiner Identität mit sich selbst sich gegenübersetzt.

Noch ein Stück weiter in dieser Richtung führen Rahners „Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff" (STh IX, 302–322). Zeit ist für Rahner dort vor allem ein „heilsgeschichtlicher" Begriff und bezeichnet „die Geschichte der Freiheit im Dialog mit dem sich selbst mitteilenden Gott der Gnade" (ebd. 317). Von daher – d. h. zunächst von einem onto-logischen Begriff der Person aus – wird die materielle (physikalisch meßbare) Zeit zunächst nur negativ bestimmt als jene Qualität, der es *nicht* möglich ist, ihren Verlaufprozeß in eine Endgültigkeit hinein aufzuheben (vgl. a. a. O. 318). Zeit aber ist grundsätzlich und „letztlich konstituiert (. . .) durch die Selbstmitteilung Gottes an das andere von ihm" (a. a. O. 322). Weiter heißt es:

„Assumendo tempus creat tempus, könnte man – ein Wort Augustins variierend – sagen. Er macht so seine eigene *Ewigkeit* zum wahren *Inhalt* der Zeit, er schafft seine *eigene* Zeit, um ihr seine Ewigkeit als radikale *Gültigkeit* seiner freien *Liebe* mitzuteilen. Zeitliches Werden ist nicht nur die Signatur des von Gott Verschiedenen, sondern das, was . . . die Signatur Gottes werden kann und geworden ist . . .

Denn wenn Gott selbst die Differenz setzt, setzt er das Gesetzte von sich ab, nicht aber sich vom Gesetzten" (a. a. O. 321; Hervorh. von mir). Dadurch ist der Kairos als Heilszeit, d. h. als vollendete Zeit möglich: physikalische Zeit als „Bedingung der Möglichkeit dafür", daß Gottes Liebe „sich als freie Liebe zeigen kann, indem sie einen Zeitraum setzt, innerhalb dessen sie ‚hier und jetzt' sich ereignet" (a. a. O. 322). Eben darin leuchtet auch der ‚zeitliche' Aspekt des Mensch-Geheimnisses auf: in der frei geschenkten, Endgültigkeit wollenden Liebe, „die keinen anderen Grund hinter sich und keine leere Möglichkeit vor sich hat", *darin* „erfährt der Mensch doch seine ‚Ewigkeit', die nicht einfach Weiterdauern einer Substanz ins Unbestimmte ist, und *diese* ist der Ausgangspunkt für ein Verständnis der Ewigkeit Gottes per modum negationis et eminentiae" (a. a. O. 321).

Der Stil dieser Gedankengänge weckt in Rahner selbst den Verdacht, er treibe hier „hegelsche statt scholastische Metaphysik" (STh I, 196 Anm. 2). Er führt diese Bevorzugung Hegels – bis in die verbalen Anklänge hinein –

auf die Tatsache zurück, daß vor der Aufgabe, Werden und Veränderung Gottes zu denken, „die traditionelle Theologie und Philosophie zu blinzeln und zu stottern anfängt" (STh IV, 146). Doch wäre die Annahme verfehlt, Rahners Anthropologie und Christologie gleite im Grunde in Hegels Metaphysik des absoluten Geistes in der Weltgeschichte ab.

Zunächst hält Rahner bei aller Rede von „Selbstentfremdung" an der gleichzeitigen Unveränderlichkeit Gottes kraft seines Beisichseins dialektisch fest. Bei Rahner ist Gottes Beisichsein Ausgangspunkt, nicht erst Ergebnis eines Prozesses geschichtlichen Zu-sich-Kommens. Die Eintragung eines ‚hinnehmenden' Charakters in die Selbsterkenntnis Gottes, wie bei Hegel, leugnet Rahner ausdrücklich: der Vater sagt sich aus, *weil* er sich erkennt, nicht *um* sich zu erkennen (MySal II, 387 Anm. 29; noch offengelassen in STh IV, 292). So erscheint bei Rahner Gottes Selbstentfremdung als eine freie, selbstmächtige, aus der Fülle des Beisichseins kommende Äußerung (Schöpfung). So deutet Rahner auch das „Andre" Hegels, soweit es endlich ist, nicht einfach als „Moment" Gottes, sondern als „das Leere", das „Nicht-Göttliche", das mit Gott und seiner Fülle erst begnadet werden kann. Hegel selbst vermindert ja das Gewicht des „Andren", der Menschwerdung Gottes, in einem für das Christentum unerträglichen Maß, wenn er darin nur einen „unfreien" und „ungeistigen" Zustand, ein vorübergehendes Moment sieht, das der göttliche Geist negieren müsse, um mit sich zur Einheit zu kommen. Die wahre Bedeutung der Menschwerdung Gottes – die Rettung (nicht: Negation) des menschlichen Daseins: die *Mensch*werdung Gottes (statt Geist- bzw. Gottwerdung des Menschen) – hat Hegel offenbar nie begriffen. Man vergleiche dagegen die allenthalben wiederholte Betonung Rahners, daß der Mensch – wie die Kreatur überhaupt – durch Gottes Selbstentäußerung und im Maße derselben je mehr zu *sich selbst komme* (was das genaue Gegenteil ist von einem ‚Aufgehobenwerden' in Gottes Identität mit sich selbst!). Hegels Auffassung der Offenbarung als bloßer „Vorstufe der Philosophie", als dem „Wissen des absoluten Geistes, das im Menschen zum Durchbruch kommt, auf der Stufe der Vorstellung, ein Wissen, das sich notwendig wandelt in das absolute Wissen, in dem der endliche Geist sich seiner Einheit mit dem unendlichen Geist in der Form des Begriffes bewußt wird" (HW^2 92 = HW^1 90), wird ja von Rahner ausdrücklich abgelehnt! Nichts erscheint Hegel so selbstverständlich klar und faßbar, als demnach im Grunde so geheimnislos, wie „der Begriff des Geistes" (a. a. O. 31–39). Für Rahner hingegen ist die Rückkehr des Geistes zu sich selbst gleichbedeutend mit dem Bezug zum unauflöslichen, unumgreifbaren, absoluten Geheimnis, das letztlich bei-sich, nicht beim-andern ist. Hegel dagegen muß, um den Geist Gottes in der Geschichte zu denken, den Begriff des endlichen Geistes des Menschen zugrunde legen, für den die Geschichtlichkeit von vornherein konstitutiv nach Art eines ‚Existenzials' ist: Trennung von ‚innen' und ‚außen', Gesetz und Verwirklichung, Möglichkeit (Vermögen) und Existenz, Notwendigkeit und Fortschritt, Wille und Tätigkeit (a. a. O. 31–47 u. a.):

„Der Geist ist nur als sein Resultat" (a. a. O. 35).

Gerade weil Hegel Gottes Geist mit des Menschen Geist im Grunde zusammenfallen läßt, ist auch der „Sohn Gottes" für ihn praktisch ein Titel für das Kollektivsubjekt ‚Menschheit' in der Weltgeschichte. Umgekehrt, gerade weil bei Rahner der Bezug zum unaufhebbaren Geheimnis für den endlichen Geist konstitutiv ist, und

weil Rahner jede spekulative Verendlichung Gottes fernliegt, gerade deswegen ist für ihn Gott der unveränderliche Gott, der sich dem Menschen erschließt und *sich* an ihm ändert, und ist andererseits der Logos, die Selbstaussage Gottes, ein wahres und unverfügbares Geheimnis[14].

Schließlich mißtraut besonders der spätere Rahner einer Trinitätsspekulation, die in irgendeiner Form Konstruktion aus einer *abstrakten* Betrachtung des menschlichen Geistes ist, und optiert zugunsten einer transzendentalen Erhellung der konkreten, durch die transzendentale Selbsthingabe Gottes letzt-fundierten, heilsgeschichtlichen Selbsterfahrung des Menschen (vgl. MySal II, 396 ff.).

So läßt sich abschließend feststellen, daß Rahners denkende Berührung mit Hegel – wie in der philosophischen, so auch in der theologischen Anthropologie – im ganzen trotz so mancher, durch die Ausdrucksweise suggerierten ‚parenté d'âme' doch verhältnismäßig kritisch und vorbehaltlich ausgefallen ist.

Der Einwand Pannenbergs:

W. Pannenberg (a. a. O. 328–330) meint, die Verwendung von Hegels „Dialektik der Selbstunterscheidung", wenigstens in Rahners Christologie und Trinitätslehre, insoweit tadeln zu müssen, als der „Unterschied zwischen Gott und Schöpfung durch den Geistbegriff eingeebnet" werde und innerhalb des hegelschen Kategoriensystems die Selbstentäußerung Gottes „keine Gefährdung der Selbigkeit Gottes" und so „auch nicht die Radikalität wirklicher Selbstaufgabe" erreiche. Die hegelsche Dialektik der Selbstunterscheidung bilde wohl ein wichtiges Hilfsmittel zum Verständnis der Frage, wie Gott im andern mit *sich* selbst eins sein könne. Aber „indem Rahner von Gottes ‚Im-andern-bei-sich-selber-Sein' unmittelbar zur Einheit Gottes mit dem ‚andern' in Gestalt des Menschen im Akt der Inkarnation" übergehe, zeige er noch nicht, wie Gott mit dem andern als dem von ihm *Verschiedenen* eins sein könne:

„Anderseits steht der Gedanke der Offenheit des Menschen auf Gott hin bisher merkwürdig unverbunden, wenn auch konvergent, daneben."

Diese Vorbehalte Pannenbergs scheinen mir einem Mißverständnis zu entspringen. Gerade der fundamentale „Gedanke der Offenheit des Menschen auf Gott hin" (vgl. „Hörer des Wortes", dessen Ansatz durch den Ansatz B. Weltes ergänzt und fortgeführt wird) begründet für Rahner die Möglichkeit der Verwendung von begrifflichem Instrumentar, von Intuitionen aus Hegels Geistmetaphysik, und zwar gerade aus dem Bemühen heraus, „das andere" zum Absoluten denken zu können. Wie Gott mit dem „anderen" als dem von ihm Verschiedenen eins werden und sein kann – und zwar kraft der wesenhaften Offenheit des menschlichen Geistes auf seinen absoluten Ur-

[14] Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Bei Hegel gleicht auch der biblische „Geist" (Pneuma) stets allzu sehr dem menschlichen Geist. Hegel bedenkt nicht, daß die Offenbarung ohne den Geist Gottes auf menschliches Niveau depotenziert und unter das apriorische Gesetz des menschlichen Geistes gebracht wird.

grund hin –, müßten die vorausgegangenen Interpretationen zur Genüge erhellt haben.

Auch aus der bereits erwähnten, klaren und tiefschürfenden Untersuchung von Ph. Kaiser, Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik, geht deutlich hervor, daß der richtig verstandene Rahner gerade das leistet, was Pannenberg an ihm vermißt.

Zusätzlich wäre zu fragen, ob Pannenberg nicht die göttliche „Radikalität wirklicher Selbstaufgabe" doch zu anthropomorph, von der doch zunächst endlich-kreatürlichen Eigenart *‚ekstatischer'* Liebe her denkt und zu klären versucht . . .

§ 3. Der Mensch Jesus als „Symbol" des Logos

Hegels Dialektik der Selbstunterscheidung des Geistes steht auch hinter Rahners *Theologie des Symbols.* Nach ihr ist jedes Seiende „von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig ausdrückt, um sein eigenes Wesen zu finden" (STh IV, 278).

Das Symbol ist daher nicht bloß ein willkürliches konventionelles Zeichen, sondern ein Real-symbol, d. h. der wesentliche „Selbstvollzug eines Seienden im anderen" (a. a. O. 290).

Diese abstrakten Sätze zu einer Ontologie des Symbols sind nach Rahners eigenen Worten mit dem Hintergedanken an die Trinität verfaßt worden (vgl. ebd. 291, auch 284). Nach diesen Sätzen gilt zunächst für das geistige Seiende:

„das Seiende ist (in dem Maße es Sein hat und vollzieht) zunächst einmal *sich selbst* ‚symbolisch' . . . Es gibt sich in das andere von sich weg und findet darin wissend und liebend sich selber" (a. a. O. 285).

Diese Einsicht nun läßt sich auf die Trinität anwenden, die für Rahner der schlechthin höchste ‚Fall' von Symboltheologie überhaupt ist. Die ‚Zeugung' des Sohnes als Abbild und Selbst-Aussage des Vaters

„ist ein mit dem göttlichen Selbsterkennen notwendig gegebener Vorgang, ohne den der absolute Akt des erkennenden göttlichen Selbstbesitzes nicht sein kann" (a. a. O. 292).

So gesehen, ist der Logos das reale ‚Symbol' des Vaters, insofern er das wesentliche Abbild des Vaters ist, das dieser sich selbst gegenüberstellt, um sich darin selbst zu haben (vgl. ebd.). Bei alldem ist zu beachten – daran soll hier noch einmal erinnert werden –, daß Rahner hier bewußt die Trinität zu dem schon durch Offenbarung gegebenen Ausgangspunkt seiner Überle-

gungen nimmt (vgl. a. a. O. 245 f., Anm. 9), die sodann die auf seiten des Menschen vorhandenen Möglichkeitsbedingungen klären sollen. Aus dem Genannten aber resultiert eine für Rahners ganze Anthropologie und Theologie bedeutsame Grundeinsicht:

„Weil Gott sich innergöttlich ‚ausdrücken' ‚*muß*', kann er sich auch nach außen aussagen; die geschöpflich-endliche Aussage nach außen ist eine (freie, weil einen endlichen Gegenstand habende) Fortsetzung der innergöttlichen Setzung von ‚Bild und Gleichnis' und geschieht . . . ‚durch' den Logos (ebd. 293).

Daß Gott sich innergöttlich ausdrücken ‚müsse', setzt Rahner selbst in Anführungszeichen; daß Gott überhaupt ‚muß', behauptet Rahner kraft analogisierender Anwendung seiner Geistmetaphysik auf Gott. Vielleicht wäre es angemessener, sich mit der reinen Feststellung des aus der Offenbarung bekannten Faktums zu begnügen.

Jedenfalls erhält hiermit die Inkarnation einen realen Symbolcharakter zugesprochen:

„Der Logos als Sohn des Vaters *in* seiner *Menschheit*" ist „das offenbarende, weil das Geoffenbarte selbst gegenwärtig setzende Symbol", „in dem der Vater sich in diesem Sohn selbst der Welt sagt" (a. a. O. 296; vgl. auch 148ff.).

Wenn man begriffen hat, was Rahner *theologisch* sich auszudrücken bemühte, als er mangels anderer Kategorien auf hegelianische Denkmittel für die Christologie zurückgriff, so versteht man nicht mehr recht, weshalb H. U. von Balthasar ausgerechnet auf der Herz-Jesu-Theologie insistieren zu müssen glaubt, um auf Rahners vermeintliche Unterbewertung der inkarnatorischen Präsenz Gottes (zugunsten einer rein ‚transzendentalen') aufmerksam machen zu können (vgl. zu v. Balthasars Kritik Cordula, 90 ff.). Indessen liegt Rahner nichts ferner als dies. Vielmehr versucht er mit Hilfe der Dialektik der Selbstunterscheidung Gottes die Kenose, die Menschwerdung Gottes als Gottes eigene – freie – Werdegeschichte zu denken und verständlich zu machen. Nach Rahner ist also Jesus Christus, ist sein Leben, Kreuz und Tod nichts anderes als die geschichtliche Selbstaussage Gottes, durch die man *in* Gott hineinblicken kann, insofern er darin sein Innerstes ent*äußert* hat.

In der von Balthasar genannten Stelle polemisiert Rahner offensichtlich nur gegen eine allzu primitive Satisfaktionstheorie. – Als Beleg für diese kritischen Ausführungen eignen sich recht gut Texte, wie sie z. B. H. Küng zusammengestellt hat – in seinem schon genannten Werk Menschwerdung Gottes, 648–652.

Fassen wir das vorläufige Ergebnis zusammen:

Gott teilt sich – in und durch seine trinitarische Selbstoffenbarung – dem Menschen mit als der ewig ursprunglose Ursprung („Vater") von allem, der seine eigene Gegenwart hat und [notwendig] ausspricht im Logos („Sohn"), welcher von vornherein als Wort einer möglichen freien Selbstaussage an die Welt existiert (vgl. MySal II, 358). Als tatsächlich geschehene Selbstaussage Gottes in die Welt hinein ist der sich mitteilende Vater im Sohn geschichtlich radikal *da* und zugleich radikal angenommen (a. a. O. 358).

Von daher kann, nach Rahner, sich der Mensch verstehen als das abgekürzte, nichtgöttliche Wort Gottes (vgl. STh IV, 150), das heißt als jener, der da ist, weil Gott in ihm frei bei sich sein kann und will (weil Gott also – *werden kann* im Menschen), sich finden will (in der Existenz des Gottmenschen) und so sich offenbart. Wenn darum Gott im menschgewordenen Sohn als der erscheint, der er „in freier Gnade der Welt gegenüber sein wollte" (ebd. 294), so ist auch der Geist ‚da' als der mitgeteilte Gott, insofern der Vater „sich wahrhaft selbst in und als Liebe und Vergebung mitteilt, zugleich diese Selbstmitteilung in uns bewirkt und durch sich selbst trägt" (MySal II, 360).

Stets läßt Rahner sich hierbei von dem Grundsatz leiten, daß „in keinem Augenblick" aus dem Begriff der Selbstmitteilung Gottes – auch so wie Er in sich, als trinitarischer, ist (und eben so teilt er sich mit) – der Adressat, der Mensch, ausgeklammert werden kann. Ohne den Menschen kann diesem Menschen die Selbst-Offenbarung Gottes nicht verständlich gemacht werden.

§ 4. Anthropologische „Grundaspekte" der Selbstmitteilung Gottes

Die nun folgenden Darlegungen bedeuten eine weitere Konkretisierung dessen, was wir einleitend als „Reflex" der trinitarischen Selbstmitteilung Gottes in des Menschen Transzendentalität umschrieben haben. Die faktische Schöpfung – so betont Rahner deshalb – muß oder darf aufgefaßt werden „als Moment (d. h. als Bedingung der Möglichkeit in der Konstitution eines Adressaten) an der Selbstmitteilung Gottes" (MySal II, 375).

Darum gibt es „entsprechend dem Wesen des Adressaten" (a. a. O. 376) Strukturmomente oder „Grundaspekte" (wie Rahner sie nennt) der *Selbst*mitteilung Gottes, deren innere Einheit dargetan werden kann. Zunächst unterscheidet Rahner folgende Aspekte der Selbstmitteilung Gottes:

Herkunft: das ist der Wille Gottes, sich selber mitzuteilen, der sich die geschichtliche Welt als Adressaten dafür konstituiert.

Angebot: der Wille Gottes als Grundplan, nach dem die konkrete geschichtliche Welt entworfen ist.

Geschichte: der Adressat ist der geschichtliche Mensch in seiner Freiheit. Daraus folgt, daß das Angebot Gottes erst dann wirklich da ist, wenn es geschichtliche Gegenwart besitzt, d. h. in Freiheit angenommen und unwiderruflich gemacht ist.

Wahrheit: nicht gemeint als richtiges Erfassen eines Sachverhalts, sondern ursprünglicher, als Erfassen und Annahme des eigenen personalen Wesens, als wahrhaftige Darstellung seiner selbst.

Das rational-objektive Wahrheitsmoment ist in diesem Begriff von Wahrheit nicht aus-, sondern eingeschlossen; ist es zumal auch in der göttlichen Selbstoffenbarung, auf die Rahner reflektiert:

„Göttliche Selbstmitteilung ist als Vorkommenlassen des Wesens Gottes für uns Wahrheit, und dieses Vorkommenlassen geschieht als treues Angebot, setzt so Anfang und macht sich selber endgültig fest in der Konkretheit der Geschichte" (MySal II, 380).

Den genannten Aspekten entspricht eine weitere, gleichfalls einheitliche Reihe von vier Gegenmomenten, die mit den erstgenannten in einem je wechselseitigen Bedingungsverhältnis stehen: *Zukunft – Transzendenz – Annahme – Liebe.*

Zukunft und Transzendenz sind in ihrer Einheit leicht zu fassen: Zukunft meint Gott,

„insofern er, mitgeteilt und angenommen, als die Vollendung des Menschen sich dem Menschen zuschickt, und *darum* Transzendenz eröffnen muß oder diese sogar als ihr eigenes Moment in sich enthält" (MySal II, 380)[15].

Dazu gibt Rahner eine weitere Erklärung wie folgt:

„Wo Gott selbst als Zukunft sich gibt, entsteht Transzendenz, wobei diese in einem sowohl die Transzendenz als Offenheit für eine *mögliche* absolute Zukunft (falls diese sich geben will) meint (‚natürliche' Geisttranszendentalität) als auch jene (gnadenhaft konstituierte) Transzendenz als Möglichkeit der Annahme einer faktisch sich anbietenden absoluten Zukunft" (a. a. O. 380 f.)[16].

Insofern Gott seine Selbstmitteilung absolut will, muß sein Selbstangebot auch die Selbstannahme ‚bewirken', muß den menschlichen Akt freier Annahme setzen. Gott wirkt seine Annahme im Menschen, indem er die Freiheit vor *seine* schöpferisch-gründende Macht, damit jedoch zugleich zu sich selber bringt. *Liebe* aber geschieht hierhin als „Eröffnung dieser Geschichte in Transzendenz auf die absolute Zukunft hin" durch die „frei angebotene und frei angenommene Selbstmitteilung der ‚Person'" (MySal II, 381).

D. Wiederkehr (a. a. O. 619) vermißt in Rahners Christologie die Heraushebung der „Analogie zwischen der Selbsttranszendenz der menschlichen Person auf Gott und der Selbsttranszendenz des ewigen Sohnes auf den Vater hin", welch letztere innertrinitarischer Art sei, eine Analogie, welche die Einheit der beiden Naturen in Jesus Christus „viel dichter und geeinter zu denken" erlaube.

Ich möchte die Frage, wieweit dieser interessante Einwand – dessen Anliegen ich für richtig halte – auf Rahner zutrifft, offenlassen, weil der Versuch einer Antwort

[15] Vgl. dazu auch etwa den kleinen Beitrag „Fragmente aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft", STh VIII, 555–560!

[16] Vgl. STh VI, 77–78!

uns zu sehr in Spezialstudien hineinzwingen würde. Die Antwort müßte m. E. dreierlei klären:

1) Ob nicht diese „Selbsttranszendenz des ewigen Sohnes auf den Vater hin" bei Rahner genau dem entspricht, was er unter (mitgeteiltem) Hl. Geist versteht;
2) in welchem existentialontologisch ausdrückbaren Verhältnis Gottes Selbstmitteilung im Sohn und im Hl. Geist in Rahners Denken zueinander stehen;
3) in welchem Verhältnis bei D. Wiederkehr diese ewige Selbsttranszendenz des Sohne zu eben diesem Hl. Geist steht – worüber W.s Beitrag mindestens auf den ersten Blick keine eindeutige Auskunft gibt.

Somit vereinfacht sich jedenfalls die Struktur der göttlichen Selbstmitteilung: „entsprechend dem Wesen des Menschen" unterscheidet Rahner nun nur noch zwei Grundmodalitäten: Wahrheit und Liebe (vgl. ebd.). Durch die göttliche Selbstmitteilung in Wahrheit und Liebe wird der Mensch als *Partner* Gottes – vorab im Gott-Menschen –, also durch Gott selbst, konstituiert.

So sehr nun die Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes sich vollzieht in Modalitäten gemäß der menschlichen Natur, so sehr bleibt diese in ihren Aspekten lediglich kreatürliches „Abbild" des innergöttlichen Geschehens, das sich in seiner Ganzheit und Einheit dem Menschen mitteilt und so seine Wirklichkeit in die seine hineinzieht. In diesem Sinne beschreibt Rahner die Gründung der ‚ökonomischen' Trinität in der ‚immanenten':

„In Gott an sich existiert die reale Differenz zwischen dem einen und selben Gott, insofern er in einem und notwendig der Ursprunglose, zu sich selbst sich Vermittelnde (Vater), der in Wahrheit für sich Ausgesagte (Sohn) und der in Liebe für sich selbst Empfangene und Angenommene (Geist), und *dadurch* derjenige ist, der in Freiheit sich ‚nach außen' selbstmitteilen kann" (MySal II, 384).

Man könnte versuchen, den erwähnten Einwand Wiederkehrs unter Zuhilfenahme dieses Textes sowie des obengenannten (a. a. O. 381) einer Klärung näherzuführen. –

Zum genauen Verständnis des von Rahner Gemeinten sei hier die Aufmerksamkeit noch auf die sogenannten „innergöttlichen Beziehungen" gelenkt. Rahner ist es ein besonderes Anliegen, den modernen Person-Begriff vom Verständnis der göttlichen ‚Personen' fernzuhalten. Daß sich uns der *eine* Gott in *drei* ‚Personen' mitteilt, bedeutet eben nicht, daß sich uns drei Personen mitteilen. Es gibt nicht drei geistige Aktzentren, sondern nur ein absolutes Beisichsein in Gott. Die Beziehungen (Selbstaussage, Liebe) begründen Unterschiede, nicht Gleichartigkeiten, die man zusammenzählen könnte. So gibt es „nicht eigentlich eine *gegenseitige* (zwei Akte voraussetzende) Liebe zwischen Vater und Sohn, sondern eine liebende, Unterschied begründende Selbstannahme des Vaters (und des Sohnes wegen der τάξις von Erkennen und Liebe)" (MySal II, 387).

Um zu einem klaren und präzisen Begriff für den zu erklärenden Begriff ‚Person' zu gelangen, bietet sich folgender Gedanke an: Wenn der eine Gott, sich selbst mitteilend, konkret für uns als er selbst gegeben ist in drei verschiedenen, aber relativ aufeinander bezogenen Gegebenheitsweisen, so muß – will man die Gegebenheitsweisen in Gott selbst nicht modalistisch zusammenfallen lassen – von Gott, wie er in sich selbst ist, ausgesagt werden: „Der eine Gott subsistiert in drei distinkten Subsistenzweisen" (a. a. O. 389).

Demnach wäre die einzelne ‚Person' in Gott – Gott, insofern er existiert und begegnet in der bestimmten, distinkten und relativen Subsistenzweise (vgl. a. a. O. 389 ff.).

Diese drei distinkten Subsistenzweisen sind natürlich eine nähere Kennzeichnung von Gottes wesenhafter Geistigkeit (und setzen damit – philosophisch gesehen – Gott bewiesen als reinen Geist voraus). Und dies ist nun, wie schon vorhin angedeutet, wieder bedeutsam für ein Verständnis der *Selbst*mitteilung des dreifach subsistenten Gottes, insofern er sich dem Menschen mitteilt. Um die zwei (und nur zwei) „Hervorgänge" oder „Aspekte" (Rahner) der göttlichen Selbstmitteilung verstehen zu können, muß es berechtigt sein, etwa von einer klassischen Metaphysik des Geistes auszugehen, welche zwei (und nur zwei) Grundvollzüge des Geistes kennt: Erkenntnis und Liebe. Eine gegenseitige Zuordnung von „Zeugung" zu Erkenntnis einerseits sowie „Hauchung des Geistes" zu Liebe andererseits muß sich deshalb als sinnvoll behaupten lassen (vgl. dazu a. a. O. 393 f.).

Freilich, diese positiven Einsichten für eine ‚psychologische Trinitätslehre' enthalten zugleich ein gutes Stück Problematik. Die endliche Konstitution und Zuordnung von Erkenntnis und Liebe im Menschen kann formal als endliche keine Erklärungsgründe bieten für ein Verstehen der notwendigen Relationalität und des gegenseitigen Bedingungsverhältnisses der transzendenten, bestimmten Subsistenzweisen in Gott. Ein endliches Modell kann eben nicht den sich selbst offenbarenden Gott erklären wollen mit Mitteln, die von dieser Selbstoffenbarung Gottes unabhängig (weil im voraus dazu gegeben) sind (vgl. a. a. O. 395).

Was Erkenntnis und Liebe im Menschen als „Bild" für die trinitarische Selbstmitteilung genauer bedeuten, muß also noch gezeigt werden. Auszugehen wäre dann eher von der *konkreten* Selbsterfahrung des Menschen, der in seinem Glaubenswissen Gott als jenen weiß, der sich ihm in den beiden distinkten Grundaspekten Wahrheit und Liebe gegeben hat. Die Warumfrage hinsichtlich der göttlichen „Prozessionen" würde dann zwar entfallen; eine neue, konkrete Trinitätspsychologie ginge aber bewußter aus von der heilsgeschichtlichen Erfahrung des Menschen, sie bezöge m. a. W. die „ökonomische" Dreifaltigkeit bewußter ein. Nicht mehr so sehr eine abstrakte Betrachtung des menschlichen Geistes und seiner Vollzüge, als vielmehr die *Strukturen des konkreten menschlichen Daseins* gäben das Verstehens-Modell ab für eine ‚psychologische' Trinitätslehre: Die Transzendenz auf Zukunft, die liebend eröffnet und angenommen wird; das Existieren in Geschichte, in der die treue Wahrheit als Wissen um sich selber da ist (vgl. dazu a. a. O. 396). Diese Überlegungen stehen im Hintergrund von Rahners spekulativer, trinitarischer Anthropologie, die wir im ersten Teil dieses § 4 dargestellt haben. –

§ 5. *Die Ontologie der Selbstmitteilung Gottes als „reductio in mysterium"*

Hier jedoch sollen noch einige Überlegungen darüber angestellt werden, wie nach Rahner die trinitarische Selbstmitteilung Gottes an den geschaffenen Menschengeist zu denken ist. Rahner verhandelt die Frage unter dem scholastischen Stichwort der Beziehung von ungeschaffener und geschaffener Gnade[17]. Da bereits die scholastische Theologie eine enge Verbindung zwischen der übernatürlichen Gabe der visio beatifica und der Gnade des Pilgerstandes (als deren inchoatio formalis) sieht, skizziert Rahner zuerst die Grundsätze einer Onto-logie der visio beatifica, die sich auch für eine Ontologie der Gnade im Zusammenhang mit unserer Frage als gültig erweisen. Wie vielfach auch sonst, geht Rahner von der thomistischen Erkenntnismetaphysik aus (vgl. dazu Teil II dieser Untersuchung).

Nach dieser vertritt in der unmittelbaren Schau Gottes durch den Menschen das Wesen Gottes selbst die species impressa im geschaffenen Geist. Erkenntnis ist hier bei Rahner wieder ursprünglich und primär zu verstehen als Bei-sich-Sein des Subjekts aufgrund seiner Seinshöhe (Immaterialität). So ist die species primär nicht etwa das Abbild eines Gegenstandes, sondern ein bestimmter Aus-druck des Bei-sich-Seins des Erkennenden. Dieser Aus-druck (als Bewußt-haben, besser: Bewußt-sein von etwas) kommt aber deswegen zustande, weil jenes Etwas die Seinshöhe des erkennenden Subjekts teilt, oder auch mitkonstituiert, und damit auch an der Bewußtheit dieses Subjekts teilnimmt und ihr so einen bestimmten Aus-druck zuteilt. Weil jedoch die species zugleich die Wirkung eines vom erkennenden Subjekt verschiedenen Gegenstandes ist, bedeutet Erkennen zugleich (und setzt voraus) die seinshafte Einung von erkanntem Objekt und erkennenden Subjekt: Das Objekt geht in die Seinswirklichkeit des Subjekts ein und wird darum in dessen Bewußt-

[17] Vgl.: Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, STh I 347–375!

sein erhoben (vgl. a.a.O. 355 f.). Man erkennt so, daß und warum für Rahner eine gnoseologische Frage, wie die der visio beatifica, eine ontologische Fragestellung impliziert (und umgekehrt). Im Zusammenhang mit der Gottesschau taucht freilich sogleich auch die entscheidende Schwierigkeit dieser Sicht auf. In der unmittelbaren Gottesschau kann Gott nicht durch ein geschaffenes Medium (eine kreatürliche species) vertreten werden, da dieses nicht Gott *selbst*, sondern Gott immer nur als Grund und Ursprung des Endlichen offenbaren kann.

Doch wie sollte dann eine „seinshafte Einung" zwischen erkanntem Gegenstand und erkennendem Subjekt gedacht werden, wenn der erkannte ‚Gegenstand' hier das Wesen Gottes selber ist?

Ein solches, radikal neues Verhältnis Gottes zum Menschen, wie es die visio beatifica darstellt, kann natürlich nicht unter die Kategorie der transeunteffizienten Kausalität gebracht werden (wie bei der species impressa), sondern noch am ehesten unter den Begriff einer *formalen Kausalität* – und damit nun freilich unter einen Begriff, der in diesem Kontext „ein streng übernatürliches Geheimnis umschreibt" (a.a.O. 357) – eben das Geheimnis des von Gott mit ihm selbst begnadeten Menschen!

Rahner beschreibt die Formalursächlichkeit als ein „In-den-Grund (forma)-*Hinein*nehmen", wofern jener Grund – die „forma" – als Subsistenzgrund einer endlichen Natur und Erkenntnis aufgefaßt wird. Gott in seiner trinitarischen Hypostase ist uns als Formalursache freilich aus dem geschöpflich-natürlichen Bereich unbekannt; hier erreichen wir Gott immer nur regressiv – und analog! – als *Wirk*ursache. Aber die Formalursächlichkeit Gottes ist ja tatsächlich im Glaubensbereich gegeben, wie im ‚Fall' der hypostatischen Union, und zwar – wie man Rahner weiter explizieren könnte – „unvermischt" und „ungetrennt": Gott teilt sich mit, wird eins mit dem Empfangenden, ohne dadurch sein Wesen zu verlieren. Gleichwohl setzt, um auf den überkategorialen Charakter der transzendent bleibenden Formalursächlichkeit Gottes hinzuweisen, Rahner, Thomas folgend, dem Begriff ein „quasi" voran. Insofern Gott in seinem Sein auch da, wo er sich selbst mitteilt, in seiner absoluten Transzendenz und Freiheit verbleibt, übt er dort, wo er sich selbst vom Menschen schauen läßt, eine *quasi*-formale Ursächlichkeit aus. Wie also ist die Einung Gottes mit dem Menschen unter dem Begriff einer quasi-formalen Kausalität, d. h. eines Quasi-in-den-Grund-Hineinnehmens zu denken?

Sie ist zu denken namentlich am Leitfaden der Implikationen des Begriffs einer Formalursache. Jede Formalursache impliziert eine sog. Materialursache als ihr Substrat. Im Falle der quasi-formalursächlichen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen könnte es zunächst so scheinen, als sei die materiale

Ursache im Grunde nichts anderes als der geschaffene und zu begnadende Geist selbst: Formaleffekt sei ja eben der begnadete Mensch selbst. Doch wenn man sich erinnert, daß nach der thomistischen Erkenntnismetaphysik schon das raum-zeitliche Erkenntnismittel der „species impressa" die seinshafte Einung von Erkenntnisgegenstand und Erkenntnissubjekt impliziert, so dürfte deutlich sein, daß *Gott* nicht nur sein Wesen (das die geschaffene species vertritt), sondern auch sein Sein mitteilen muß (was ohnehin als in der Selbstmitteilung Gottes eingeschlossen zu denken ist), vorausgesetzt, daß ein endliches Subjekt ihn zu schauen und zu erkennen fähig sein soll. Was aber die seinshafte Einung mit dem zu schauenden Gott betrifft, so muß die mit dem Menschen zu einende göttliche Wirklichkeit auf die Seite des Menschen, also der Endlichkeit, treten (*um* mit dem Menschen vereinbar zu sein), und zugleich streng übernatürlich, d. h. göttliche Wirklichkeit bleiben: das ist für Thomas die sog. „geschaffene Gnade", im Falle der visio das „lumen gloriae". Diese – von Thomas so genannte – „dispositio ultima" des geschaffenen Geistes steht natürlich dauernd unter dem sie bedingenden Einfluß der Formalursache und ist nur mit dieser zusammen gegeben. Insofern muß man sagen, daß Gott, indem er sich mitteilt, im Menschen seine eigene Wirklichkeit als Bedingung der Möglichkeit der visio selber grundlegt. Indem er auf den Menschen zukommt, ergreift er ihn und nimmt oder zieht ihn in den Grund hinein, der er selber ist[18]. Die Gründe, die es rechtfertigen, die im Hinblick auf die visio beatifica entwickelte Ontologie als Rahmen für eine Ontologie der Gnade überhaupt anzusehen – und sie damit als Lösung der Frage des Verhältnisses zwischen ungeschaffener und geschaffener Gnade zu übernehmen –, sind bereits angedeutet worden: Die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen als „Pilger" und „Sünder" ist nichts wesentlich anderes und von der Selbstmitteilung in der visio Verschiedenes. Zwischen beiden liegt nur eine Entwicklung bzw. Geschichte, vorangetrieben zunächst durch den immer „neuen eschatologischen Einbruch des immer noch in sich verborgenen Gottes" (STh I, 363).

Jedenfalls erscheinen die entwickelten Begriffe als ebenso brauchbar für die gedankliche Darstellung der *Einwohnung* Gottes im Menschen: der sog. „ungeschaffenen Gnade" als formaler Komponente der (unter dem Blickwinkel des Konzils von Trient) „Rechtfertigungsgnade".

Rahner macht hier nun auf eine wichtige Folgerung aufmerksam. Wenn die *Selbst*-mitteilung Gottes kein wirkursächlicher Vorgang ist (welcher der Trinität als solcher gemeinsam wäre – vgl. DS 3814), sondern ein quasi-formalursächliches Geschehen (das die geschaffene Gnade als Materialursache

[18] Vgl. zu dieser Interpretation die Ausführungen von Rahner selbst in STh I, 356–361!

mit sich führt), dann muß die bisherige vereinfachende Rede vom Wesen Gottes, das sich in einer Art species impressa dem menschlichen Geist mitteilt, noch weiter differenziert werden. Denn Gott hat uns ja sein Wesen als ein trinitarisches erschlossen. Es liegt darum nahe, anzunehmen, daß die quasiformale Ursächlichkeit in der Selbstmitteilung Gottes den drei göttlichen ‚Personen' je als solchen zukommt, daß m. a. W. jede der drei ‚Personen' aufgrund ihrer (wenn auch relativen) Eigentümlichkeit eine species impressa im menschlichen Geiste vertritt. Das würde bedeuten, daß jede dieser drei ‚Personen' in Gott dem Menschen – und zwar aufgrund einer Art von ontologischen Priorität vor der Gnoseologie – auch ihr, obschon relatives, Sein mitteilt und sich so mit ihm eint.

Selbstmitteilung gemäß der je eigentümlichen Hypostase darf dann nur nicht so verstanden werden, als begründe sie eine hypostatisch einende Beziehung (wie im Gottmenschen); als hypostatisch eigene (nicht: einigende) Beziehung zum Menschen kann sie auch bewirken, daß sie unmittelbar (d. h. nur durch sie selbst vermittelt) ‚Gegenstand' für eine eigens ihr zugewandte Erkenntnis und Liebe von seiten des Menschen werden kann[19].

§ 6. Das Geheimnis des Menschen ist der entäußerte dreifaltige Gott

Von diesem Punkt im Fortgang unserer Erörterungen aus empfiehlt es sich, eine Brücke zu den Untersuchungen zu schlagen, die nun folgen und unser Thema vollenden sollen. Die unmittelbar vorausgehenden Überlegungen haben das Thema der Einwohnung des dreifaltigen Gottes im Menschen etwas einseitig, d. h. fast ausschließlich mit scholastischen, formalontologischen und gnoseologischen Kategorien behandelt. Denn wenn jetzt auch gerade die Frage ansteht, wie man sich denn das trinitarische *Sein* und *Wesen* Gottes, insofern es dem Menschen mitgeteilt wird (und das insofern, wenn auch nicht adäquat, „geschaffene Gnade" heißt), des näheren zu denken habe, so erweist doch gerade hier die scholastische Begrifflichkeit ihren Dienst: sie stellt klar, daß man sich die dreifaltige Begnadung der Existenz des Menschen gar nicht anders vorstellen darf denn als unter dem unmittelbaren Einbruch des dreifaltigen Gottes selbst stehend (et vice versa). Der trinitarische Gott teilt sich mit, und eben darin und dadurch ereignet sich eine, nur im Blick auf dieses Mysterium faßbare, trinitarische Vertiefung der menschlichen Existenz. Denn was von der Trinität in sich gesagt werden kann, gilt konsequenterweise auch

[19] Vgl. dazu STh I, 369–375; STh IV, 117 ff.; MySal II, 330 ff.!

für uns, weil und insoweit sie sich uns mitteilt und uns dadurch auf sich hin ‚disponiert' (dispositio ultima im thomistischen Sinn).

Das bedeutet nicht weniger, als daß für eine derart vertiefte Erkenntnis der menschlichen Existenz adäquater Ausgangspunkt nicht mehr bloß eine abstrakt-innerweltliche Philosophie des endlichen Geistes sein kann, sondern – wie Rahner selber fordert[20] – die heilsgeschichtliche konkretisierte, geistige Selbsterfahrung des Menschen.

Dabei sei noch einmal als für Rahner grundlegend jene Feststellung erwähnt, die nur im Rahmen seiner trinitarischen Anthropologie ihren Platz haben kann: die menschliche Natur als solche ist schon möglicher Gegenstand, besser: Medium, Symbol einer frei sich ins Nichtgöttliche hinein entäußernden Selbstaussage Gottes im Logos (vgl. STh IV, 122 = MySal II, 335).

Wenn Gott aber sich uns mitteilt, so geschieht es in der dreifach relativen Weise, in der Gott selber subsistiert; dieselbe relative Weise muß demnach in der trinitarisch begnadeten Struktur der menschlichen Existenz anzutreffen sein. Diese ist dann also nicht bloß Analogie oder ‚Bild' Gottes (im geschöpflichen Sinn), sondern *ist Gott selbst* – Gott freilich *als frei* (d. h. ins Geschöpfliche hinein) ausgesagter und mitgeteilter. Und so geschieht Gottes Selbsthingabe „in der innergöttlichen Weise der zwei Mitteilungen des göttlichen Wesens vom Vater an den Sohn und Geist" (STh IV, 125 = MySal II, 337 f.).

Im Zusammenhang dieser dem Menschen geschenkten, trinitarischen Intimität Gottes gilt es nun zu verstehen, was das heißt: „Der eine Gott teilt sich mit als absolute Selbstaussage und als absolute Gabe der Liebe" (STh IV, 125 = MySal II, 338).

Nur dann aber ist dieser Satz vom Menschen verstanden, wenn er – so betont Rahner – daraus liest, „daß beide Geheimnisse, das unserer Gnade und das Gottes in sich selbst, ein und dasselbe abgründige Mysterium sind" (STh IV, 128 = MySal II, 340).

Diese Einheit und Selbigkeit des Geheimnisses Gottes und des Menschen wird durch das (quasi-)formalursächliche Geschehen der Selbstmitteilung Gottes hergestellt.

In diesem Sinne wird unsere Existenz selbst in das „abgründige Mysterium" des dreieinigen Gottes hineingezogen. Und weil es „*Selbst*mitteilung Gottes an uns" ist, gilt auch für uns oder von uns, was Rahner über den dreifachen Aspekt dieser Selbstmitteilung Gottes ausführt: Der sich selbst mitteilende Gott bleibt auch als von Menschen Empfangener „in seiner unverfügbaren, unumgreifbaren Ursprungslosigkeit" – bleibt also Geheimnis, und entsprechend spricht Rahner an anderer Stelle von der „absoluten Selbst-

[20] Vgl. MySal II, 396; noch klarer in STh IV, 95!

mitteilung des Geheimnisses" (STh IV, 84)[21]; Gott als sich erschließender *ist* als sich aussagende Wahrheit und als freie, geschichtliche Handlungsmacht ‚da' (ist also geschichtlich-freies ‚Dasein'); Gott ‚ist da' im Empfangenden als die vom Menschen angenommene Selbstmitteilung an diesen selbst, ‚ist da' zugleich als diesen Menschen ‚erhöhend' und mit ihm einend (STh IV, 126 = MySal II, 338 f.).

Wenn sich nun die Selbstmitteilung des Vaters im Sohn und Geist doppelt vermittelt, so dürfen diese Vermittlungen durch Wort (Wahrheit) und Geist (Liebe) nicht wie geschöpfliche Vermittlungen nach Art innerweltlicher Potenzen vorgestellt werden. Diese im Grunde arianische Konzeption – eine im Zeitalter der tendenziell totalen Säkularisation subkutan besonders wirksame Häresie – leugnet nicht nur die reale Dreifaltigkeit Gottes, sondern leugnet ebensosehr die Begnadung und Erlöstheit des Menschen (vgl. dazu auch STh IV, 127 = MySal II, 339).

Aus diesem „existentiellen Interesse des Heils her" gewinnt die Trinität für uns Christen lebenswichtige Bedeutung, denn sie „kommt bei uns selber vor". So ist die Trinität für uns nicht darum bedeutsam, weil uns die Offenbarung einige im Grunde beliebige und uns fernliegende Sätze über sie mitgeteilt hätte.

„Diese Sätze werden uns vielmehr darum gesagt" – und hier umschreibt Rahner treffend das abgründigste Geheimnis menschlicher Existenz – „weil uns die Wirklichkeit, über die diese Sätze gehen, selbst zugesprochen ist; sie werden nicht gesagt als Prüfstein des Glaubens an etwas, wozu wir keine wirkliche Beziehung haben, sondern darum, weil uns unsere eigene Begnadigung und Herrlichkeit gar nicht anders völlig erschlossen werden kann, als indem dieses Geheimnis gesagt wird" (STh IV, 128 = MySal II, 340).

[21] Bekannt geworden ist Rahners Versuch, die im theologischen Sprachgebrauch so genannten mysteria auf ihre ursprüngliche Einheit zurückzuführen. In einer ersten Sichtung gelangt er zu drei Grundgeheimnissen: Trinität, Inkarnation sowie Vergöttlichung des Menschen in Gnade und Glorie. In theologischer Anwendung des Axioms „plura non secundum se uniuntur", d. h. bei der weiteren Frage, was denn das diesen drei Geheimnissen zugrunde liegende Gemeinsame – d. h. sie zu einem „Geheimnis" Machende – sei, unterteilt Rahner noch einmal: das Grundgeheimnis schlechthin ist die Trinität als das Geheimnis des innergöttlichen Lebens selbst; Inkarnation, Gnade und Glorie sind nur Geheimnis, insofern es sich bei ihnen um ein Verhältnis Gottes zum Nicht-Göttlichen, Geschaffenen, mithin zum Menschen, handelt: Gott teilt sich dem Menschen als er selbst mit (vgl. STh IV, 89 ff., vgl. auch STh IX, 238): „Die drei Mysterien der Trinität mit ihren zwei Prozessionen und der diesen zwei Prozessionen entsprechenden eigentlichen formalursächlichen Selbstmitteilungen Gottes nach außen ... bedeuten die Artikulation des einzigen Geheimnisses Gottes als Radikalisierung seiner einen und umfassenden Geheimnishaftigkeit, insofern in Jesus Christus offenbar geworden ist, daß dieses absolute und bleibende Geheimnis nicht nur im Modus der abweisenden Ferne, sondern auch in dem absoluter Nähe durch die göttliche Selbstmitteilung für uns gegeben sein kann" (a. a. O. 98; vgl. auch STh IX, 237).

Diese Zusammenhänge, Rahners trinitarische Anthropologie betreffend[22], sollen abschließend im Hinblick auf ihre Realisierung in den – scholastisch so genannten – „Formaleffekten" der Rechtfertigungsgnade, d. h. in den sog. „übernatürlichen Tugenden" Glaube (Vertrauen), Hoffnung und Liebe, noch verdeutlicht werden.

FÜNFTES KAPITEL

Zusammenfassung und Ausblick

§ 1. Der Mensch als Geheimnis

Bevor wir zu dem angekündigten Abschluß kommen, wird es gut sein, in geraffter Form, stichwortartig die Grundeinsichten und Ergebnisse der vorangegangenen Untersuchungen zum Geheimnis des Menschen in Rahners Denken zusammenzufassen und uns vor Augen zu halten. Diese repetierende Zusammenfassung wird uns helfen, den abschließenden, ins ‚Existentielle' ausmündenden und zu Rahners spirituellem Anliegen zurückkehrenden Teil im Gesamtzusammenhang zu würdigen.

Karl Rahner ist im Tiefsten der von Gott Ergriffene, der von Gottes „Selbstmitteilung" Ergriffene, der in seinen Schriften den Versuch unternimmt, diese seine Ergriffenheit anderen Menschen mitzuteilen. Dies kann nicht auf direktem Wege geschehen, zumal es ihm ja im Letzten weniger darum geht, seine Ergriffenheit als vielmehr den Ergreifenden mitzuteilen, beziehungsweise, sich mitteilen zu lassen. Rahner geht es also fundamental um die Wegbereitung dessen, was man heute Gotteserfahrung nennt. In diesem Anliegen versucht Rahner (trotz allem aber doch wohl nicht ganz in der systematischen und ideengeschichtlichen Breite, wie sie sich heute nahelegen würde), die das Subjekt konstituierenden Bedingungen der Möglichkeit des Ergriffen-werdens von Gott freizulegen. Das ist sein eigentliches, hermeneutisches Anliegen, und diesem Anliegen dient im Letzten alle Philosophie und Systematik als Vehikel. Unter diesem Vorzeichen nimmt Rahner die neu-

[22] Diese Darlegungen über Rahners trinitarische Anthropologie machen es dem Verfasser schwer, den folgenden, von *H. U. von Balthasar* ausgesprochenen Gegensatz als auf Rahner anwendbar zu erkennen: „Die anthropozentrische Tendenz wird den trinitarischen Hintergrund des Kreuzes nie offenhalten können, denn es wird ihr zuletzt um Auslegung der einzelnen ‚Existenz' gehen, in einer Art von theologischem Transzendentalismus, während die entgegengesetzte Bewegung alles Christologisch-Soteriologische immer wieder ins Trinitarische öffnen und auslegen wird" (vgl. Mysterium Paschale, in: MySal III/2, 226).

zeitliche Subjekt-Philosophie sehr ernst: auf der verlängerten Linie ihrer Grunderkenntnisse liegt für ihn der ‚Boden' möglicher und tatsächlicher Gotteserfahrung. Freilich, in der philosophischen und theologischen Ausdeutung des Subjektes verneint Rahner für seinen Teil den völligen Zusammenbruch aller alten oder klassischen Ordnungen und Bezüge, vielmehr schlägt er von vornherein eine Brücke einerseits zur klassischen Mystik: Augustinus, Bonaventura, Johannes vom Kreuz, Ignatius von Loyola (um nur die wichtigsten zu nennen); andererseits zur traditionellen Ontologie, das heißt, über Kant, Hegel, Kierkegaard zurück vor allem zu Thomas von Aquin. Als Instrument dieser Überbrückung (hier mehr zu sehen hieße übertreiben) dienen ihm Maréchal und der frühe Heidegger. Damit ist schon gesagt, daß diese Philosophie für Rahner letztlich nicht im Mittelpunkt steht. Sie ist ihm insofern wichtig, als sie gerade gut genug ist oder erscheint, das begriffliche Vehikel für die Erfahrung des Geheimnisses zu liefern[23], das heißt, dem Menschen in seinen verschiedenen, konkreten Lebensvollzügen den Zusammenbruch seiner Autonomie in der Erfahrung des Verfügtwerdens und der Verfügbarkeit (als Vorstufe gleichsam, Bedingung der Möglichkeit des Ergriffenwerdens!) aufzudecken. Dieses hermeneutische und maieutische Anliegen Rahners als Schriftsteller, das die ‚indirekte' Methode seiner Mitteilung erklärt, bedingt wohl auch den (oft beklagten, weil unverstandenen) Formalcharakter, der vielen von seinen Gedankengängen eigentümlich ist.

Unter dem Einfluß Przywaras (Theologie der Exerzitien – Analogia entis) findet dieses hermeneutische Anliegen bis heute seinen Ausdruck in dem Bemühen, eine „Logik der existentiellen Erkenntnis" im Anschluß an Ignatius von Loyola zu erstellen und auf die verschiedenen Fragen und Probleme der Existenz und des Lebens in der Welt von heute anzuwenden. Ein erster Versuch dieser Art liegt in den beiden philosophischen Grundwerken „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes" vor. Der Anschluß nicht an die aszetistische, sondern an die ‚mystisch-pneumatische' Ignatiusdeutung (Przywara, Karrer, Bremond) sowie die Auseinandersetzung mit dem Anliegen des frühen Karl

[23] So ist etwa auch ein transzendentalphilosophischer Gottesbeweis für Rahner nicht an sich wichtig (aus wissenschaftlichen Gründen wichtig – sosehr Rahner wissenschaftliche Strenge bejaht); er interessiert ihn primär und in dem Maße, als er die Verfügbarkeit und Verfügtheit des Menschen vom Absoluten her deutet (ob das philosophisch erschlossene Absolute ‚wirklich' mit dem christlichen Gott annähernd identisch zu setzen ist, das ist Rahners primärem Interesse gegenüber eine sekundäre, ‚wissenschaftlich' wohl unbeantwortbare Frage). Wichtig ist für Rahner allein, daß die (angereicherte) Transzendentalphilosophie eine denkerische „potentia oboedientialis" für begriffliche Erkenntnis und Aussage der existentiellen Erfahrung des Verfügt- und Gerufenseins darstellt, und daß die transzendentale apriorische Notwendigkeit die existentielle „Unentrinnbarkeit" grundlegt: nicht, um zum Glauben zu zwingen, sondern um der Glaubensgefährdung begegnen zu können.

Barth läßt Rahner schließlich „die *gnadenhafte* Transzendenzerfahrung als Kriterium für die Erkenntnis des Individualwillens Gottes" (QD 5, 136ff.) zum Ausgangspunkt seines anthropologischen und theologischen Denkens nehmen. Dem so formulierten Ausgangspunkt liegt nun ein „ekstatischer" Begriff des Geistes zugrunde, der eine Synthese aus Erkenntnissen der Mystik, des christlichen Platonismus (Augustinus – Bonaventura), des Deutschen Idealismus (bes. Fichte und Hegel) sowie Heideggers Philosophie der „Eksistenz" darstellt.

Damit ist eine „reductio in mysterium" des Menschenbildes gegeben, die den Menschen in einen unmittelbaren Bezug zum Geheimnis Gottes selbst hineinstellt.

Hegel hatte geäußert, die Aussage „Gott hat sich geoffenbart" bedeute, daß Gott kein Geheimnis mehr sei. Gott und Geheimnis sind aber untrennbar, wenn Gott Gott bleiben soll. Die gläubige „reductio in mysterium" kann also letzten Endes nur glücken, wenn Gott durch und durch Mysterium, ja auch sich selber Geheimnis ist. Gott ist nach Rahner keineswegs vergleichbar mit der platten, gegenständlich bewußten Helle unseres Geistes, der über die Gegenstände auf sich selbst reflektiert und in diesem Sich-selbst-durch-Schauen Langeweile erlebt. Wir selbst haben doch an unserer Erkenntnis nicht nur die Erfahrung der Unvollkommenheit und bleibenden Fraglichkeit, sondern wir machen doch zugleich auch die Erfahrung von Positivem: das Moment des Entdeckens, des morgendlich neuen Aufgangs, des Weitergehenden und Weiterdrängenden, des Unerschöpflichen in unserer Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis. Dieses Moment des verlockenden Geheimnisses, das mitten aus aller Erkenntnis entspringt, muß nach Rahner auch Gott selbst in eminentem Sinne zu eigen sein. Gottes absolutes, komprehensives Bei-sich-Sein darf demnach nicht als plattes Sich-durchschauen aufgefaßt und vorgestellt werden, sondern ist zu denken als der aus unendlicher Tiefe kommende, immer neue, morgendlich unerschöpfliche Aufgang seiner selbst für sich selbst (diese Umschreibung ist qualitativ, nicht zeitlich-werdehaft zu verstehen).

Was aber ist das Prinzip der Unerschöpflichkeit, und damit der Geheimnishaftigkeit Gottes?

In einer Seminarnachschrift über das Geheimnis aus dem Studienjahr 1957/58 äußert sich Rahner entre parenthèses dazu:

„Es muß in Gott eben auch jenes Einverständnis mit dem Unverfügbaren geben, das wir die Liebe nennen" (Cod. 151). Die Unverfügbarkeit (weil Unberechenbarkeit und Unüberholbarkeit) der Liebe ist zugleich ihr wesenhaftes Geheimnis. Wenn nun Gott in unendlicher, unerschöpflicher Liebe sich selbst aussagt und mitteilt, so ist diese Selbstmitteilung Gottes zuinnerst ja getragen, unterströmt und hervorgebracht von jenem „Einverständnis mit

sich selbst", das Rahner als Gottes „Einverständnis mit dem Unverfügbaren ..., das wir Liebe nennen" bezeichnet. Dieses unerschöpflich-geheimnisvolle Prinzip des Wesens Gottes für sich selbst – und von daher auch für uns – heißt bei Rahner „Heiliger Geist". Sosehr das Geheimnis Gottes für sich selbst nun absolut transzendent ist und bleibt, so ist es doch – das ist die Deutung der Erfahrung der Gnade durch den Menschen – analog und dialektisch übersetzbar ins Zeitliche, indem Gott – er selber bleibend – „am anderen selbst wird". Das Geheimnis, das Gott selbst für sich ist, nimmt so für uns Menschen eine geschichtlich faßbare, verlaufzeitliche Gestalt an: Offenbarung, Enthüllung seiner Pläne, ‚seine Wege nicht unsere Wege'. Das bedeutet, daß die Welt damit beschenkt wird, daß sie selber Teil und Anteil des Geheimnisses Gottes selbst wird. Hier ist das Geheimnis der trinitarischen Selbstmitteilung Gottes da als das „nahegekommene Geheimnis", das sich in Jesus Christus geschichtlich aussagt und das die Geschichte im Heiligen Geiste über sie hinaus öffnet. Dabei erhält das „Gottgeheimnis der Welt" (Przywara) eine zweifache Dimension: eine individuelle und eine überindividuelle (Menschheit, Offenbarungs- und Heilsgeschichte).

So sind wir nach Rahner grundsätzlich

„berechtigt, das Mysterium der Trinität als die freilich ... nur in der Offenbarung wißbare Radikalisation unseres Geheimnisbegriffs aufzufassen. Die Trinität ist die Aufgipfelung der Nähe des Geheimnisses" (Cod., ebd.).

Damit hat es für das „Gottgeheimnis" zunächst des Einzelmenschen folgende Bewandtnis: wenn der Mensch von sich sagen muß: Gott ist „das ewige Geheimnis meines Lebens" geworden (Worte ins Schweigen, 10), so ist dort, wo dieser Mensch eine rein rational unerklärliche Zuversicht hat und behält, wo er sich im Letzten gleichsam angstlos in das Geheimnis seines Daseins hineinfallen läßt – trotz aller Angst, Schwindel und Entsetzen vor den Realitäten –, da ist, wenn auch in sich selbst unauslotbarer Weise, Gott selbst zum Menschen gekommen, und zwar als jenes geheimnisvolle „Einverständnis mit dem Unverfügbaren", welches das Wesen der liebenden Selbsthingabe ist und so zugleich (kraft ihrer innersten Transzendenz über Angst und Schrekken) deren Seligkeit ausmacht. Denn wo das unbegreifliche Geheimnis Gottes selbst „die innerste Mitte meines eigenen Lebens" geworden ist, da erfährt der Mensch auch als Ideal seiner Gottesgemeinschaft nicht mehr das durchschauen-wollende Erkennen (als Entreißenwollen des ewigen Geheimnisses), sondern das Emporgerissenwerden durch die Liebe in Gott hinein (Worte ins Schweigen, 12), und das ist Seligkeit.

In der ihm eigenen Methode, die eine Art Synthese von Existentialanalyse und transzendentaler Deduktion ist, versucht der frühe Rahner (zunächst noch ohne adäquate Berücksichtigung des Moments der Gnade), besagtes

Hineingerissenwerden des Menschen in das absolute Geheimnis zu deuten als notwendigen Nachvollzug der Liebe (absoluten Selbstbejahung) Gottes im Selbstvollzug dieses Menschen zu sich selbst, als Nachvollzug, der sich in der Transzendenz, im Vorgriff auf das Absolute als Liebe begibt (vgl. HW², Kap. 7–8). Im Maße sie sich in das absolute Ja hineinschwingt, findet die menschliche Erkenntnis, die ja auf dem Fragetrieb ‚reitet', „Frieden" und Seligkeit (Cod. a. a. O.), denn in der Liebe Gottes ist sie sich selbst gelichtet.

Die Transzendenz des Intellekt über sich selbst ins Geheimnis hinein bedeutet für Rahner schon im Ansatz und *grundsätzlich* einen Überstieg oder ‚Aufhebung' des Intellekts (und damit jedes Intellektualismus) in das wurzelhaftere Vermögen der Liebe, beziehungsweise, der liebenden Ekstase hinein. Von diesem Grundansatz her (der seine Intuition wesentlich der franziskanischen und der spanischen Mystik, sowie, in neuerer Zeit, der mit Namen wie Karrer, Przywara, Bremond verknüpften Schule der Ignatiusdeutung verdankt) wird bei Rahner der aristotelisch-thomistische Intellektualismus immer wieder relativiert. Man versteht Rahners anthropologischen Ansatz bei der „Frage" beziehungsweise beim Fragenmüssen nicht in seinem letzten Wesen, wenn man ihn nicht aus der existentialontologischen Analyse heraus versteht: als den vom Geheimnis geforderten Überstieg (die Transzendenz) über den Intellekt und sein Erkenntnisideal (geheimnislose Helle). Die anthropologische Analyse lebt aber selbst von der Erfahrung des geheimnisvollen Ergriffenseins von Gott:

„Da bist du selbst ... zum Geschick meines Herzens geworden. Du hast mich ergriffen, nicht ich habe dich ‚begriffen', du hast mein Sein von seinen letzten Wurzeln und Ursprüngen her umgestaltet, du hast mich deines Seins und Lebens teilhaftig gemacht, dich mir geschenkt" (Worte ins Schweigen, 28f.).

Diese Erfahrung läßt nicht das Erkennen, sondern die liebende Hingabe als das Letzte und Tiefste des Menschen erscheinen; und in dieser Hingabe kann man mit Bremond die Wesenswurzel des Gebetes erblicken (vgl. Worte ins Schweigen u. a.). Diese liebende, betende Hingabe seiner selbst ist jedoch vom Menschen nicht erzwingbar, sondern kann ihm nur geschenkt werden (Gnade! Vgl. die existentielle „Erfahrung der Gnade" im Ergriffensein von Gott!). An der Oberfläche des alltäglichen, bewußten Lebens und Strebens ist der Mensch sich selber eher fremd als „bei-sich"; er kann sich selbst finden in der begnadeten Selbsthingabe an das Geheimnis, wenn er sich aufnehmen läßt in das Erlebnis der mystischen „Nacht der Sinne und des Geistes". Die spirituelle Grunderfahrung, von der Rahner ausgeht, bestimmt natürlich auch in prägender Weise seine philosophische Position, d. h. die letzte Intuition und Ausrichtung seiner philosophischen Anthropologie: Die Rückkehr des Geistes in und zu sich selbst mündet ins Geheimnis; menschliches Bei-sich-sein

ist nie die lichte Klarheit der νόησις νοήσεως (auch nicht als Ideal), sondern ist letzten Endes die von Gott bewegte Übergabe an sein Geheimnis. „Bei-sich" ist der Mensch, wenn er selig ist; zu-sich-kommen kann er nur, indem er selig wird; und selig wird er, indem er sich liebend ins Unbegreifliche verliert oder entrückt wird.

Daraus ergibt sich aber auch im Menschen selbst eine Spannung, die auf eine innere Gegensätzlichkeit hinweist, die Rousselot als den Gegensatz zwischen „physischer" und „ekstatischer" Liebe umschreibt. Dieser Spannung unterliegt zwangsläufig auch die Ausdrucksweise und Begrifflichkeit der Rahnerschen Geistmetaphysik.

Der menschliche Geist wird als „Bei-sich-sein" qualifiziert: er kommt zu sich selbst, indem er auf das absolute principium mundi vorgreift und in die gegenständliche Erkenntnis mindestens die transzendentalen Seinsbestimmungen einbringt. So erscheint ‚idealistisch' der Geist gewissermaßen als fertiges, absolutes Prinzip, das in die Welt ‚eingeht' (Geist in Welt), um zu sich selbst (zur Selbstanschauung) zu kommen, und das zu diesem ‚Zweck' Sinnlichkeit (als Weltoffenheit) aus sich heraussetzt und die gegenständliche Welt als „Material" seiner Selbstfindung benützt (vgl. GW², 291–295), so daß – von diesem Geistbegriff her – der Mensch als „die schwebende Mitte zwischen der Welt und Gott" (ebd.) aufgefaßt werden kann.

Die gegenständliche, das Objekt als Objekt erfassende Erkenntnis (die mehr ist als die abstrahierende Abhebung des Allgemeinen) beruht nun aber anderseits auf dem Vorgriff auf das Absolute. Die absolute Affirmation des Einzelnen enthüllt dessen Begrenztheit auf dem Grund der Fülle des Seins.

Der Vorgriff selber indes (intellectus agens), die „dynamische Begierde auf das Sein überhaupt" (GW 289; vgl. Maréchal) und deren übergegenständliches principium (das sich in der ungegenständlichen Leere und Weite des Vorgriffs spiegelt), die dynamische Offenheit auf Sein überhaupt ist getragen und bewegt vom absoluten Geheimnis. Die gegenständliche Helle des Geistes ruht also auf einem dunklen, rein rational unlichtbaren Grund („mysterium imperscrutabile": HW², 115). Die „reditio completa" erfüllt sich, wo der erkennende Geist seine Verwiesenheit auf das Absolute erfährt.

Doch eben so ist die reditio nie wirklich „completa"; sie wird gesprengt durch die Verwiesenheit des Geistes auf das absolute Geheimnis; der Ansatz der reditio in seipsum wandelt sich in der Durchführung in die „reductio in mysterium"! Der endliche Geist wird „komplet", indem seine Rückkehr zu sich selbst zurückgeführt wird in das absolute Geheimnis, das an der Wurzel („Spitze", apex mentis) seines Wesens waltet und ihn an sich zieht.

Die Transzendenz der „Liebe" besagt also, daß Erkenntnis nicht der letztgültige Sinn des menschlichen Geistes sein kann. Gott hat den Geist so geschaffen und begnadet, daß er sich vollendet nur im Überstieg (Transzendenz, Ek-stase) über sein Erkenntnisvermögen. Der Geist erkennt nur, um die Selbsttranszendenz in der liebenden Hingabe zu ‚lernen'. –

In diesem Rahmen der Konzeption der menschlichen Geistnatur als totaler Verwiesenheit auf das Geheimnis plaziert schon der frühe Rahner den Versuch einer „transzendentalen Deduktion der Christus-Gläubigkeit" (STh I).

Ziel dieses Versuchs ist die Deduktion einer sogenannten „Idee Christi", die zunächst kantisch, als „transzendentale Idee" (‚Ich' oder ‚Seele'; ‚Welt'; ‚Gott') zu verstehen ist, näherhin als hermeneutisch gemeinte, subjekt-bezogene Grundlegung des Glaubens an den konkreten Jesus Christus als „gegenständliches Korrelat" der transzendentalen Idee. Das Programm dieses Versuchs hat Rahner bereits im 1. Band seiner „Schriften zur Theologie" skizziert. Dabei orientiert er sich vorab an seiner religionsphilosophischen Schrift „Hörer des Wortes" und formuliert sein Programm in erkenntnismetaphysischen Begriffen: „Begriff des Absoluten", „Anschauung", „Erscheinung" usw. Freilich werden zwei Dinge schon bald ersichtlich. Zum ersten wird bei Rahner der Begriff der transzendentalen Idee aus dem erkenntnismetaphysischen in den theologischen Bereich, d. h. in ein theologisches Anliegen transponiert: bei Kant sind Ideen schlechthin erfahrungsjenseitig im Subjekt, es kann ihnen kein Gegenstand gegeben werden; bei Rahner gilt das auch, und zwar insofern Gott überhaupt nur als übergegenständliches „principium" erfaßt werden kann, und so bleibt der ‚Gottbegriff' notwendigerweise ‚leer', d. h. ohne erfüllende Anschauung. Ähnlich wie Kant schafft Rahner damit Platz für das Glauben, für ein im eigentlichen Sinne über-natürliches Erkennen Gottes (vgl. GW, 388 f.). Zweitens ist damit jedoch bereits ein entscheidender Schritt über eine rein erkenntnismetaphysische Perspektive hinaus getan, dadurch nämlich, daß die tiefere Bedeutung der Transzendenz des Geistes auf das Absolute wahrgenommen wird. Der Weg wird frei dazu, daß der ‚Begriff' Gottes unter dem Horizont der reinen Erkenntnis relativiert und überstiegen wird durch die liebende Selbsthingabe an Ihn. Denn hier rühren wir an die Wurzel des Geheimnischarakters des Menschen: die Entzogenheit Gottes, sein Entschwinden für das geistige Auge und für den Begriff in personale Verschlossenheit und Unverfügbarkeit, woraus sich ergibt, daß Selbstöffnung und Offenbarung zugleich eine innerste Verfügung über diesen wurzelhaft vom Geheimnis her konstituierten Menschen bedeuten muß.

„Idee Christi" ist demnach nichts als die transzendentale Artikulation der Einsicht, daß Menschwerdung Gottes nur dann als glaubhaft und glaubwürdig nahegebracht (Hermeneutik!) und nicht als mythologisch abgelehnt wird, wenn sie grundlegend als Nahekommen des bleibenden Geheimnisses des Menschen, als dessen radikalstes Einbezogenwerden in das Geheimnis durch „Sich-enthoben-werden", durch Selbsttranszendenz usw. verstanden werden kann. Rahners Denken kreist daher um das Bemühen, Jesus Christus als das aufs äußerste nahegekommene und verdichtete Geheimnis des Menschen zu fassen und darzustellen. Schon dieser zusammengesetzte Begriff „Idee Christi" zeigt an, daß – auch nach Rahner – Jesus Christus nicht logisch an-

demonstriert, nicht rein mit philosophischen Mitteln faßbar usw. gemacht werden kann. Vielmehr wird zunächst der Glaube vorausgesetzt, das erfahrende und glaubende Ergriffensein von Gott, und dieses wird transzendental reflektiert (wobei die ‚transzendentale Notwendigkeit' des Christusglaubens in der „Idee" aufscheint, nicht in dem – natürlich freibleibenden – Glauben an den konkreten Jesus Christus). Im Rahmen dieser transzendentalen Reflexion ergibt sich die Transzendenz des Geistes auf das Absolute als primäres, apriorisches Moment, welches auf seine Komponenten im Sinne des Natur-Gnade-Verhältnisses hin transzendental erst noch aufgelöst werden muß. Dabei ist davon auszugehen, daß Rahner das Phänomen des von Gott ergriffenen und geheimnisvoll als ‚Christus-Existenz' gestalteten Menschen vor Augen hat. Die Explikation der Bedeutung Christi wird geführt und subsumiert unter den allgemeinen Begriff der Offenbarung, der die Bereiche des Transzendentalen und des Kategorial-Geschichtlichen zusammenschließt. Angeregt wohl auch vom späteren Heidegger, wird dabei das statische Weltbild des Kantianismus überschritten. Im Rahmen der transzendentalen Analyse von Offenbarung und Offenbarungsgeschichte stellt sich nun die Frage, ob Jesus Christus etwa den verfügenden Vorgriff und Übergriff des göttlichen Geheimnisses über die menschliche *Freiheit* bedeutet, da ja das höchste Geheimnis des Menschen nur als Annahme von seiten eben dieses Menschen geschichtlich präsent werden kann. Diese Frage wird von Rahner beantwortet durch die Herausstellung Jesu Christi als absoluter Radikalisierung des Geheimnisses: Jesus Christus ist das radikalste Sich-enthoben-werden, die höchste, ungeschuldete (d. h. gnadenhaft geschenkte) Selbstübereignung des Menschen in die Verfügung des geheimnisvollen Gottes. Rahner nimmt hier die Überlegungen Welte's zu Hilfe, der nachzuweisen sucht, daß der menschliche Selbstand durch das Sein-bei-Gott erst zustande komme, also zutiefst ermöglicht werde, keineswegs aber von daher gefährdet oder übersprungen werden könne: je näher Gott dem Menschen kommt, desto mehr setzt er diesen in die Freiheit ein: der Gottmensch kann also keinen Widerspruch zur Freiheit, sondern nur deren Vollendung enthalten.

Somit ist für Rahner die hypostatische Union "die unüberbietbare Gestalt ... der absoluten Nähe Gottes als des heiligen Geheimnisses", nämlich „die ontologisch und existentiell absolute Übergabe an das heilige Geheimnis, das Gott ist, derart daß diese Übergabe die eigene Wirklichkeit Gottes selbst ist, in der das Wort Gottes als das *aus*gesagte Geheimnis sich selbst die Antwort ist" (STh IV, 94)[24].

[24] Diese Formulierung führt über die Stichworte „fragende Transzendenz auf das Absolute", „liebende Übergabe", „Heiliger Geist" wieder in das Geheimnis, das Gott selbst auch für sich ist, hinein, ebenso auch in das Problem der Selbstentäußerung Gottes usw.

In diesem Zusammenhang gehört auch die von Rahner vorgenommene Einordnung der Christologie in das Gesamt der Werdewelt und der Höherentwicklung als Selbsttranszendenz der Wesen „in Kraft einer absoluten Seinsfülle". Rahner betont hier die innere, jedoch gestufte Einheit der Natur- und Geistesgeschichte, die im Menschen ihren ‚Beweger' als ‚absolutes Geheimnis' selbst erkennen kann. Der gnadenhafte Selbstüberstieg des Menschen auf Gott hin in Jesus Christus erscheint dabei als krönende Aufgipfelung der vom absoluten Geheimnis verfügten Entwicklung der geschaffenen Wesen zu aktiver Selbsttranszendenz. Die letzte Selbsttranszendenz des Kosmos im Menschen ereignet sich dabei zugleich als Deszendenz Gottes selbst!

Die volle, endgültige Präsenz des Gott-Geheimnisses in der Geschichte, d. h. in Jesus Christus, kann freilich erst da-sein, wenn in ihr des Menschen Tod einbezogen ist. Der Tod ist die äußerste Situation der Selbsttranszendenz des Menschen. Hier stehen wir vor dem irdisch radikalsten Ausdruck des menschlichen Geheimnisses, nämlich der „Verhülltheit" des personalen Charakters des Todes: ob in ihm eine absolute, liebend-vertrauende Selbstübergabe an das Geheimnis geschieht – oder ein verzweifelndes Sich-fallen-lassen ins vermeintliche Nichts. Die von Rahner unternommene transzendentale Deduktion der Christus-Gläubigkeit findet daher im Geheimnis von Christi Tod ihre spürbarste Grenze begrifflicher Objektivierbarkeit. Die Offenbarung des tiefen Wesens des Todes Christi muß vom Menschen daher ertastet, erfühlt, erfahren werden in dem, was Rahner die unableitbare „Auferstehungshoffnung" des glaubenden Subjektes nennt, die – als dessen Frucht – getragen ist vom Hl. Geist. Die Auferstehung und todüberhobene Lebendigkeit Christi wird bei Rahner somit weitgehend zu einer Funktion der „mystischen" Selbsterfahrung des Menschen in seinem „über-in" wesenden Geheimnis!

Die auf das Geheimnis verweisende, transzendentale ‚Notwendigkeiten' aufsuchende Anthropologie Rahners kann gar nicht anders als sich je immer das unableitbare Geheimnis und Ereignis der freien Gnade vorauszusetzen: das verfügende Geheimnis Gottes offenbart sich als Gnade, als liebende und so den Menschen verwandelnde Verfügung!

Jesus Christus erscheint schließlich als Mitte der trinitarischen Selbstoffenbarung des göttlichen Geheimnisses. Das Geheimnis der Trinität ist nach Rahner „das letzte Geheimnis unserer eigenen Wirklichkeit" (MySal II, 346).

Weil die „reductio in mysterium" als Stichwort für Rahners theologische Anthropologie seiner Überzeugung nach in die trinitarische Anthropologie ausmünden soll und muß, hat Rahner natürlich alles Interesse, auf der Basis der Transzendenz des Geistes auf das Absolute, in der Bejahung der ontologischen Aseität des philosophisch erkannten, ‚höchsten Wesens' die inner-

trinitarische Ursprungslosigkeit des „Vaters" hier bereits „formal implizit bejaht" sein zu lassen (vgl. MySal II, 355 Anm. 8). Dies der Versuch Rahners, etwas über das innere Verhältnis auszusagen, dem das absolute Geheimnis als Woraufhin des endlichen Geistes im Hinblick auf den dreifaltigen Gott der christlichen Offenbarung unterliegt. Der Gedanke enthält freilich philosophische und besonders theologische Schwierigkeiten, die bei der notwendigen Unterscheidung von absoluter und relativer Ursprungslosigkeit Gottes anfangen und dann in das Analogie-Problem und in das Natur-Gnade-Problem münden. Für den Gedanken spricht freilich positiv, im voraus zu seiner exakten Formulierung, daß die Hermeneutik des Glaubens ihn nahelegt. Und nicht mehr sosehr der abstrakte Geistbegriff, als vielmehr die Strukturen des konkret erfahrbaren Daseins sollen fortan ein transzendentales Verstehensmodell für eine ‚psychologische Trinitätslehre' abgeben (MySal II, 396): Transzendenz auf eröffnete und liebend angenommene Zukunft; Existieren in Geschichte, in der die treue Wahrheit als Wissen und Zeugnis seiner selbst da ist (ebd.).

Das uns absolut nahegekommene Geheimnis versammelt sich in Jesus Christus. Er wird (transzendental, gleichsam als göttliche ‚Idee Mensch') bejaht; indem die anderen Menschen durch Brüchigkeit und Tod hindurch absolut bejaht, geliebt werden, wird Jesus Christus „als Grund dieser Liebe mitbejaht": weil nur in ihm der von Gottes Pneuma ergriffene Mensch sich selbst aus der strömenden Überfülle des Geheimnisses heraus verschenken und entäußern kann. So versammelt Jesus Christus Glaube, Hoffnung und Liebe des Menschen in sich. So ist Jesus Christus auch absoluter Grund unserer Zukunft.

Die erkennend-liebende Selbsttranszendenz des Menschen bleibt hineingebunden in das abgründige Geheimnis der Freiheit Gottes.

§ 2. *Die Aktualität des Geheimnisses als radikalste Form der Selbstverwirklichung des Menschen*

2.1 Glaube

Es geht in diesem letzten Abschnitt um die Aktualisierung und Konkretisierung des letzten Geheimnisses des Menschen und um seine ‚Lokalisierung' im realen, lebendigen Selbstvollzug dieses Menschen. Dabei wird zwangsläufig manches zur Sprache kommen, was schon einmal, wenn auch in etwas anderem Zusammenhang, dargestellt und untersucht worden ist. Hier kommt es nur insofern noch einmal stichwortartig in die Diskussion, als es bei genauerem Zusehen die trinitarische Struktur der begnadeten Existenz des Menschen aufdeckt (vgl. STh VII, 48). Ich möchte mich zuerst einem Versuch neueren Datums zuwenden, in dem Rahners transzendentale, existentialanalytische Konzeption der Christologie und besonders des Glaubens an Christus eine bemerkenswert systematische Geschlossenheit erreicht; gemeint ist der Essay „Ich glaube an Jesus Christus"[25]. In diesem Essay entwirft Rahner sein Thema von der „Eigenart des ‚Aktes'" aus, „der Christus sucht" (a. a. O. 13), das heißt, vom Glaubensakt aus. Hier ist nicht an der Verfolgung des methodischen Weges gelegen, den Rahner selbst dort einschlägt. Wir beginnen am illustrativsten wohl mit Rahners Schau Jesu Christi selbst, den er den „seligsten Entwurf der höchsten Möglichkeit des Menschen" nennt, „von dem aus man erst überhaupt weiß, was eigentlich zutiefst Mensch bedeutet" (a. a. O. 35). Jesus von Nazareth bedeutet dieser Konzeption zufolge die radikalste Verwirklichung des Geheimnisses, das der Mensch selber ist.

Rahner umschreibt diesen Gedanken kurz in Begriffen, die wir schon kennengelernt haben:

> „Der Mensch *ist* die radikale Frage, nicht indem er sie sich ‚denkt', sondern indem er wissend stirbt; das absolute Geheimnis, ‚Gott' genannt, *ist* die einzige Antwort, . . . indem er sich mitteilt" (a. a. O. 37).

Und wie geschieht diese Selbstmitteilung an den Menschen?

> Gott „nimmt die Frage als seine *eigene* Frage an, beantwortet sie mit sich selbst und macht so Frage und Antwort unüberholbar und zugleich eins" (a. a. O. 37 f.)

Wenn man festhalten muß, daß es – erstens – das Wesen des Menschen ist, in Gott, dem absoluten Geheimnis, seinen Ursprung und sein Ziel zu haben; und daß – zweitens – der radikale Vollzug dieser Herkunft und dieser Zukunft, die Gott ist, Gabe Gottes *und* Tat des Menschen in einem ist, welche im gleichen Maße wachsen (45), dann muß man sagen: dieser Jesus Christus empfängt sein Wesen so radikal

> „*von Gott her* und vollzieht es so auf ihn hin, daß dieser Vollzug diesen Menschen zur Selbst*aussage* und unwiderruflichen Selbst*zusage* Gottes an die Welt . . . macht" (ebd.).

[25] Erschienen als Nr. 21 der Theologischen Meditationen (Einsiedeln 1968); damit ist der gleichnamige Aufsatz in STh VIII überholt (vgl. das Nachwort zum erstgenannten Beitrag, a. a. O. 70). In komprimierter Form, und zwar als zweite, von ihm selbst als „soziologische" bezeichnete, sogenannte „Kurzformel des Glaubens" sind diese Gedankengänge auch nachzulesen in STh IX, 252 ff.! Vgl. ferner den schon mehrmals erwähnten Artikel „Jesus Christus" in SM II, 942 ff. Schließlich sei verwiesen auf den kleinen Beitrag: Wer bist du eigentlich – Jesus?, in GuL 44 (1971) 404–408!

Dieser Mensch vollzieht also sein ureigenstes menschliches Wesen so, daß es zumal in seinem frei angenommenen Tod und in seiner ‚Auferstehung' als Selbstaussage und Selbstzusage Gottes geschichtlich erscheint und erkannt wird (ebd.).

In diesem Zusammenhang ist allerdings immer mitzubedenken, was (in Kap. 4 §§ 7–8) ergänzend und kritisch über die innere Grenze transzendentaler Hermeneutik gerade am Beispiel des Todes Jesu ausgeführt wurde; eine Grenze, die Rahner sehr wohl selber bemerkt hat und die er konsequent durch die übernatürliche, ja sozusagen mystische ‚Erhöhung' der transzendentalen Apriorität des Menschen zu überwinden bemüht ist: in der geistigen ‚Spitze' seiner selbst findet sich der Mensch in das geheimnisvolle „Helldunkel" Gottes selbst entrückt, wovonher Licht auf das Geheimnis des Todes Jesu fällt und die Bedeutung dieses Todes dem Menschen wirklich „von innen" her aufgeht. Bekanntlich hat Rahner (in dem, was er „übernatürliches Existential", gnadenhaft erhöhten Erkenntnis- und Freiheitshorizont, Licht des Glaubens u. ä. nennt) die „innerste Wesensmitte" des Menschen immer schärfer als seit eh und je von Gott ergriffen und in die dynamische Nähe jener „ekstatischen" Liebe geführt und gezogen gesehen, die dann in Jesu Kreuzestod geschichtlich manifest und offenbar wird (bzw. wurde) und hierin ihre phänomenal radikalste Äußerung findet.

Schon früher war ja hinzuweisen auf die radikale, existential-ontologische Verbundenheit Jesu mit Gott: die Totalität des Aussagecharakters – des Angenommenseins – seiner menschlichen ‚Natur' durch Gott entspricht ‚objektiv' der Totalität der ‚subjektiven' Selbsthingabe seiner menschlichen Existenz an Gott. Der ‚Akt', den der schaffende und sich schenkende Gott setzt, und der ‚Akt' der Selbsthingabe, den der Mensch Jesus setzt, sind hier identisch[26].

Welche Gemeinsamkeiten mit dem Gott-Menschen sind nun dem gewöhnlichen Menschen eigentümlich? Denn dies gilt ja bereits als ausgemacht: Heil und Vollendung ereignen sich für uns Menschen „in der erkennenden und liebenden Übergabe des Subjekts in das unmittelbar aufgehende Geheimnis Gottes hinein" (a. a. O. 58), und zwar eben durch die „bleibende personale Beziehung zum Gottmenschen hindurch, in dem allein – ob explizit gewußt oder nicht – jetzt und in Ewigkeit die Unmittelbarkeit Gottes erreicht wird" (ebd.).

Diese liebende Selbsthingabe übersteigt die Grenzen der leibhaftigen Erfahrung, einschließlich der des Todes, ja kommt erst in diesem *Überstieg* (Ekstase!) eigentlich zu sich (vgl. a. a. O. 60). Denn hier, in dieser Teilnahme

[26] Vgl. dazu die wichtige Anmerkung 1 in STh IV, 142.

an oder in solcher Einweihung in seinen Tod und in seine Auferstehung" (a. a. O. 62), ja umfassender noch, in dieser Teilnahme an den Geheimnissen des Lebens Jesu von seiner Geburt bis hin zu Tod am Kreuz und Auferstehung (a. a. O.)[27] erreicht die dynamische Liebe den menschgewordenen Logos des Vaters und vereinigt sich mit ihm.

2.2 Hoffnung

Von diesem Punkt aus ist auch zu erkennen, was das Thema *Hoffnung* zur Aktualisierung des Geheimnisses beiträgt. Bereits in dem eben verhandelten Essay war dieses Thema, dieser Gesichtspunkt mehrfach durchgeklungen. Einen fast nahtlosen Übergang zur Standortbestimmung der Hoffnung läßt Rahner in dem kleinen „Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft" (STh VIII, 555–560)[28] erkennen. Er spricht hier von dem „Vertrauen der eigentlichen Hoffnung" und beschreibt dieses wie folgt: es sei das Vertrauen darauf, daß die absolute, uns ungreifbar-unverfügbare Zukunft „für uns *ankünftige* Zukunft sein und werden wollte, ohne aufzuhören, sie selbst, das namenlose Geheimnis, zu sein" (a. a. O. 558). Rahner spricht hier offenkundig von der Selbstoffenbarung Gottes, diese freilich modern übersetzt in die Dimension menschlichen Selbst- und Weltverhaltens. In eben diesen Übersetzungstermini spricht Rahner dann von der „ankünftigen Zukunft" als dem göttlichen Logos: seine Ankunft beim und im Menschen ruft das Vertrauen hervor und geht so sehr in dieses ein, daß beide (im faktischen Vollzug und Erleben) nicht mehr unterschieden werden können (ebd.); vielmehr, wo das Vertrauen sich wage oder gewagt werde, geschehe eben die Ankunft der Zukunft, „und in diesem Sinn als *Hoffnung* der Zukunft" (ebd., Hervorh. v. mir).

Man sieht, wie sich hier – in der Form der Übersetzung – die Struktur der trinitarischen Anthropologie (und zwar ausgehend von ihrem konkret-heilsgeschichtlichen Bestand!) enthüllt.

Zwei Fragen drängen sich hier auf:

a) Wenn man schon von einer „Zukunft" spricht, der das Vertrauen gelten soll, welchen Inhalt hat sie dann?
b) In welchem Verhältnis steht die Hoffnung zu Glaube und Liebe?

[27] Vgl. auch, Geheimnisse des Lebens Jesu, eine Sammlung von kleinen Beiträgen zum Christusglauben und zur Christusfrömmigkeit in: STh VII, 123–196! Zum Ganzen vgl. die Geistlichen Übungen des hl. Ignatius.

[28] Vgl. auch STh IX, 526 ff., wo Rahner auf den Zusammenhang zwischen „Ekstase der Liebe", „Mitsterben" mit Christus und Hoffnung auf die Zukunft verweist.

Zu a) Diese Zukunft, der wir (sofern wir ihr) unbedingtes oder absolutes Vertrauen entgegenbringen, hat *für uns* keinen Inhalt (denn jeder von uns entzifferbare Inhalt wäre von uns verfügt und verfügbar)[29]. Das heißt nicht, daß sie ‚an sich' überhaupt inhaltslos oder leer wäre, sondern daß sie in sich verborgen und selbstmächtig ist, und daß sie so unsere sämtlichen geplanten ‚Zukünfte' relativierend in Frage stellt. Sie ist von der Art, daß sie den Horizont all unserer Inhalte und Entwürfe zwar nicht einfach entleert, aber in eine letzte relative ‚Leere' oder „Offenheit" rückt. Das ist ihr eigentlicher ‚Inhalt', dessen unbekannte Größe sich jeder Berechnung entzieht. Diese letzte, von uns unmachbare Zukunft aber kommt auf uns zu; als das unbegreifliche Geheimnis will sie sich uns mitteilen, und zwar in diesem doppelten Sinne: als Geheimnis und als Fülle. Sie, die wir nicht an uns reißen können, will sich uns schenken. Wir *erfahren* den ‚Inhalt' der absoluten Selbstmitteilung dieser geheimnisvollen Zukunft als die „Hoffnung, ... daß er uns nicht tötet, sondern ewig heilt" („Heil"). Jeder erfährt diese heilverheißende Zukunft, der und indem er „sein Leben bedingungslos annimmt" (vgl. a. a. O. 559 f.).

Zu b) Noch tieferschürfend und eindeutiger äußert sich Rahner in seinem Aufsatz „Zur Theologie der Hoffnung" (STh VIII, 561–579). Dort bezieht sich nach ihm die Hoffnung auf Gott, insofern er sich selbst uns radikal als „Gott für uns" verheißen und sich in diesem Sinn als unsere absolute Zukunft etabliert hat (a. a. O. 564). Gerade so ist er auch der ständige Anreger und Träger der Hoffnung; denn diese ist ja „ein von Gottes gnadenhafter Selbstmitteilung getragenes freies Verhalten" (a. a. O. 563), das „die von dieser *ermächtigte* und *erwirkte* Antwort der geistig-personalen Kreatur auf diese Selbstmitteilung hin ist" (a. a. O. 564; Hervorh. v. mir).

Doch nun zeigt Rahner die Schwierigkeit dafür auf, die Hoffnung – mindestens in ihrem traditionellen Verständnis – in eine trinitarische Anthropologie einzugliedern. In Entsprechung zu den zwei ‚Hervorgängen', d. h. den zwei Weisen der Selbstvermittlung des Vaters in Wort (Wahrheit) und Liebe, so erklärt Rahner, gebe es in transzendentaler Sicht zwei Grundweisen des menschlichen Selbstvollzugs: Erkenntnis und freie Liebe, die das eine Beisichsein ausmachten. „Von Gott und vom Menschen her", sagt Rahner, könne man also zwei Grundtugenden oder Grundverhaltungen erwarten, in denen der Mensch sich selbst vollziehe. Zwei Grundtugenden also, nicht deren drei; denn man kann ja – mindestens nach traditionellem Verständnis – die

[29] Vgl. dazu als Beispiel die jüdische Apokalyptik; Lit.: *H. Ringgren*, „Apokalyptik", RGG I, 466; *A. Oepke*, in: ThWBNT VI, 287 f.; *G. von Rad*, Theologie des Alten Testamentes II (München 1968) 316 ff. Dasselbe gilt jedoch für alle futurologischen Entwürfe und Ideologien einschließlich die des Marxismus.

Existenz der drei „göttlichen" Tugenden des Menschen nicht durch den Blick auf die drei ‚Personen' in Gott begründen.

Werden die drei relativen „Subsistenzweisen" der Trinität richtig verstanden, so ist auch deutlich, daß, bei einem analogen Niederschlag dieses Geheimnisses im Bereich des Geschöpflichen, dieses Geheimnis in dem genannten doppelten Grundverhältnis des Menschen zu sich selbst sein geschaffenes Äquivalent findet (vgl. a. a. O. 564). Eine Lösung des Problems der Situierung der Hoffnung scheint sich zunächst darin anzubahnen, daß man in der Hoffnung den Faktor der Unvollendetheit des Menschen erblickt, nämlich das Unterwegssein des trinitarisch begabten Menschen zu sich selbst als einem solchen, d. h. konkreter, das „sehnende" Sichausstrecken des Menschen auf seine absolute Überantwortung an die Wahrheit – im Glauben – und an das Gute schlechthin – in der Liebe (vgl. a. a. O. 565).

Hier bricht eine bedeutsame Einsicht durch, die jedoch ihren eigenen Grund noch nicht benennen kann.

Wird nämlich die so gezeichnete Vollendung des Menschen von ihm gesehen als etwas von ihm in Besitz zu Nehmendes und einmal (‚später') Besessenes, so wird der wahre Grund der Hoffnung gerade in die Verborgenheit abgedrängt.

In Wirklichkeit aber entspringt ja die Selbstvollendung des Menschen der freien Selbstmitteilung Gottes als ihrem ursprunglosen Ursprung, wie wir gesehen haben. So wie die dem Menschen in der Deszendenz Gottes frei geschenkten Liebe restlos aus Gottes gründender Freiheit kommt, so ist und bleibt auch die Selbsttranzendenz des Menschen – sein Selbstüberstieg im Glauben und seine Selbstentäußerung in Liebe – in das abgründige Geheimnis Gottes hineingebunden und hineinverankert. Pointiert gesagt: die Vollendbarkeit dieser Liebe durch die Freiheit des Menschen ist doch nicht ihre oder seine ‚Sache', sondern die der Freiheit Gottes.

Diese Unverfügbarkeit der freien Selbsterschließung Gottes und die letzte Verfügtheit des Menschen in das Geheimnis Gottes hinein bezeichnen jenen Einheitspunkt, an dem Glaube und Liebe ursprünglich übereinkommen. Und eben darin kommt *das wahre Wesen der Hoffnung* zum Vorschein: sie ist *jener Grundakt des Menschen, der* – in Richtung auf Gott als das uns nahegekommene, absolute Geheimnis – *Glaube und Liebe aus sich entläßt und zugleich in sich zusammenfaßt.* Hoffnung ist darum die Dynamik, die den Menschen drängt, dem unverdrängbaren Geheimnis Gottes immer mehr Gegenwart in seiner Existenz einzuräumen (vgl. a. a. O. 567–569).

Aus dem Dargelegten kann noch eine radikalere Konsequenz gezogen werden. Jeder Mensch hat zwar die Verheißung des Heils empfangen und ist von Gott zu Glaube und Liebe ermächtigt. Aber ob nun gerade ich, der ich von

Gottes allgemeiner Heilsverheißung mitgemeint bin, diese so empfange, daß sie bei mir ‚wirksam' wird, d. h. daß ich sie in Glaube und Liebe durchtrage bis zu meinem Heil hin, das kann ich nur und muß ich *hoffen* (nicht wissen). Die Hoffnung ist demnach eine positive Entscheidung des glaubenden Subjekts und bezieht sich auf eine Realität, die von diesem nicht ableitbar ist, sondern wiederum und erst recht im Geheimnis Gottes gründet. Die Hoffnung bezieht sich auf die persönliche Verfügtheit jedes Menschen von Gott her, und sagt darin den letzten Geheimnischarakter auch jeder begnadeten Einzelexistenz aus. Der Glaube legitimiert wohl die Hoffnung, ohne ihr aber den ‚Grund' dieser Legitimation zur Verfügung stellen zu können. Deswegen kann – so Rahner – „ohne billige Paradoxie gesagt werden, daß erst die Hoffnung selbst ihren Grund herstellt und ihn in diesem Sinne schafft" (a. a. O. 574), da sie allein ihn ‚ergreift'. Die Hoffnung legt selbst ihren Grund – das ist ihr Wagnis, in dem sie glaubt und hofft, daß gerade ihr Wagnis von Gott selbst grund-gelegt ist, von Gott, der sich dem Menschen als seine selig-unverfügbare Heilszukunft entborgen hat[30].

In zweierlei Weise ist die Hoffnung auf die empirische Glaubensvergewisserung angewiesen, um sich in Glaube und Liebe bewähren zu können: einmal sucht sie einen absoluten Höhepunkt der Gnade in der geschichtlichen Erscheinung eines Menschen, welche zeigen kann, daß die Gnade dem Wagnis der Hoffnung entgegen- und in ihm angekommen ist; zum anderen einen ‚Sitz im Leben' eines solchen hoffenden und begnadeten Wagnisses, wo das Wagnis unüberbietbare Gestalt angenommen hat und die Gnade „überfließend" geworden ist.

Dieses den Menschen gründende und sein Heil aufrichtende Geheimnis verdichtet sich zuhöchst in der radikalen Selbsthingabe Jesu von Nazareth an die absolut unverfügbare Verfügung Gottes, den Jesus seinen Vater nannte und den er den Hoffenden als ihre absolute Zukunft erschloß. Und im Tode Christi am Kreuz geschieht der Akt radikalster Hoffnung: „In *Deine* Hände liefere ich *mein* Leben aus!" (vgl. a. a. O. 574 f.).

[30] „Christlicher Glaube" besagt nach Rahner „das hoffende Bekenntnis zur absoluten Zukunft des Menschen, die Gott ist" (STh IX, 520), und: „Wir verstehen, was Glaube ist, nur wenn wir seine Hoffnungsstruktur uns deutlich machen" (a. a. O. 521). Beiläufig sei bemerkt, daß von diesem Paradox der Hoffnung her auch an Rahners bisweilen intellektualisierende Hermeneutik etwas strengere Maßstäbe angelegt werden könnten!

2.3 „Anthropologia negativa"

Der Titel dieses Abschnittes mag ein wenig befremden. Nach dem Vorangegangenen erwartet man jetzt im Rahmen der „trinitarischen Anthropologie" eine Abhandlung über die Liebe und über deren intime Beziehungen zum Hl. Geist. Es liegt mir fern zu behaupten, für Rahner sei nicht etwa die Liebe „das Größte" – wie für den Apostel Paulus –, sondern die Hoffnung. Diese urchristliche und urapostolische Überzeugung bricht auch bei Rahner immer wieder durch, wie sich leicht belegen ließe (vgl. z. B. STh VI, 277–298; STh VII, 496–502 u. a.).

Hier ist jedoch darauf aufmerksam zu machen, daß unsere Untersuchung „den Menschen als Geheimnis" zum Thema hat, und daß – dies ist das Ergebnis der Untersuchung – dieses Geheimnis sich für den späten Rahner in der Hoffnung als Grundakt des Menschen artikuliert und sich auf sie zentriert. „Hoffnung" wird so zum zeitgemäßen Stichwort für das Geheimnis des Menschen, das zugleich sein rechtes Verhältnis zu Gott bezeichnet.

„Das Größte" und Vollendendste für den Menschen ist auch nach Rahner zweifellos die Liebe, und er unternimmt es immer wieder, von ihr her in einer Art „Kurzformel" den Menschen ‚auf eine Formel zu bringen', beispielsweise:

> „Der Mensch kommt nur wirklich in echtem Selbstvollzug zu sich, wenn er sich radikal an den anderen wegwagt" (STh IX, 252).

Doch ineins damit sieht Rahner sogleich *Gott* als „Raum der Möglichkeit solcher Liebe" (ebd.). Es muß darum von entscheidender Bedeutung sein, des Menschen Verhältnis zu Gott klarzulegen. Für das (christlich) rechte Verhältnis zu Gott ist nun „Hoffnung" in den Augen Rahners das maßgebliche Stichwort. Um das zu begreifen, ist freilich ein Rückblick auf die Grundlagen von Rahners theologischer Anthropologie vonnöten. Rahner macht auch selbst immer wieder auf diese Grundlage oder den ‚Grundansatz' aufmerksam. „Denn was weiß er eigentlich in seiner eigenen Anthropologie vom Menschen?", so könnte man seine eigene Frage an den Theologen an ihn selber richten. Und Rahner antwortet gleich selbst darauf:

> „Daß er das Wesen sei, das sich in Gott hinein verliert" (STh VIII, 245).

Und die Eigenart seines theologischen Denkens und seiner Denkmethode läßt sich kaum schärfer zeichnen als durch die Sätze, die er gleich anfügt:

> „Nur was in diesem Satz impliziert ist, oder was unter *diesem* Horizont vom Menschen ausgesagt wird, ist eine wahrhaft *theologische* Aussage in seiner Anthropologie. Jede andere Aussage über den Menschen erhält ein theologisches Gewicht nur, wenn sie *darauf* zurückgeführt werden kann . . ." (ebd.).

Von dieser Grundüberzeugung her gelangt Rahner dann zu der prinzipiell gemeinten Aussage, die als rhetorische Frage formuliert ist:

„Ist also Theologie *mehr* als ‚anthropologia negativa', d. h. die Erfahrung, daß der Mensch sich selber dauernd in das Geheimnis des Unbegriffenen und Unverfügbaren entschwindet?" (ebd. 247)

Warum der Mensch das Wesen ist, „das sich in Gott hinein verliert", darüber stellt Rahner selber – und zwar im Zusammenhang seines Entwurfs der „Theologie der Hoffnung" – Reflexionen an. Sie weisen auf die – schon in „Hörer des Wortes" herausgearbeitete – Eigenart des Grundverhältnisses des Menschen zu Gott hin und wenden sich zugleich – in theologischer Anwendung – polemisch gegen jedes Denkmodell, das die Endgültigkeit des Menschen possessiv, d. h. vom „Besitzen" her, zu konstruieren versucht. So erblickt Rahner, an Augustinus erinnernd, das Geheimnis des Menschen in der

„Entgegennahme einer Liebe, die, völlig ohne Grund in uns selbst, vielmehr radikalste unberechenbare Freiheit ist, in keiner vorgegebenen ‚Liebenswürdigkeit' unserer selbst (obzwar die Liebe diese gibt) ihre Verständlichkeit findet, immer restlos und ewig an dieser durch nichts anderes als in ihr selbst begründeten Freiheit Gottes hängt, in diesem radikalen Sinn ‚Gnade' ist und ewig bleibt" (STh VIII, 568).

Rahner umschreibt dabei Glaube und Liebe als „radikale Selbsttranszendenz und Selbstentäußerung in das abgründige Geheimnis hinein" (ebd.) und sieht so die innere Einheit und Ursprünglichkeit dieser zwei eigentümlichen Aspekte der „Entgegennahme Gottes" „in dem einen radikalen ‚Von-sich-weg' in das schlechthin Unverfügbare hinein" (ebd.). Die Formulierungen erinnern nicht umsonst an jene Darlegungen im philosophischen Teil dieser Untersuchung, wo Rahners Option für die „ekstatische" Sinnrichtung der Liebe (vgl. Rousselot) dargestellt und in ihrer Rückbindung an die mystische Gotteserfahrung (ecstasis) erkannt wurde.

Und nun zieht Rahner Bilanz: in dem Wort *Hoffnung* melde sich „dieses eine, einigende ‚Von-sich-weg' in die eine Unverfügbarkeit Gottes hinein" (a. a. O. 569). Dieser der Hoffnung eigentümliche „Exodus" (a. a. O. 578) sei zugleich der „Grundcharakter" der erwähnten „Entgegennahme" von Wahrheit und von Liebe. In gesperrten Lettern bringt Rahner das letzte Wesen der Hoffnung auf den folgenden Nenner:

„‚Hoffnung' sagt daher im allerletzten . . . die bleibende Wegräumung des Vorläufigen auf die radikale und freie Unverfügbarkeit Gottes hin, ist die ständige Zerstörung des Scheines, die absolute und letzte Wahrheit sei das umgriffen Begriffene und die Liebe sei das durch unsere Liebe Bewirkte" (a. a. O. 569).

Damit wird die Hoffnung gleichzeitig zum Stichwort für das letzte Geheimnis des Menschen; denn Hoffnung ist ja „das Wort für das Wagnis des

in beiden Grunddimensionen des Menschen radikal Unverfügbaren" (ebd.), wobei Rahner unter den beiden Grunddimensionen des Menschen Erkenntnis (Wahrheit) und Liebe versteht. So verstanden sei nicht nur die Liebe, sondern gerade auch die Hoffnung, das, was „bleibt", was den Tod überdauert und den Menschen auch im Stand der todüberhobenen Seligkeit vor und bei Gott wesenhaft auszeichnet[31]. So wie man gewohnt sei, von einer „spes caritate formata" zu sprechen, könne und müsse man auch von einer bleibenden „caritas *spe* formata" sprechen (ebd.). Denn sowohl Glaube als auch Liebe hätten ja ihre Wurzel in dem Grundakt des „radikalen Sicheinlassens auf die absolute Unverfügbarkeit", und eben dieser Grundakt beschreibe das Wesen der Hoffnung. Man könne auch sagen, fügt Rahner hinzu, Hoffnung sei das radikale Sicheinlassen auf die „‚Absurdität'" – weil letzte Unverfügbarkeit – von Wahrheit und Liebe (vgl. a. a. O. 570). Die ‚Absurdität' der Hoffnung wird dann jedoch gemildert oder besser gesagt: dialektisch verändert in die Identitätsaussage: Hoffnung sei das vorbehaltlose Sicheinlassen oder Sichgründen auf „das Unverfügbare als das Selige" (a. a. O. 574). Gerade weil Gott als der Unverfügbare und zugleich Seligmachende dem Menschen nahekommt, ist dort, wo er ihm als dieser am nächsten kommt, Heil und Seligkeit schlechthin, und besteht die letzte Seligkeit des Menschen gerade darin, schauend und liebend „von-sich-weg" und über sich hinaus (Ekstase!) hineingerissen zu werden in das helldunkle Geheimnis, das Gott durch seine freie Liebe selber ist. Hoffnung in diesem Grundsinn bleibt daher auch das Grundcharakteristikum der ewigen Seligkeit des Menschen, sosehr diese in der Liebe zur Erfüllung kommt, aber eben „spe formata!"

---

[31] Diesen Gedanken hat Rahner an anderer Stelle näher entfaltet, u. a. in jenem schon erwähnten Vortrag „Über die Verborgenheit Gottes" (a. a. O.): „Die Offenbarung des deus absconditus ist . . . die Radikalisierung der wachsenden Nähe des deus absconditus als des bleibenden Geheimnisses" (a. a. O. 16). Die Offenbarung bis hin zur unmittelbaren ‚Schau' Gottes ist nichts anderes als „die Geschichte der immer radikaleren Erkenntnis Gottes *als* des Geheimnisses bis zur Unmittelbarkeit dieses Geheimnisses . . . Der Verlorene (und nicht der Selige) weiß alles als unendliches Allerlei und weiß so nichts. Der Selige übergibt sich liebend und sich bedingungslos loslassend an das liebend und rettend sich selbst in Unmittelbarkeit gebende Geheimnis des deus absconditus" (ebd.). Ähnlich bedeutsam (weil hier das ekstatische Moment der Liebe als Hoffnung sichtbar wird) formuliert Rahner anderswo: Gott bleibt auch in der visio beatifica noch das ewige Geheimnis, dem der Mensch sich „in der Ekstase der Liebe anvertraut" (STh IX, 526). Die existentiell radikalste Form des hoffenden Selbstvollzugs der Liebesekstase geschieht, „wenn . . . die Mitteilung des Geistes Gottes als solchen selbst in dem Ereignis geschieht, in dem ein Mensch in seinem Tod alles andere außer Gott verliert, sich Gott bedingungslos als dem unbegreiflich über ihn Verfügenden übergibt und *so* selig wird" (a. a. O. 17). Der Mensch erfährt seine Seligkeit da – und das ist Rahners Abwehr eines platten, intellektualistischen und idealistischen Mißverständnisses seiner Geistmetaphysik –, wo die Erkenntnis und Liebe wirklich aus dieser Ekstase in das Geheimnis hinein nicht mehr zu sich selbst zurückkehren" (a. a. O. 18)!

So aber ist auch erst ‚begriffen', *wer* Gott ist, nämlich: „die seiende Ermöglichung des radikalen Sicheinlassens auf die absolute Unverfügbarkeit im Akt der Erkenntnis und der Liebe" (a. a. O. 569).

Weil jedoch gerade dieses radikale Sicheinlassen und Sichloslassen nicht in dem possessiven, d. h. besitzergreifenden Vermögen des Menschen liegt – eben weil es sich um das Sicheinlassen auf die scheinbare ‚Absurdität', ja auf die schlichte und buchstäbliche Unverfügbarkeit handelt –, darum kann und muß betont werden: „Dieses Sich-selbst-Loslassen ist gewiß das ... die ‚Gnade' schon in sich tragende Wesen des Menschen" (a. a. O. 568).

Wo also Hoffnung in diesem Sinne geschieht und eines Menschen Existenzvollzug bestimmt, da ist in „existentialer" Vorgegebenheit Gott und seine Gnade wirksam. Da hat der unverfügbare Gott selbst über den Menschen zu dessen Seligkeit verfügt und ist dabei, ihn liebend über sich hinaus (transscendens) in die schwindelnde und doch seligmachende Tiefe seines Herzens hineinzuziehen und zu verbergen. Das *Bild* und *Realsymbol* dieser Seligkeit des Von-sich-weg-über-sich-hinaus ist kein anderer als der Gekreuzigte: „In *Deine* Hände liefere ich *mein* Leben aus" (vgl. a. a. O. 574 f.).

Wie wird diese im hoffenden Menschen wirksame Gnade spürbar, erfahrbar? Ganz zweifellos in dem „*Mut*, sich in Denken und Tat der unbegreiflichen Unverfügbarkeit anzuvertrauen" (a. a. O. 579; Hervorh. v. mir). Spätestens an dieser Stelle läßt sich die Erinnerung an den schon erwähnten, spezifischen ‚Fall' der „Auferstehungshoffnung" (vgl. Kap. 4, § 7) nicht mehr verdrängen. Glaubend und hoffend, so erklärt Rahner dort, erfahre man den „Mut, über dem Tod zu stehen"; und diese Aussage entspricht in sachlicher Identität der anderen Aussage: „Im ‚Geist' erfahren wir selbst die Auferstehung Jesu" (ebd.).

So erscheint die Hoffnung als neuzeitliches Kennwort und moderner Übersetzungsschlüssel für das Geheimnis des Menschen: für seine von dem „über-in" anwesenden Gott erhobene, „ekstatische" Transzendentalität, die in der mystischen, seligen Vision des „Gott-in-allen-Dingen-Findens" reine Verwiesenheit und Ekstase auf die absolute Unverfügbarkeit hin ist. Die dargelegte Deutung der Hoffnung durch Rahner – als „reductio" des Menschen „in mysterium" – erinnert in fast wörtlichen Anklängen an die Anthropologie des großen Exerzitienkommentars von E. Przywara. Gerade Przywara deutete ja dieses „Über-sich-hinaus" und „restlos zu Gott hin" als Mitgekreuzigtsein des glaubenden Menschen: „durch das Kreuz hindurch in Seine ‚Glorie'"! Auch Przywara denkt ja das letzte Geheimnis des Menschen im Grunde transzendental, denkt die ‚Gnade' oder den ‚Hl. Geist' als „letzte Form" (Quasi-Form-Ursächlichkeit bei Rahner!) der Natur des Menschen: eben weil nun dessen Dasein „unerhört herausgehoben aus allen Berechenbarkeiten und Bestimmbarkeiten, weil es nun ‚im Heiligen Geist' ist" (vgl. dazu Teil I a. a. O.).

„Das Unverfügbare als das Selige" zu erfahren, die Seligkeit, den verfügenden, selber unverfügbaren Gott in allen Dingen zu finden, ist nach Rahners eigenem Exerzitienkommentar nur dem Menschen gegeben,

> „welcher diesem Gott dort begegnet ist, wo er ... in das Finsterste und Undurchlässigste dieser Welt hinuntergestiegen ist: am Kreuz Jesu Christi" (a. a. O. 271; vgl. 25).

M. a. W.: das Finden Gottes gelingt nur, wo der Mensch sich ‚begreift' und selber transzendiert als (um nun wieder Przywara zu zitieren)

> „das wachsende Sich-los-lassen, durch die Schutznetze der Begreiflichkeiten hindurch, in die Tiefen des unbegreiflichen Gottes, ... in Seine selige Nacht: daß nicht wir Gott ‚bewältigen', sondern in ihn überwältigt werden" (a. a. O. 85).

Hier findet der Mensch Gott und zugleich in wachsendem Maße sich selbst, als er sich je immer mehr losläßt. „Dieses Je-immer-Mehr ist der Mensch" (Przywara, a. a. O.). Es ist kein Zufall, daß Przywara und Rahner ein und dasselbe Wort gebrauchen: „Sich-los-lassen" – und zwar bewußt und entschieden am Beispiel und *im Geist* des sterbenden Jesus am Kreuz: „In Deine Hände liefere ich mein Leben aus" –, und daß dieses mystisch-ignatianische Sich-los-lassen für Rahner zum Grund- und Deutewort für das Wesen der Hoffnung wird: sich loslassen in den verfügenden Willen des selber absolut unverfügbaren Gottes hinein. Wird so bei Przywara und bei Rahner der sich loslassende Mensch von dem ‚Deus semper major' ergriffen „in der Form des Hl. Geistes" (Przywara, a. a. O.), so wird gleichzeitig unübersehbar deutlich, daß das *Deuteprinzip* für Rahners „Theologie der Hoffnung" die ignatianische *Indifferenz* ist, wobei das berühmte „Magis" als transzendentale Bedingung der Möglichkeit des christlichen, hoffenden Sich-los-lassens „von-sich-weg" über sich hinaus in das Geheimnis des Deus semper major hinein aufscheint: als „Gnade", als „Heiliger Geist", als „das Unverfügbare als das Selige"! Für die vom Je-immer-mehr zum geheimnisvollen Gott hin bestimmte Indifferenzhaltung wird zum Zeichen des – als ‚Gnade' – nahen Gottes der geheime „Mut",

> „den Unbegreiflichen so über sich verfügen zu lassen, daß man glaubt, dieses Verfügen sei das Wirken einer unendlichen Liebe" (Exerzitienbetrachtungen, 28).

Eigentlich müßte man von hier aus noch einmal den ganzen ersten Teil dieser Untersuchungen lesen, weil ja in ihrem Verlauf und zumal am Ende offensichtlich geworden ist, in welchem Maße Rahners gesamtes philosophisch-theologisches Denken in der ignatianischen Spiritualität ihr grund-

legendes Deuteprinzip hat. In dieser spirituellen Urerfahrung ist auch das Geheimnis des Menschen in Rahners Denken festgemacht. Rahners Theologie und Anthropologie erweist sich immer mehr als sein persönlicher Versuch, nämlich als „der Versuch des Mystikers, seine Erfahrung für andere zu übersetzen und sie an seiner Gnade teilnehmen zu lassen" (QD 5, 135), ursprünglich ein Wort Nadals über Ignatius. Daran wird man erinnert, wenn alle Gnadenerfahrung, Glaube und Hoffnung immer wieder transzendental begründet und zurückgeführt werden auf jenen unbegreiflich-geheimnisvollen „Mut", sich selber auf den unverfügbaren Gott hin loszulassen, sich ihm zur Verfügung zu stellen; ein „Mut", der nur ein anderes Wort für „Trost" ist, jener „Frucht" des Hl. Geistes Jesu, welche die als Liebe erfahrene Nähe des Willens Gottes bedeutet. Die „trinitarische Anthropologie" bei Rahner (und bei Przywara) erinnert auch nicht zufällig an jene tiefsinnige Erfahrung der „Perichorese" der drei göttlichen ‚Personen', wie sie etwa im Geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius zum Ausdruck kommt; Rahners „trinitarische Anthropologie" ist selber Zeugnis der *Erfahrung* – und zwar der „transzendentalen" oder ungegenständlichen Erfahrung – jener trinitarischen „Perichorese" in dem von Gottes Selbstmitteilung begnadeten Menschen. Doch diese Perspektive auszuzeichnen dürfte eine eigene Untersuchung wert sein.

Geben wir an dieser Stelle noch einmal Rahner das Wort, das zeigen kann, wie er das Geheimnis der Vollendung des Menschen in der „caritas spe formata" erblickt:

„Die Liebe wird das Geheimnis noch unserer Vollendung sein, weil sie nur Liebe ist, wenn sie mit der Unbegreiflichkeit Gottes verbindet. Nur wenn wir den Blick auf das Herz Christi richten, wissen wir also, was Liebe ist: das Geheimnis der Welt, die Bewältigung des Entsetzens der Welt, das Einende und Umfassende, das Übereignende, das Lösende und Zärtliche, das, was nur erkannt ist in seiner Fülle, wenn alles am Liebenden ganz übergeben ist, das, was seine Geschichte auf seine Erfüllung hin hat, indem es durchbohrt und schweigend ausrinnt in die Vergeblichkeit und so diese besiegt, das, was im Hohenlied des Paulus beschrieben und beschworen wird: langmütig, freundlich, neidlos, nicht aufgeblasen, nicht anmaßend, nicht erpicht auf den eigenen Vorteil, nicht gereizt, nicht nachträglich, ohne Schadensfreude, der Wahrheit froh, milde umhüllend, alles glaubend, hoffend und durchhaltend. Es gibt eigentlich kein Wort, das diese Liebe beschreiben könnte, weil sie nichts neben anderem ist, von dem man sie umgrenzen könnte von außen, weil sie die einigende und ursprüngliche Essenz aller Wirklichkeit selbst ist und sie darum nichts außer sich hat als die Leere des Nichts. Denn es steht geschrieben: Gott aber ist die Liebe; und in diesen zwei Worten sagt der Mensch zweimal das eine unendliche Geheimnis seines Daseins" (STh VII, 500 f.).

Hier wird noch einmal deutlich, daß die Liebe deswegen das Geheimnis des Menschen umschreiben kann, weil ihre Größe und ihr Bleibendes schon im Ansatz in der Verbundenheit „mit der Unbegreiflichkeit Gottes" besteht,

was heißt, daß sie „immer und ewig an dieser durch nichts anderes als in ihr selbst begründeten Freiheit Gottes hängt" (STh VIII, 568), und daß sie erst durch die Erfahrung des Unverfügbaren als des Seligen und des Verfügtwerdens als „des Wirkens einer unendlichen Liebe" (a. a. O.) zum Vermögen wird, das Entsetzen der Welt zu bewältigen, und ihr Durchbohrtsein von der Vergeblichkeit nicht bloß aushält, sondern übereignet und damit sich selbst übereignet, wobei geschenkweise jene Früchte des Geistes sich zeigen und erfahrbar werden, die, gleichsam grundlos und übergegenständlich, im Hohenlied als Wesenszüge jener christlichen Liebe genannt werden, die siegreich über dem Entsetzen der Welt und über der Durchbohrtheit von Tod und Vergeblichkeit west. Die Hoffnung ist nicht etwas neben der Liebe; vielmehr ist die Liebe jener Grundakt des Menschen, dessen Wurzel seine bleibende Hoffnungsstruktur ist. Von Gott her und auf Gott hin: in dieser Bewegung der Liebe aus Hoffnung verbirgt sich die trinitarische Grundstruktur der Anthropologie Rahners, die sich auch in die geistliche Erfahrungswissenschaft der ignatianischen Exerzitien zurückübersetzen läßt: der Mensch findet sich selbst, indem er im hörenden und damit „ekstatischen" Von-sich-weg und Über-sich-hinaus das jeweilige „Mehr" des „Wortes" entdeckt, das nicht bloß phonetischer Laut, sondern Geist und Leben ist.

So kommen wir im Bemühen, das Geheimnis des Menschen zu umschreiben, von Rahner aus nicht zufällig auf Przywaras Formulierung zurück: „Dieses Je-immer-mehr ist der Mensch" (a. a. O.)!

Eine letzte und unentbehrliche Dimension der Hoffnung und ihres Geheimnisses muß noch kurz gestreift werden: ihre *Praxis*, ihre Realisierung in der Welt! Was bedeutet ihre erörterte spirituelle und insofern ‚transzendentale' Eigenart für ihre „Geist-in-Welt"-Struktur, für die „conversio ad phantasma"?

Gerade deshalb, weil die Hoffnung in der letztlich unverfügbaren Zukunft des Menschen – seinem „Heil" – gründet, ist der Mensch dadurch frei und ermächtigt zur Praxis, ohne die Zukunft als machbare zu verabsolutieren und so alles und alle dem Plan zu opfern, und auch ohne in Angst vor dem unausrottbaren Risiko des Scheiterns oder des totalen Wandels in der reinen Gegenwart zu erstarren (eben weil diese unbekannte Zukunft ihre letzte Heilsabsicht enthüllt hat). Der Christ muß also sein Leben und seine Lebensinhalte hoffnungsvoll leben und er kann es; er muß die Realitäten und Strukturen der Welt auf den Zielsinn der Hoffnung hin ausrichten (gerade das impliziert die dauernde Konvertibilität dieser Realitäten – von Gott und vom Menschen her). Zum anderen wird er gerade deswegen nicht irgendeinen Zustand der Welt verabsolutieren, sondern auch den Untergang der „Gestalt der Welt" und seiner eigenen Lebensgestalt hinnehmen und „vollzieht darin nicht

minder seine Hoffnung" auf die absolute Zukunft. In dieser für ihn – aufgrund seiner unentrinnbaren Verwiesenheit auf die Freiheit Gottes, die bleibt, auch wenn sie sich als Liebe zu erfahren gegeben hat – unvermeidlichen Eschatologisierung der Hoffnung, die gleichzeitig die Relativierung jeder ‚politischen Theologie' bedeutet, vollzieht der Christ die für ihn wesentliche „fuga mundi" – ein altes Motiv bei Rahner, das hier in veränderter und aktualisierter Form, doch ungeschwächt, wiederkehrt[32].

Nur wer den Mut hat, „sich in Denken und Tat der unbegreiflichen Unverfügbarkeit anzuvertrauen, die unser Dasein durchwaltet und als dessen offene Zukunft trägt" (STh VIII, 579), der zeigt, daß er das dreifach nahegekommene und auf sein Dasein übergreifende Geheimnis Gottes verstanden, ergriffen und sich vertraut gemacht hat. Er kann es in der Hoffnung bestehen, einer Hoffnung, die den letzten Grund ihres Selbstvollzuges – also ihr Geheimnis – in den Worten des Hymnus ausdrücken könnte:

ADORO TE DEVOTE LATENS DEITAS

[32] Beim späten Rahner erscheint das Motiv der „Fuga mundi" als die radikale und unerschütterliche Hoffnung auf Gottes absolute Zukunft, die sich realisiert im Mitsterben mit Christus, das als solches – im Blick auf die darin verheißene und anhebende „absolute Zukunft" – die Relativierung aller innerweltlichen, sog. futurologischen Entwürfe bedeutet (vgl. Anm. 24). Demgemäß erscheint so auch die Theologie als „docta ignorantia futuri" (STh IX, 527, 536 ff.). Vgl. auch *J. B. Metz*, Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt, in: HdPTh II/2, 239–267. Programmatischen Charakter haben die schon mehrfach erwähnten Beiträge Rahners, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen in: STh VI, 77–88, sowie die Beiträge zur Eschatologie in: STh VIII, 555–609.

In entsprechender Weise äußert Rahner sich, wo er das hoffende Weltverhältnis des Christen als „epochale Eigenart der christlichen Askese" sieht, nämlich konkret und direkt „als Gestalt vorlaufender Bereitschaft zum Scheitern am Kreuze Christi" (vgl. HdPTh II/1, bes. 33–38/ferner ebd. II/2, 229–239; vgl. auch STh VII, 404–434). Gleichzeitig betont Rahner jedoch, daß dieses Motiv der „Weltflucht" – von der ein Christ immer nur in Anführungszeichen reden kann – nur die andere, ergänzende Seite von echter Weltverantwortung sein kann. Glaube an Gott als „absolute Zukunft" ist nach Rahner immer sowohl Askese als auch Weltbejahung: Askese, „indem ein positives Stück relativ sinnhafter und beseligender Welt darangegeben wird als Ausdruck des Glaubens dafür, daß das eigentliche Heil nicht von dieser Welt, wenn auch für sie ist", und gleichzeitig Weltbejahung, d. h. „ein Akt positiver, heilender und weltbewahrender Tat an der Welt trotz ihrer Todgeweihtheit ... Akt des Glaubens an die von Gott der Welt verliehene und ihr in Christus schon mitgeteilte Herrlichkeit" (HdPTh II/2, 225). Vgl. auch STh IX, 241.

AUSBLICK

Der „praktische" Impuls in K. Rahners Konzeption vom Menschen als Geheimnis

Die – obschon verwandelte – Wiederkehr des aszetischen Motivs der „Weltflucht" in Rahners späten Schriften könnte die Vermutung suggerieren, Rahner sei im Grunde doch ‚Individualist' im Sinne eines bloßen, letztlich distanzierten Interpreten der Welt im allgemeinen und des Glaubens im besonderen geblieben. Kennt man von ihm nicht das Eingeständnis: „Wir Alten in den Orden sind im Grunde Spätindividualisten" (STh X, 471)? Und steht sie nicht für eine individualistisch-private Auffassung, seine mittlerweile schon stereotyp gewordene Redewendung vom Menschen, der

> „nur bei sich ist und sich auszuhalten vermag, wenn er über sich selbst hinausgreift, glaubend, hoffend, liebend in jenes Geheimnis hinein, das wir Gott nennen ..., das das übermenschliche Geheimnis des Menschen selbst ist" (STh X, 567)?

Freilich, wer das individualistisch auslegen möchte, verfehlt die komplexe Dialektik des Rahnerschen Ansatzes. Gerade in den allerletzten Jahren hat Rahner – und zwar im Gespräch mit dem „Freund" J. B. Metz („Theologie der Welt", „Politische Theologie") – die ursprünglich auch zutiefst praktischen Antriebe seines Denkens in zunehmendem Maße reflex entdeckt und sich bewußt gemacht. Anders als – wie es scheint – Metz erhebt Rahner also die Begründung für das praktische Gewicht des theologischen Denkens nicht eigentlich aus der (geistesgeschichtlich durch Aufklärung, Linkshegelianismus und Neomarxismus bedingten) Zeitsituation; diese wird ihm vielmehr zum bloßen ‚gegenständlichen Material' für seine ‚transzendierende' Selbstvermittlung in die geheime Spiritualität seines Ursprungs, die nun auch zum letzten und tragenden Motiv alles Praktischen wird.

Das Gespräch Metz–Rahner kann hier nur angedeutet, die Kenntnis der Thesen von Metz selbst muß vorausgesetzt werden[1].

Entnehmen wir hier einige Fragen und Feststellungen einer Würdigung, die Metz – bereits ‚politischer Theologe' – für Karl Rahner verfaßt hat[2]. Metz stellt dort die seine Würdigung kritisch beschließende Frage: „Müßte darum nicht die transzendentale Theologie der Person und Existenz in eine

[1] Vgl. als vielleicht beste Zusammenfassung *J. B. Metz*, Art. Politische Theologie, in: Sacramentum Mundi III, 1232–1240; ferner *H. Peukert* (Hrsg.) Diskussion zur politischen Theologie (Mainz–München 1969); vgl. auch meine Diss. (a. a. O.) 524 ff.

[2] In: *H. J. Schultz* (Hrsg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert – Eine Geschichte in Porträts (Stuttgart–Olten 1966) 513–518.

Art ‚politische Theologie' umgesetzt werden?" (a. a. O. 518). Metz spricht von „umsetzen", nicht von „ersetzen" – eine offenbar nicht belanglose Nuance. Folgerichtig heißt es bei ihm weiter, solche Fragen an Stil und Inhalt von Rahners Denken bräuchten „nicht gegen ihn" gelöst zu werden, sie könnten „gerade auch im Gespräch mit ihm ... bewährt und entfaltet" werden. Metz bekennt dann seine Dankbarkeit gegenüber Rahner und faßt sie in die folgende Erkenntnis zusammen:

„Schließlich hat Rahners Theologie in allem wahrhaft Großen und Bleibenden, das sie uns schon gab und vorgab, eigentlich nur die eine ‚Tendenz': immer neue Initiation in das Geheimnis der Liebe Gottes und darin Diakonie an der Hoffnung der Menschen zu sein" (ebd.).

Was Metz' kritische Korrekturversuche an Rahners Ansatz betrifft, so hat H. de Lavalette die feinsinnige Beobachtung gemacht, daß Metz dabei in erster Linie wohl sich selber im kritischen Visier hat[3], weniger Rahner selbst, den er ja fortfahre zu zitieren; ihm hat er ja überdies – wie man ergänzend bemerken kann – seinen Aufsatzband „Zur Theologie der Welt" gewidmet. Allerdings ist Metz' kritische Frage an Rahner, ob sein transzendental-anthropologischer Ansatz „das geschichtlich zu realisierende Heil der Menschheit nicht zu sehr auf die Frage konzentriert, ob der einzelne diese seine Wesenverfassung frei annehme oder ablehne? Entsteht damit aber nicht die Gefahr, daß die Heilsfrage zu sehr privatisiert wird ... ?"[4] nicht ohne Wirkung auf seinen Lehrer geblieben, und man wird mit K. Lehmann[5] eine deutliche, jedoch stillschweigende und unpolemische Auseinandersetzung Rahners mit dem „Freund" besonders in den zum Thema Eschatologie verfaßten Aufsätzen (Bde. VIII und IX der „Schriften") konstatieren müssen. In den gemeinten Beiträgen hat Rahner freilich auf die kritischen Fragen von Metz am Ende seiner Würdigung – nämlich, ob der anthropologische Ansatz in ein Verhältnis zur Eschatologie gebracht werden könne – eine deutlich bejahende Antwort erteilt und damit die Breite sowie eventuelle Erweiterungsfähigkeit seines Denkens unter Beweis gestellt[6].

---

[3] *H. de Lavalette*, „La ‚théologie politique' de J. B. Metz", in: RST 58 (1970) 321–350, hier: 339 ff.

[4] Vgl. die oben genannte Würdigung 517 f.; vgl. Zur Theologie der Welt, 76.

[5] In seinem Porträt Karl Rahners, a. a. O. 178 f.

[6] Vgl. *Lehmann* (ebd.), sowie *de Lavalette:* „De soi, la ‚forme de pensée transcendantale' de Rahner n'est pas opposée aux développements de Metz" (a. a. O. 331). Vgl. auch die tieferdringende Kritik von J. Heinrichs an der Metzschen Antithetik Transzendentaltheologie – Politische Theologie, in: *J. Heinrichs*, Transzendentales-dialogisches-politisches Denken. Thesen zu einer ‚transzendentalen Dialogik', in: Internat. Dialog-Zeitschrift 3 (1970) 373–379; vgl. *ders.*, Sinn und Intersubjektivität, in: ThuPh 45 (1970) 161–191.

Diese Erweiterung, die man ebensogut eine Variierung nennen könnte, beginnt schon damit, daß die „Frage nach dem Sein", die der Mensch nach der Konzeption von „Hörer des Wortes" ist, fortbestimmt wird zur „Frage nach der Zukunft", jener Frage, „die der Mensch selber ist" (STh IX, 519). Nicht nach einem objektiven ‚Inhalt' der Zukunft wird hier gefragt; vielmehr liegt die Fragestellung auf der Linie jener schon geläufigen „Frage nach der Frage" (= Frage nach dem Menschen: vgl. S. 520), also auf der Linie der transzendentalen Rückwendung auf das Subjekt. Das besagt aber nichts anderes als die entschlossene Aufnahme der Anliegen von Metz (unter Einschluß des von ihm verfochtenen Primates der eschatologisch verstandenen Zukunft) in den transzendentalanthropologischen Ansatz selbst. Was Metz vage als „das Ganze der Geschichte" und als den „eschatologischen Vorbehalt" anspricht, tritt klarer aus Rahners ‚Übersetzung' hervor:

„Die absolute Zukunft ist Gott selbst, bzw. die von ihm allein zu vollbringende Tat seiner absoluten Selbstmitteilung; ... sie ist die ... alles in seine Vollendung setzende Bestimmung der Welt als ganzer; sie hat insofern transzendentalen Charakter", und diese absolute Zukunft wird „in deren eigener, sich zuschickender Kraft" vom Menschen als seine zugleich eigene Tat vollbracht (vgl. a. a. O. 523)[7].

Gott als die „absolute Zukunft" (a. a. O. 526) ist gleichzeitig und jederzeit „die *Bedingung* echter Zukunft" (525; Hervorh. v. mir). Gott erscheint so als „das absolut unbegreifliche Geheimnis, ... dem sich der Mensch in der *Ekstase* der *Liebe* anvertraut" (a. a. O. 526; Hervorh. v. mir).

Diese Formulierungen Rahners legen die Vermutung nahe, daß auch Metz in seiner „politischen Theologie" transzendental (im weitesten Sinne) denkt, ja daß sogar die letzten Evidenzen seiner eschatologisch gerichteten Theologie –

„nur eine ‚Überwindung' der Gegenwart und ihrer Verstehensbedingungen (kann) einen Zugang zur künftigen Wahrheit der Gottheit Gottes eröffnen" (SM III, 1235)

– eigentlich in der – u. a. Bonaventura, Johannes vom Kreuz, Ignatius verpflichteten – *Mystik* Rahners mitwurzeln.

Nach der Betonung, daß die absolute Zukunft in Jesus Christus „als dem Gekreuzigten und Auferstandenen" der Welt „eingestiftet" sei (a. a. O. 527), analysiert Rahner auch das, was Metz „kritische Negation" des Bestehenden

---

[7] Vielleicht noch klarer an anderer Stelle: „Gott selbst ... will selber die unendliche Zukunft des Menschen sein ... Die Bewegung auf diese Zukunft hin ist ... der Welt durch den allgemeinen Heilswillen immer schon eingestiftet. Gott selbst ist ... unendliche Entelechie der Geschichte" (STh IX, 579; ähnlich VIII, 601 f., 608). Die Tauglichkeit metaphysischer Einsichten in das Verhältnis von „Immanenz-Transzendenz" für die philosophisch-theologische Durchdringung des Problems von Geschichte und Zukunft zeigt Rahner in STh VIII, 593–609.

nennt, auf die Bedingung seiner Möglichkeit hin: Die Negation ist nur möglich kraft der ursprünglichen Verwiesenheit auf die „absolute Zukunft", die jedoch „kritisch" nur vermittelt werden kann durch das schöpferisch entworfene „Utopische", das – real, nicht bloß gedanklich – das Bestehende kritisiert und relativiert, indem es als je Zukünftiges die „absolute Zukunft" verweisend und repräsentierend vergegenwärtigt (vgl. a. a. O. 537). M. a. W.: „kritische Negation" (Metz) besagt, positiv gewendet, Produktion von Utopie (vgl. ebd.). Das ist nur eine verschärfte Anwendung jenes Grundsatzes, auf dem Rahner schon früher bestanden hatte:

„Nur wer setzt, nicht wer sich dessen in der Täuschung, er könne eine reine Negierung vollziehen, enthält, kann negieren" (STh VIII, 247)

sowie ferner:

„daß der wirkliche, nicht bloß theoretisch reflektierte Akt des Sicheröffnens auf die absolute Zukunft Gottes hin nur am konkreten Akt des Vorgriffs auf die konkrete, zu schaffende Zukunft hin geschehen kann" (a. a. O. 255).

Diese Argumente verraten im übrigen die verwandelte, jedoch ungeschwächte Aktualität der Grundgedanken der Geist-in-Welt-Metaphysik für Rahner selbst. Wir müssen nun freilich beobachten, wie Rahner diesen metaphysischen Ansatz neu, ihn erweiternd, auslegt: „actio" und „passio" aus „Geist-in-Welt" werden formal vorausgesetzt[8], aber inhaltlich weiterentwickelt und personal ausgelegt als der „in Erkenntnis und Freiheit vollzogene Ausgang des Menschen aus sich selbst" (STh X, 562), Ausgang ‚dialogisch'[9] gedeutet zugleich als Überstieg über sich selbst „ohne Rückkehr" des Ich zu sich selbst in egoistischem Sinne (a. a. O. 559); und mit diesem Stichwort werden wir bereits lebhaft an den Begriff der Ekstase bei Bonaventura erinnert. Das Deuteprinzip dieser erweiternden und doch ursprünglichen Um-deutung wird auch angegeben: es ist „das Geheimnis der Liebe zu einem Du" (a. a. O., 562) oder schlicht „Nächstenliebe" (570 ff.).

Dieses „Du" als Woraufhin der Liebe empfängt heute jedoch eine durch die epochale Situation bedingte inhaltliche Erweiterung; die Begriffsbestimmung wird analog abgewandelt. Bereits in der Auseinandersetzung mit dem „dialogischen Prinzip" hatte Rahner den gegenstandsbezogenen Welt-Begriff seiner Geist-in-Welt-Metaphysik personalistisch erweitert: nicht nur das gegenständliche Seiende, sondern das personale Gegenüber – das „Du" – erscheint nun als „die absolut notwendige und immer bleibende Bedingung und

[8] Vgl. „die Erfahrung der Welt, in der der Mensch sich immer schon *handelnd* und *leidend* vorfindet" (STh X, 557; Hervorh. v. mir).
[9] Vgl. den Exkurs „Rahner und das dialogische Prinzip" in Teil II dieser Untersuchung.

Vermittlung für das Verhältnis des Menschen zu Gott" (STh X, 570; vgl. bes. 557). Gegen eine individualistische, ja tendenziell egoistische Verengung der zwischenmenschlichen Auslegung der Nächstenliebe betont Rahner heute freilich stärker, daß diese „gesellschaftlich orientiert" sein müsse (a. a. O. 571). Die *Mobilität* der Gesellschaft in einer *dynamisch* gewordenen Welt impliziere heute notwendigerweise „eine Verantwortung und ein Engagement auch für die Gesellschaft als solche" (ebd.)[10].

Was das für Rahner beinhaltet, ist von den Grundgedanken von „Geist in Welt" her zu verstehen: „Welt" ist für Rahner immer die bleibende und notwendige Bedingung oder Ver-mittlung für das Verhältnis des Menschen zu Gott. GW faßte freilich den Begriff Welt, ähnlich wie Kant, noch weitgehend statisch. Das ist heute nicht mehr möglich: „Welt" ist eine durch und durch dynamische, d. h. evolutiv und geschichtlich bestimmte Realität (vgl. z. B. STh X, 583). Die gesellschaftliche Dimension des Menschen ist nun wiederum eben ein Teil dieser seiner konstitutiven Weltverwiesenheit. Die gesellschaftlich-politische Dimension des Menschen ist aber qualitativ *mehr* als bloße Bezogenheit auf die „Summe der Einzelnen" (vgl. ebd.; anders noch HW², 164 f.). Wenn also innerhalb einer als ganzer dynamischen Welt auch die gesellschaftliche Realität einen mobilen Charakter aufweist, ist darin notwendigerweise auch die grundlegend durch „actio" und „passio" geprägte Vermittlung des menschlichen Geistes zu Gott tangiert und betroffen. Und das gilt natürlich nicht nur für das einzelne geistige Subjekt, sondern auch für jene subjektanaloge Gemeinschaft und Gesellschaft, wie sie z. B. die Kirche darstellt: die Kirche hat die Aufgabe, „selber zu sich zu kommen in der Weise, wie es von ihr in einer bestimmten Situation verlangt wird" (STh X, 583).

Das bedeutet:

Indem „die Kirche *in einem* der Offenbarung und dem Anruf der Zeit gehorcht, . . . empfängt sie aufs neue aktuell dasjenige, was sie von der göttlichen Offenbarung her an sich immer schon weiß und gleichzeitig immer aufs neue lernen muß" (STh X, 576; Hervorh. von mir)[11].

Man wird hier die dynamische Weiterentwicklung des Schemas „transzendental-kategorial" bemerken, die Konsequenz überhaupt, die in Rahners Ansatz liegt, auch wenn gerade dieser Satz noch zu klärende Problematik enthält, die durch den analogen Gebrauch des Begriffs Offenbarung nur not-

[10] Vgl. Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe (Freiburg i. Br. 1972) 131; bereits S. 88.
[11] Ein Beispiel: „So lernt die Kirche, . . . daß die Armen aus ihrer Selbstentfremdung befreit werden müssen und nicht nur Almosen zu empfangen haben. Wenn die Kirche das heute versteht, begreift sie, daß sie sich selber in einer anderen Weise als bisher als Kirche der Armen erweisen muß" (STh X, 585).

dürftig verschleiert wird. Jedenfalls wird von daher deutlicher, wie für Rahner ein aktuelles Thema wie die „Revolution" theologisch und kirchlich thematisch wird, wobei der ‚Logos' (innerhalb der Theo-Logie) von „Revolution" natürlich auf einer „vorurteilslosen" und „richtigen" Einschätzung des Weltzustandes beruhen muß, nämlich darauf, „daß eine globale revolutionäre Situation gegeben ist" (a. a. O. 578).

Das ist allerdings noch nicht der Kern der These Rahners. Dieser kommt in anderen Bemerkungen zum Vorschein. Beispielsweise in der Überlegung, daß die *konkrete* Anwendung der Prinzipien für eine rechtmäßige Revolution, m. a. W. die Auslegung einer Situation als *revolutionär*

„eine Sache der *praktischen Vernunft* (ist), die allerdings durch den Glauben erleuchtet und sogar durch *charismatische* Inspiration gesteuert wird, also letztlich Sache einer freien *Entscheidung*, die nicht mehr adäquat theoretisch reflektiert werden kann" (a. a. O. 581; Hervorh. von mir).

Auch diese Formulierungen können zu einem fatalen und gefährlichen Mißverständnis werden für jemand, der ihren Kern – die freie, charismatisch inspirierte Entscheidung – nicht in ihrem für Rahner ursprünglichen Zusammenhang mit der ignatianischen „Wahl" versteht. In diesem Sinne ist nämlich jener manche wohl merkwürdig anmutende Satz zu lesen,

„daß alles gesellschaftskritische und gesellschaftspolitische Engagement . . . als Kampf für mehr Freiheit und Gerechtigkeit . . . eine *geheime Spiritualität in sich birgt* oder bergen müßte, *weil* es für den Christen *herauswächst aus jener innersten, absoluten Verpflichtung*, die den Menschen *vor Gott* stellt, ob er dies reflektiert oder nicht" [12].

Was hat nun die genannte verborgene oder geheime Spiritualität mit jener „innersten, absoluten Verpflichtung" des Menschen „vor Gott" zu tun? An anderer Stelle erklärt Rahner sich schärfer:

„Wo jemand in der Anerkennung des absoluten Spruchs seines Gewissens in wirklich selbstloser Liebe sich selbst wirklich zu überschreiten vermag auf den Nächsten hin, ist schon unthematisch, aber in aller Wahrheit eine Bewegung auf Gott hin im Gange und angenommen, . . . von der Gnade inauguriert und überhöht" (STh X, 558).

In diesem Satz ist fast jedes Wort von Bedeutung. Dennoch greife ich die wichtigsten Stichworte heraus: „absoluter Spruch" des Gewissens; „selbstlose Liebe"; „sich überschreiten auf den Nächsten hin"; „Bewegung auf Gott hin".

[12] Strukturwandel der Kirche . . ., 91; Hervorh. v. mir.

Jetzt wird deutlich, worauf jene „innerste, absolute Verpflichtung" des Menschen „vor Gott" eigentlich zielt: nämlich auf „wirklich selbstlose Liebe"! Das geht aus jenem Parallelismus hervor, der – im obigen Zitat – die folgende Äquivalenz aufstellt:

„Anerkennung des absoluten Spruchs seines Gewissens" = „wirklich selbstlose Liebe".

Also geht die absolute Gewissensforderung auf absolut („wirklich") selbstlose Liebe; die Liebe selbst ist deren Verwirklichung. Verwirklichung aber in der Form, daß sie wirkliche *Selbsttranszendenz* „auf den Nächsten hin" ist, damit jedoch „gleichzeitig", wenn auch unthematisch, gnadenerfüllte „Bewegung auf Gott hin".

Wenn wir daneben halten, was Rahner in diesem Zusammenhang betont, daß sich hier eine „Erfahrung Gottes" ereigne; daß die Selbstübersteigung („ohne Rückkehr") des Menschen auf ein Du hin „das *Geheimnis* der Liebe" sei, weil der „immer neue Generationspunkt" für Glaube an Gott, dann wird von hier aus klar, daß Gott als „das absolut unbegreifliche Geheimnis, . . . dem sich der Mensch in der Ekstase der Liebe anvertraut" (STh IX, 526) und der Nächste im „Geheimnis der Liebe" als das Woraufhin der liebenden Selbsttranszendenz des Ich – beide also sich überschneidend das Ziel „dieser *gleichzeitig* horizontal und vertikal verlaufenden Bewegung" sind (STh X, 558). Gott aber ist so der Name für „die letzte Radikalität, die letzte Würde und die letzte Geborgenheit des Verhältnisses des Menschen zu seinem mitmenschlichen Du" (a. a. O. 560).

So kann Gott nur deswegen das absolute Geheimnis des Menschen genannt werden, in das sich dieser in der Ekstase seines Geistes hineinverliert, als dieser Mensch in einem und „gleichzeitig" sich in der Ekstase der Liebe auf den Nächsten hin übersteigt und so, ins „Geheimnis der Liebe" sich verlierend, „gleichsam ohne Rückkehr zu seinem egoistischen Ich" (a. a. O. 559), als „Ekstase der Liebe" ins Geheimnis zu sich kommt. Es handelt sich hier um eine „Bewegung auf Gott hin" unter der Voraussetzung, daß Gott selbst wesenhaft die „Bewegung seiner gnadenhaften Selbstmitteilung auf den Menschen hin" ist, und zwar so, daß

„er selbst in personaler Wortoffenbarung, in heilsgeschichtlichem Bund, in Mitteilung seines göttlichen Geistes in die *innerste Mitte* des Menschen hinein unmittelbarer *Partner* des Menschen wird" (a. a. O. 557; Hervorh. von mir).

Wir haben hier, in der Mitteilung des „göttlichen *Geistes* in die innerste Mitte des Menschen", den Ansatz für die schon erwähnte „geheime *Spiritualität*" jeder weltbezogenen Praxis des Christen, sofern diese eine Tat der Liebe ist. Diese, von der göttlichen Geist-Mitteilung angeregte, aus der Herz-

mitte seiner Existenz hervorbrechende Bewegung der Liebe des Menschen fungiert zugleich als jene „charismatische Inspiration", d. h. als jene transzendentale „Logik der Liebe" für existentielle Erkenntnis und Entscheidung. Sofern man daher in das Verhältnis zur personalen Mitwelt deren gesellschaftliche Strukturbedingungen miteinbezieht, wird verständlich, wie Rahner auch das gesellschaftliche Engagement der Christen als von einer „geheimen Spiritualität" angestoßen und getragen werten kann.

Weil wir im Bedenken des „praktischen" Impulses an der Wurzel von Rahners Anthropologie wieder hier an jenen Punkt stoßen, wo der Mensch an das Geheimnis grenzt, wäre gerade hier auch der Ort möglicher Begegnung mit modernen Bemühungen, das „praktische" Moment der Vernunft, des Geistes, philosophisch schärfer zu erfassen. Man denke hier an den Versuch transzendentalphilosophischer Klärung des Zusammenhangs von „Erkenntnis und Interesse" bei J. Habermas. Gerade weil Habermas diesen Zusammenhang in Untersuchung der Ansätze bei Kant und Fichte studiert, wäre es wichtig, in Berührung mit den Ergebnissen etwa dieses Autors herauszuarbeiten, was alles *philosophisch* hinter Rahners Erwähnung steckt, daß z. B. die konkrete Anwendung der Prinzipien für eine rechtmäßige Revolution „Sache der praktischen Vernunft" sei, die jedoch „durch den Glauben erleuchtet" und „durch charismatische Inspiration gesteuert" sei: „also letztlich Sache einer freien Entscheidung, die nicht mehr adäquat theoretisch reflektiert werden kann" (ebd.).

Man dürfte hier die Beziehung, die Rahner durch Maréchal zu Fichte hat, nicht vergessen; man müßte den Zusammenhang von Freiheit, Liebe, Entscheidung, wie er zunächst in „Hörer des Wortes" grundgelegt wurde, heranziehen; man müßte sich über die *praktische* Bedeutung der freilich mystisch fundierten *Ekstase* des Geistes und des „übernatürlichen Existentials" am intellektiven und voluntativen Einheitsgrund des Geistes klar werden. Dann könnte man sich fragen, ob bei Rahner nicht die „Liebe", jene von „charismatischer Inspiration" bewegte und erhöhte „geheime Spiritualität" des menschlichen Handelns, die Funktion jenes „erkenntnisleitenden Interesses" annimmt, das Habermas am Grund vor allem des moralischen Handelns wirksam sieht und das er zugleich als das – von Kant freilich nicht näher ausgeführte – „Prinzip Hoffnung" auslegt, das zu den bekannten „Postulaten der reinen praktischen Vernunft" (unsterbliche Seele, Dasein Gottes) führt. Wichtiger aber ist hier noch Fichte und dessen „Organisation der Vernunft ... unter der praktischen Absicht eines sich selbst setzenden Subjekts" in der sogenannten „intellektuellen Anschauung". Hier, an der konstituierenden Einigung von Erkennen und Handeln, wird der Begriff des „erkenntnisleitenden Interesses" im Sinne von Habermas ursprünglich und legitim. Hier

auch, durch die Brechung von Maréchal und „Hörer des Wortes" hindurch, wird auch die *Praxisnähe* des Rahnerschen Ansatzes, d. h. des „erkenntnisleitenden Interesses" der Liebe aus der „innersten Mitte" („Herz") des Menschen heraus, die sich dem pneumatischen Impuls der Selbstmitteilung Gottes verdankt, hervorragend deutlich[13]. – So zeigt sich nun die ‚göttliche Spiritualität' selbst – jene in „die innerste Mitte" des Menschen hineingelegte und diesen „ekstatisch" vertiefende Gabe des Hl. Geistes, Gabe der Liebe Gottes (gestützt auf die „Lehre des 1. Johannesbriefs" – STh X, 556) – als *Ursprung* für den *praktischen* Impuls der anthropologischen *Intuitionen* Rahners.

Umgekehrt (reduktiv) spricht Rahner von der unthematischen (jedoch thematisierbaren), transzendental begründeten „Erfahrung Gottes", die im „gesellschaftlichen" Engagement der Liebe heute möglich ist: Nächstenliebe über den Umkreis des „Privaten", des Egoismus Verdächtigen hinaus, also „gesellschaftlich orientiert", auch dann noch, wenn deren letzte Konsequenzen „wie eine tödliche Selbstaufgabe erscheinen", „unbelohnt und gleichsam ohne Rückkehr zu seinem egoistischen Ich" (STh X, 559) – eine solche Erfahrung „absoluter" Nächstenliebe beinhaltet die Gotteserfahrung der mystischen „Nacht der Sinne und des Geistes" in deren ignatianischer Brechung: „dann wirst du mit der Zeit schon innewerden, was mit Gott und der Liebe zu ihm gemeint ist" (a. a. O. 563). Hier ist mithin die Rede von der Möglichkeit der Erfahrung des Gott-Geheimnisses des Menschen auch und nicht zuletzt im gesellschaftlichen Engagement.

An dieser Stelle ist nun noch einmal die ‚deduktive' Seite der „praktischen" Dynamik des Rahnerschen Ansatzes von Interesse. Praktisch-gesellschaftliches Engagement bedeutet für den Theologen Rahner selbst primär *kirchliches* Engagement. Ein solches aber ist, wie er betont, Sache der praktischen Vernunft, letztlich freier Entscheidung, vermittelt durch konkrete Imperative, beide einheitlich „charismatischer Inspiration" entspringend (a. a. O.). Von daher fundamental geprägt ist Rahners für viele überraschend engagierter Beitrag zum „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance" (a. a. O.).

Allein der Aufbau dieser Schrift ist aufschlußreich. Der Situationsanalyse („Wo stehen wir?" – Status quo) wird nicht ein ebenso statischer Katalog vermeintlich überzeitlicher Normen („Pflichten") gegenübergestellt, sondern eine Reihe konkreter Imperative: „Was sollen wir tun?" – und dies ohne deduktiven Behelf von ‚ewigen Wahrheiten'. Die denkbare „Kirche der

[13] Vgl. zum Ganzen *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse (Frankfurt 1968). Habermas weist dort auf das moralische Gefühl hin als auf eine „transzendentale Erfahrung" (248).

Zukunft" steht daher nicht normativ vor dem Tun, sondern erwächst als (zunächst nur denkbare) Frucht und als Ergebnis wagenden Tuns. Eine christlich-aktiv zu planende, zu realisierende „Kirche der Zukunft". Ist es aber willkürliches Tun?

Mitten in Rahners Ausführungen steht in breiter Betonung die „Logik der existentiellen Entscheidung"[14]. Dabei handelt es sich um „Entscheidungen nach bestem Wissen und Gewissen, aber auch in einer schöpferischen Freiheit" (a. a. O. 51). Inwiefern *schöpferische* Freiheit? Zunächst, weil unvermeidlich *Auswahl* aus mehreren, rein theoretisch gleichberechtigten Möglichkeiten (vgl. a. a. O. 17). Wo verbirgt sich aber das geheime Prinzip solcher Auswahl? Dieses Prinzip muß wiederum spiritueller Art sein. Rahner beklagt, daß die spirituellen Kräfte der Kirche nicht in deren gesellschaftlicher Öffentlichkeit wirksam und manifest werden, sondern ein Schattendasein im Raum des Privaten führen, während die Öffentlichkeit beherrscht sei von toten und geisttötenden Faktoren wie Ritualismus, Legalismus, Administration und Routine (a. a. O. 88). Indessen läge die praktische, strukturverwandelnde Macht der spirituellen Kräfte in der Urerfahrung, daß „wir selbst die in Eigenstand und Freiheit gesetzte Projektion Gottes sind . . ., daß insgeheim unser Erstes und Letztes in uns immer schon so denkt und lebt", und daß wir so „die befreiende und seligmachende Macht der Botschaft vom lebendigen Gott" erfahren (vgl. a. a. O. 94). Das spirituelle Grundprinzip, die „Logik" der Entscheidung lautet für Rahner:

„Die Botschaft muß im Leben ohne Rückversicherung gewagt werden, dann zeigt sie, daß sie trägt und befreit" (ebd.).

So ist Christsein und auch kirchlicher Wandel notwendig zugleich – und das ist Rahners Begriff von „Pro-gressivität" – „Gang in eine unplanbare Zukunft, . . . *Wagnis* und Gefahr und *Hoffnung* auf die *unberechenbare Gnade* Gottes" (a.a.O. 49; Hervorh. v. mir). Dieses glaubend-hoffende Wagnis *ist* Strukturwandel, sobald es sich in die gesellschaftliche Öffentlichkeit übersetzt. Wenn Christentum die frohe Botschaft und Zusage jenes absoluten Geheimnisses unseres Daseins ist, das von Angst und Selbstentfremdung erlöst und befreit zu Freiheit, Gerechtigkeit, Liebe; jene Zusage, die in Jesus Christus geschichtlich endgültigen Charakter bekommen hat (vgl. S. 72 mit S. 94), dann ist christliches Wagnis zugleich der permanente Versuch der Veränderung von Strukturen, deren geronnener Inhalt der verheißenden Selbstzusage Gottes gegenüber immer inadäquat sein muß. Von daher kommt bei Rahner auch der entschiedene Durchbruch durch alle fixierenden

[14] Ebd., bes. 51–56. 69–75. 82–87.

und abgrenzenden Strukturen der gegenwärtigen Kirche hin zu einer „offenen Kirche", in der das wirklich zutiefst Verbindende der Botschaft Christi deutlicher gesehen und gelebt würde: über die seither so soliden Barrieren zwischen den Ständen, zwischen den Konfessionen, über die bislang so tiefen Gräben zwischen den ‚Praktizierenden' und den ‚Randchristen', zwischen den ‚Gläubigen' und den ‚Häretikern' und ‚Atheisten' hinaus. Auch über das institutionell verfestigte Gewohnheitschristentum hinaus sieht Rahner die Kirche der Zukunft ‚von unten' (statt ‚von oben'), „von der Basis her" charismatisch entstehen: als praktisch werdende „Transzendenz des Geistes", nicht in bloß theoretischer Denkbarkeit, sondern im Wagnis von Hoffnung und Liebe. –

Ein Brief von P. Karl Rahner

Lieber Herr Dr. Fischer,

Sie haben mich gebeten, Ihnen ein paar Zeilen[1] zu schreiben als Antwort auf einige Fragen, die Sie mir stellten und die Sie (auf eigene Verantwortung) für Ihr Buch und seinen Leser für nützlich halten. Ich fasse Ihre Fragen kurz zusammen und suche sie dann zu beantworten.

1. Sie fragen nach einer „Doppeltheit" in meiner theologisch-schriftstellerischen Arbeit, die vielen auffalle: einerseits schreibe ich „erbaulich", anderseits „wissenschaftlich-systematisch". Sie fragen, wie ich selbst diese „Zweispurigkeit" erkläre, welches „Genus" mir wichtiger sei, wie diese beiden Genera sich zueinander verhielten, was sie verbinde. Sie sagen, diese Frage werde dadurch noch kompliziert, daß ich in dem Vorwort zu Eichers Buch gesagt habe, alles, was ich geschrieben habe (außer den bußgeschichtlichen Aufsätzen, die übrigens jetzt im 11. Band meiner „Schriften zu Theologie" gesammelt erscheinen), wolle gar nicht wissenschaftliche Theologie und erst recht keine Fachphilosophie sein. Wenn ich aber *so* schreibe, d. h. un- oder vorwissenschaftliche Aussagen mache, und zwar in allen meinen „Schriften", und das Recht auf solche Art der Aussage verteidige, wenn ich so der Meinung sei, daß Recht und Kraft solcher Aussagen, die (wie Sie schreiben) das Dasein bewegen wollen, gar nicht adäquat aus einer wissenschaftlichen Reflexion (aus Wissenschaft im eigentlichsten und strengsten Sinn) stamme, dann stelle sich doch die Frage, warum dies so sei, warum diese „spirituellen Impulse" sich nicht adäquat in Reflexion umsetzen ließen.

Nun, so stellen Sie natürlich eine Frage, die selber sehr vielschichtig und schwer zu beantworten ist, weil eine ganze und volle Antwort eigentlich nochmals die ganze Theologie und einiges darüber hinaus implizieren würde. Wenn ich nur sehr fragmentarisch antworte, so müssen Sie das entschuldigen.

Ich will es möglichst einfach zu sagen suchen, was ich *hier* auf ihre erste Frage antworten kann.

Ich will einfach ein ganz „normaler" Christ sein und hoffe (und erbitte von Gott), daß dies mir ein ganz klein wenig gelingt und mein Heil für Zeit

[1] Der vorliegende Brief ist K. Rahners (auf den 1. 9. 1973 datierte) Antwort auf einen Brief (vom 4. 6. 1973) des Verfassers mit einer Reihe von Fragen, die sich aus dem Zusammenhang dieser Untersuchung nahelegten. Der Verfasser hielt es für angebracht, den Wortlaut seiner Fragen an Rahner hier beizugeben, um dem Leser einen Vergleich Frage-Antwort zu ermöglichen: s. u. (S. 410)!

und Ewigkeit bewirkt. Ich will ein ganz „normaler" Priester der katholischen Kirche sein (wobei es jetzt nicht darauf ankommt, was das ganz genau heißt). Jedenfalls will ich auf diese Weise anderen Menschen dienen, auch Christ zu sein. Ich kann nun als Mensch und als Christ und in der genaueren Aufgabe, die mir durch meine Lebensumstände als Jesuit zugefallen ist, und in der ich Theologieprofessor (eigentlich ein gräßliches Wort) sein muß, gar nicht vermeiden, darüber nachzudenken, was Christsein eigentlich meint. Dieses Nachdenken (Reflexion genannt und die, vom Gegenstand her, Theologie heißt) soll ich nun, davon bin ich überzeugt, mit aller Anstrengung, mit allem Ernst und aller Ehrlichkeit betreiben. Man kann also, wenn man will, solches ernste und in etwa (weil dazu Zeit, Verpflichtung und Kraft gegeben ist) systematisch betriebene reflektierende Nachdenken über sein eigenes, anderen (so weit wie möglich) zu vermittelndes Christsein „theologische Wissenschaft" nennen. Aber ich für meinen Teil denke mir eigentlich theologische *Wissenschaft* mit einem solch hohen Maß an exegetischem, dogmen- und theologiegeschichtlichem Wissen arbeitend, stelle sie mir mit einem so *hohen* Grad von Reflexion versehen vor, daß ich dem meisten von dem, was ich erbaulich und auch (angeblich) wissenschaftlich geschrieben habe, das Prädikat „wissenschaftliche Theologie" gar nicht zuerkennen möchte.

Schauen Sie meine „Schriften zur Theologie" an: vielleicht sind sie für manche in manchen Teilen schwer zu lesen, aber sind sie „Wissenschaft"? Wie wenig Literatur wird da verarbeitet! Wie wenig zitiert, wie wenig ausdrückliche Auseinandersetzung mit anderen Theologen geboten, wie oft bricht eine Überlegung ab, wo man noch lange weiterfragen und -bohren könnte, wie schnell bin ich (gemessen an der mühsamen philosophisch-anthropologischen Reflexion heutiger Philosophie in dicken Büchern) mit meinen „philosophischen" Voraussetzungen fertig, wie oft wird man merken können, daß ich diese und jene Arbeiten in theologischem und philosophischem Bereich auch für meine eigene eben anstehende Frage offenbar nicht gelesen habe, wie mir ziemlich offenkundig diese und jene neueren Gebiete der Philosophie (z. B. die kritische Philosophie, die angelsächsische Philosophie, der Strukturalismus, die Sprachphilosophie usw.) eine terra incognita (wenigstens mehr oder weniger) geblieben sind. Und so fort. Soll man solche Theologie „wissenschaftlich" nennen? Wer dies dennoch will, weil bei mir doch auch (so bilde ich mir ein) gedacht und reflektiert wird und vielleicht die eine oder andere Einsicht vermittelt wird, die gut und neu erscheint, und nicht einfach nur das „vulgarisiert" und wiederholt wird, was anderswo auch schon gut oder besser gesagt wurde, der mag meine Arbeiten (wenigstens z. B. in den „Schriften") „wissenschaftlich" nennen. Ich möchte es nicht tun. Nicht um bescheiden zu sein oder Bescheidenheit zu mimen. Sondern einfach weil ich von eigentlich

theologischer Wissenschaft mehr fordere, als ich geleistet habe. Und leisten wollte. Denn es ist, so meine ich, selbstverständlich, daß der einzelne Theologe heute bei den exegetischen, historischen, philosophischen *usw.* Anforderungen, die man inhaltlich und methodisch an ihn stellen muß, wenn er sich „wissenschaftlich" arbeitend nennen will, mit seiner Zeit, seiner begrenzten Kraft und seinem partikulär bleibenden Wissen nur noch *einzelne* Fragen sehr begrenzter Art „wissenschaftlich" bearbeiten kann. Er kann gar nicht anders, als in dieser Hinsicht ein „Fachidiot" zu sein, nicht nur ein Fachidiot der Theologie, sondern auch nochmals innerhalb der Theologie selbst. Ich habe vielleicht einige wenige solcher fachwissenschaftlichen Arbeiten auch geleistet (und so, wenn man so sagen darf, meine kleine Visitenkarte auch in der eigentlich wissenschaftlichen Fachtheologie abgegeben). Aber darauf kommt es mir gar nicht an. Wie sollte ich mir das Recht und sogar die Pflicht absprechen, auch als einzelner mit den eigenen bescheidenen Vorräten an Intelligenz, Zeit und Kraft das *Ganze* des Christseins und somit der Theologie (in einem noch weiten und neutralen Sinn) zu bedenken, wenn ich Christ, Priester, Ordensmann und Lehrer der Theologie für andere bin und sein muß? Ich werde natürlich faktisch auch dann nicht das Ganze des Christseins auch nur in der Art, wie ich dies versuche, bedenken können und bedacht haben. Aber ich darf mich weigern, bloß ein kleines, von vornherein sehr begrenztes Thema in der Theologie oder in einer ihrer Einzeldisziplinen „wissenschaftlich" zu untersuchen, ich darf auf das Ganze des Christseins mindestens hin zu denken versuchen. Dann kann man aber, so meine ich, es nicht viel anders machen, als ich es getan habe. Man denkt, man stellt neue Fragen, sucht bessere Antworten zu finden, wenn einen die geläufigen nicht befriedigen, man macht das alles mit den Mitteln, der Intensität und der dabei möglichen Akribie, die unter dieser Voraussetzung der Absicht und des Zieles einem eben noch zu Gebote stehen. Wenn man dann nicht „wissenschaftlich" arbeitet, wenn man, wie ich zu formulieren pflege, auf einer „ersten Reflexionsstufe" stehen bleibt (auch wenn diese schon für viele zu „hoch" zu sein scheint und oft auch ist), dann hat man nur von einem Recht und einer Pflicht Gebrauch gemacht, die wenigstens ich zu haben meine. Der oben angesprochene Unterschied zwischen den von anderen mir zuerkannten „wissenschaftlichen" Arbeiten und den „erbaulichen", „spirituellen" ist dann sehr relativ, zweitrangig und hat gänzlich fließende Übergänge. Auch in den erbaulichen Schriften suche ich zu denken, weil ich sonst mich und andere nicht wirklich (im biblischen Sinn) heute „erbauen" kann. Und in den von anderen als wissenschaftlich eingeschätzten Schriften suche ich mein Christsein mir und anderen etwas deutlicher und assimilierbarer zu machen (und sonst eigentlich nichts), und habe also auch da eine „erbauliche" Absicht. Die relativen Unterschiede,

die auch dann noch zwischen den beiden Genera bestehen, kommen von den Adressaten her, an die ich jeweils vor allem denke, und vielleicht sind sie sogar aus einer gar nicht reflektierten Laune und Stimmung entsprungen. Im „Kleinen Kirchenjahr" z. B. meine ich ebenso Theologie getrieben zu haben, wie in den „Schriften", aber ich hatte eben Predigten zu halten (am Radio oder sonstwo), und darum ist die Theologie eben so ausgefallen, wie es sich bei dieser Gelegenheit geziemt. In den „Schriften" konnte ich mehr an Leute denken, die in irgendeinem Grade und irgendeiner Weise fachtheologisch gebildet sind, und darum so schreiben, wie da geschrieben wird. Aber wenn die Leser dieser Schriften gar nicht erbaut werden, dann habe ich eben schlecht geschrieben oder die Leser haben schlecht gelesen. Sie haben ganz recht beobachtet, und ich verleugne diese Tatsache gar nicht, daß ich auch in die „Schriften" „spirituelle" Aufsätze aufgenommen habe. Warum auch nicht? Ist das keine Theologie? Und wenn die anderen nicht als wissenschaftliche Theologie auftreten wollen, die man vielleicht gemeinhin eher als solche qualifizieren wird, dann passen diese Aufsätze ganz gut zusammen.

Machen Sie sich das Gemeinte an einem Beispiel noch ein wenig klarer: ich würde über den Primat des Papstes nachdenken, weil ich katholischer Christ bin, und diese Lehre für mich etwas bedeutet. Wenn ich von der Schrift her darüber etwas „wissenschaftlich" sagen wollte, dann müßte ich doch Exeget sein, müßte Aramäisch können, müßte etwas von der Theologie des Judentums zur Zeit Jesu verstehen, müßte Kirchenhistoriker sein, der die Entwicklung der Primatsidee durch die Jahrhunderte anhand der Quellen verfolgt hat, müßte Konzilshistoriker sein, müßte die geistesgeschichtlichen Hintergründe des 1. Vatikanums kennen, müßte . . . Was müßte ich nicht alles können und wissen, was ich nicht kann und nicht weiß. Darf oder dürfte ich (wenn ich wollte) dazu also gar nichts sagen? Könnte ich durch indirekte Überlegungen, die jetzt darzustellen nicht die Gelegenheit ist, und von der Schultheologie, die ich gelernt habe, nicht mir Gedanken machen, von denen her ich mir ein Stück weit verständlicher und assimilierbarer mache, was mit der katholischen Lehre von Papst und Primat eigentlich gemeint ist? Ich bestreite, wenn ich so mir meine Gedanken mache, doch in keiner Weise, daß die „wissenschaftliche" Behandlung dieser Lehre, wie ich sie eben angedeutet habe, sinnvoll, notwendig, und von denen zu leisten ist, die dazu berufen, durch ihr Amt vielleicht verpflichtet und durch das von ihnen besessene wissenschaftliche Handwerkzeug dazu geeignet sind. Die erste Reflexionsstufe, von der ich rede, und die natürlich selbst wieder je nach dem Gegenstand, um den es sich jeweils handelt, von der verschiedensten Art ist, hat aber doch ihr Recht, weil sie gar nicht vermeidbar ist. Mindestens heute vom einzelnen Theologen, auch wenn er in dieser oder jener Frage „Fachmann" ist, bezüg-

lich des Ganzen seines christlichen und katholischen Glaubens gar nicht vermieden und überschritten werden kann. Es ist auch von mir nicht bestritten (so bescheiden bin ich nun auch wieder nicht) und kann gar nicht bestritten werden, daß durch diese erste Reflexionsstufe und durch eine solche „vorwissenschaftliche" Theologie Erkenntnisse gewonnen werden können, die auch für die wissenschaftliche Theologie von Bedeutung sind, die sie vielleicht durch ihre strengeren Methoden nur noch einmal „nacharbeiten", d. h. in ihrem Werden und ihrer Sicherheit etwas reflexer zur Darstellung bringen kann. So etwas ist vor allem dort möglich und passiert dort, wo es sich vom Gegenstand her von vornherein eher um Fragen und Probleme handelt, die eher „denkerisch" als in historischer Arbeit angegangen werden müssen. Die paar Aphorismen, die wir von den Vorsokratikern haben, sind auch noch keine wissenschaftliche Philosophie und sind doch bedeutsamer als viele dicke Bücher, die von diesem oder jenem wissenschaftlich arbeitenden Fachphilosophen heute geschrieben werden. Dieser Hinweis ist berechtigt, auch wenn ich damit nicht auf dem Gebiet der Theologie (das wäre ganz dumm) Anspruch auf einen Rang wie den der Vorsokratiker in der Philosophie erheben will.

Ich habe durch das eben Gesagte freilich nicht eine theologisch fundierte Darstellung und Begründung der ersten Reflexionsstufe in der Theologie, die noch vorwissenschaftlich ist, gegeben, aber vielleicht doch angedeutet, welches die Eigenart der Theologie ist, die ich (von Ausnahmen abgesehen) in den einen und den anderen Arbeiten zur Theologie (also den „wissenschaftlichen" und den erbaulichen) zu betreiben mir das Recht zubillige und betrieben habe. Dazu kommt noch (grundsätzlich) Folgendes, das sachlich schon gesagt wurde, aber noch einmal ausdrücklich wiederholt werden soll, weil es zu meinen Grundüberzeugungen gehört, die überall in der Theologie von Bedeutung sind: kein Mensch kann das Ganze seines Lebens, seiner Grundentscheidung voll zu einer expliziten, ausdrücklichen Aussage bringen. Er lebt immer aus mehr, als er sich selbst und anderen reflex sagen kann. Er kann sein Tun trotz aller notwendigen Reflexion und reflexen Rechenschaft, die er sich und anderen über sein Handeln gibt und geben muß, nie adäquat reflektieren. Darum ist alle Orthopraxie (aber so auch alles konkrete, gelebte Glauben) nie die bloße Exekution der (reflex ausgesagten, satzhaft vergegenständlichten) Orthodoxie. Das gilt für alle Lebensbereiche. Das gilt darum auch für das christliche Leben und Glauben. Die reflektierte und reflektierende Theologie holt nie den im Leben vollzogenen Glauben ein. Theologie als argumentierende Reflexion muß sein, darf sein, darf entwickelt und auch mit eigentlich wissenschaftlicher Methodik durchdacht und dargestellt werden. Aber das Christsein und sein Glaube ist immer mehr, als was

bei solcher Theologie zum Vorschein kommt. Doch auf eben diese Tatsache der Differenz zwischen Theorie und Praxis, zwischen Glaube (als Tat der Freiheit des Lebens) und Theologie kann und muß nochmals reflektiert werden. Die nie adäquate Reflektierbarkeit des Lebens und des Christseins ist selbst noch einmal ein Gegenstand der Reflexion und so der Theologie. Nicht als ob sie dadurch diese Diastase aufheben würde. Aber die Theologie kann aus dieser reflektierten Diastase Konsequenzen ziehen. Und eine davon ist eben die Möglichkeit und das Recht einer Theologie der ersten Reflexionsstufe.

Hier mag auch der Punkt sein, wo auch die argumentativste und reflektierendste Theologie nicht aufhören kann und darf, Zeugnis zu geben, wenn hier einmal unter „Zeugnis" die schlichte Bekundung eines Lebensvollzugs verstanden wird, die nicht adäquat im Sinne von in sich selbst durchsichtigen Prinzipien und von Argumentation aus ihnen verstanden werden darf.

Hier ist vielleicht auch der Punkt, wo auch für mich trotz aller transzendentalen Methode (über deren Sinn und Grenzen in meiner Theologie ich hier nicht reden kann) – das beginnt, was Metz (wenn ich ihn richtig verstehe) eine „narrative Theologie" nennen will.

2. Auch auf diese sehr komplexe Frage[2] muß ich zunächst wieder sagen, daß Sie mehr fragen, als ich in einem solchen kurzen Brief wirklich beantworten kann. Auch hier sind nur ein paar kurze Bemerkungen möglich. Ich will umgekehrt anfangen, also mit dem Ende Ihrer Frage. Was eigentlich „Mystik" ist, das ist eine Frage, die wohl auch in der katholischen Theologie noch keine einhellige Antwort erhalten hat. Man kann natürlich sagen, daß die „eingegossene Beschauung" das eigentliche Wesen der Mystik ausmache und Phänomene zusätzlicher und sekundärer Art (Ekstasen, Elevationen und ähnliche Dinge, die entweder parapsychologischen Phänomenen oder solchen Phänomenen ähnlich sind, die sich in anderen Religionen oder außergewöhnlichen seelischen Zuständen finden) nicht mit diesem eigentlichen Wesen der Mystik verwechselt werden dürfen. Man kann fragen, ob Mystik dasselbe oder etwas anderes sei als das, was in den verschiedenen Phänomenen eines christlichen oder außerchristlichen Enthusiasmus vorkommt, oder kann fragen, ob die „eingegossene Beschauung" ein an sich normales Stadium des christlichen Weges zur „heroischen" Vollkommenheit und Hei-

[2] Rahner verzichtete an dieser Stelle auf eine Zusammenfassung des 2. Fragenkomplexes mit eigenen Worten und wiederholte stattdessen die Fragen des Verf. im ursprünglichen Wortlaut (vgl. Anm. 1 u. S. 410).

ligkeit sei, oder eine außergewöhnliche Gabe, die auch nicht allen Heiligen zuteil werde. Man kann weiter fragen, wie sich denn Mystik und Glaube zueinander verhalten, was ja eine Frage ist, die auf evangelischer Seite deutlich gestellt und auf der Seite einer katholischen Theologie der Mystik (kann es so etwas geben?) nicht genügend ernst genommen worden ist, in jenen leider fast verflossenen Zeiten, in denen eine solche Theologie wirklich betrieben wurde (vielleicht kommt sie wieder durch das Aufleben eines „enthusiastischen" Christentums, das die Gaben des Geistes als konkrete Wirklichkeiten des Lebens wieder ernst nimmt).

Auf all diese Fragen kann ich hier keine Antwort geben und noch weniger kann ich nun zu den Anliegen und Lehren eines Johannes vom Kreuz und anderen Klassiker katholischer Mystik etwas sagen. Ich meine nur (ganz bescheiden und zweifelnd), daß die erste und ursprüngliche Erfahrung des Geistes, von der ich zu reden versuche, auch der innerste Kern dessen ist, was man Mystik nennen kann, und daß von daher, weil diese von mir gemeinte Geisteserfahrung im eigentlichen und ursprünglichen Sinn die Glaubenserfahrung ist, Mystik (im üblichen Sinn des Wortes) nicht eine höhere „Stufe" über dem normalen Glauben ist, sondern eine bestimmte Weise eben dieser Glaubenserfahrung, eine Weise, die „an sich", in ihr selbst, der natürlichen Psychologie und den natürlichen Möglichkeiten des Menschen für „Versenkung", Konzentration, Leerwerden des Geistes usw. angehört. Wenn die „Weise" der gnadenhaften Geisterfahrung für an sich „natürlich" erklärt wird, dann wird sie dadurch nicht abgewertet. Es kann ja einer Gott selbst in seiner unmittelbarsten Selbstmitteilung finden, indem er einem Armen selbstlos seine Suppe überläßt und selbst hungrig bleibt. Diese sehr natürliche Art der Hilfe des Nächsten kann „in sich" sehr natürlich sein und doch der konkrete Vorgang sein, in dem und durch dessen Vermittlung die radikalste Annahme der Geistmitteilung und Geisterfahrung geschieht, die Heil und Ewigkeit bedeutet. Und so können Phänomene der Versenkung, der „Weiselosigkeit", der Stille, des Schweigens, der Leere, des absoluten Sichloswerdens usw. die Weise sein, in denen und unter denen die Erfahrung der schweigenden und unsagbaren Gottesselbstmitteilung radikaler und „reiner" erfahren und angenommen werden: in radikaler, den Menschen ganz versammelnder Freiheit. Man kann (mit den spanischen Klassikern der katholischen Mystik) solche Phänomene dann auch beschreiben als Nacht der Sinne und Nacht des Geistes, und unter dem, was damit gemeint ist, werden sich in einem zusammen die eigentliche Gnadenerfahrung der gnadenhaft radikalisierten Transzendenz auf die Unmittelbarkeit Gottes hin *und* eben ganz bestimmte, an sich natürliche, Phänomene der entleerenden und schweigenden Versammeltheit des Menschen verbergen. Und das „Natürliche" an

ihnen kann doch von höchster Wichtigkeit sein, weil es in bestimmten Situationen und Lebensphasen und Berufungen die konkrete Weise ist, in der die Selbstmitteilung des unsagbaren Mysteriums Gottes in Gnade angenommen wird, und zwar in radikalster Freiheit, während diese Annahme vielleicht sonst gar nicht in dieser letzten Radikalität der versammelten Freiheit des Menschen geschehen würde. Damit ist natürlich nicht bestritten, daß sich diese radikale Annahme auch unter ganz anderen Formen ereignen kann, z. B. im Martyrium, in einer unbekannten Tat der Nächstenliebe, wenn sie vom Menschen alles, d. h. sich selbst ganz und gar abverlangt. Von da aus gesehen ist die Mystagogie in die Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes, (die auf jeden Fall immer wenigstens im Modus des Angebotes in jedem Menschen gegeben ist, wenn auch zunächst unthematisch und immer als *Gnade)* an sich und mindestens „remote" eine Mystagogie in das Moment der Mystik, das solche Mystik erst zu einem christlichen Heilsgeschehen macht, während solche Mystik, wenn sie ohne dieses Moment gegeben ist oder gegeben sein könnte (was hier nicht entschieden werden muß), eben ein vielleicht sehr bedeutsames, aber letztlich doch profanes seelisches Vorkommnis bliebe. Aber es ist klar, daß zu einer Mystagogie in die Mystik (im üblichen Sinn des Wortes) mehr als nur die Mystagogie in die in etwa thematisierte und ein stärkeres Moment der Reflexion besitzende Erfahrung der gnadenhaft radikalisierten Erfahrung der Transzendenz auf die Unmittelbarkeit Gottes, in sein Geheimnis hinein gehören würde: eben alle jene Übungen und Techniken, die in allen höheren Religionen (mit mehr oder weniger Esoterik) gelehrt und praktiziert werden: Disziplin des Leibes, Sammlung, Schweigen, möglichster Ausschluß kategorialer Einzelinhalte aus dem doch wachbleibenden Bewußtsein usw. Von dieser Seite einer umfassenden Mystagogie habe ich eigentlich nie gesprochen, ohne dadurch diese Seite als für das christlich religiöse Leben für belanglos zu halten. Aber auch die eigentlich christliche und theologische Seite der Mystagogie wird bei mir nur als Thema und Forderung ausgesprochen. Viel Ausführliches und Klares und Praktizierbares wird von mir eigentlich doch nirgends gesagt. Diese Leerstelle ist ehrlich zuzugeben. Wenn (mit dieser Einschränkung) bei mir von transzendentaler Erfahrung gesprochen wird, die als auf die Unmittelbarkeit Gottes erhoben, von Gottes Selbstmitteilung getragen die christliche Geisterfahrung selbst ist, dann muß natürlich diese selbst von ihrer verbalisierten und reflex gemachten Vergegenständlichung unterschieden werden. Von ihr explizit reden und sie haben sind natürlich zwei Dinge. Und wer von ihr philosophisch oder theologisch redet, hat sie selbst weder sicher in Freiheit zu seinem Heil angenommen, noch ist es sicher, daß er sie (obzwar sie immer gegeben ist) von innen her reflektierend erfährt und nicht nur (so wie der Blinde auch gescheit von Far-

ben reden kann) über sie mit von außen an ihn herangetragenen Begriffen redet.

Diese gnadenhaft erhobene und radikalisierte Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes hat natürlich sehr viel mit der „Logik der existentiellen Entscheidung" zu tun, also mit dem, was in den Exerzitien des hl. Ignatius im eigentlichen Sinn „Wahl" genannt wird und nicht auf ein argumentativ und deduktiv arbeitendes Verfahren des Aussuchens eines Besseren nach rational objektivierten allgemeinen Prinzipien reduziert werden darf. Für meine Deutung des Wahlvorgangs in den Exerzitien des hl. Ignatius ist der zu wählende Gegenstand dann gefunden, wenn er, und zwar auch in längerer Erfahrung, die eigentliche Gnadenerfahrung als solche (den eigentlichen „Trost") nicht verdeckt oder verdunkelt, sondern überhaupt erst oder deutliche, unverstellter erfahren läßt. Die Logik der existentiellen Entscheidung konfrontiert also den kategorialen, zur Frage stehenden Wahlgegenstand mit dieser Gnadenerfahrung. Mystagogie in diese Gnadenerfahrung ist dadurch Mystagogie in die Unterscheidung der Geister und in das Wählenkönnen vor Gott, Mystagogie in die anwendbare Logik der existenziellen Entscheidung.

Wenn ich von einer „untersten Stufe" der Gnadenerfahrung und der „mystischen" Erfahrung reden sollte, dann kann nach meiner Meinung von einer Gestuftheit solcher Erfahrung *nur* in einem doppelten Sinn geredet werden: von einer Gestuftheit der Annahme dieser Erfahrung in Freiheit und von einer Gestuftheit der Fähigkeit, auf sie zu reflektieren und sie zu objektivieren im gegenständlichen und verbalisierenden Bewußtsein. Diese Geisterfahrung selbst ist ein Existential des Menschen, das zwar als gnadenhaft zu qualifizieren ist und trotzdem immer – nicht bloß da und dort – in der Geistigkeit des Menschen gegeben ist. Insofern freilich auch die gestufte Radikalität der freien Annahme dieses Existenzials und auch das Wachsen seines reflexen Zusichselberkommens, weil heilsbedeutsam, unter der Heilsprovidenz Gottes steht und als Gnade verstanden werden muß, durch die gerade die Annahme diese Existenzials heilsbedeutsam wird, und insofern diese Gnade als ein geschichtlicher Prozeß, also als „gestuft" zu denken ist, kann natürlich auch diese Gestuftheit mitverstanden werden, wenn von einer Gestuftheit der Gnadenerfahrung gesprochen wird, ohne den eben gemachten Vorbehalt eigens zu thematisieren. Wenn das Verhältnis zwischen Gnadenerfahrung und Mystik (im üblichen Sinn des Wortes) bedacht wird, wie ich es vorhin kurz anzudeuten versuchte, dann kann man diese Gnadenerfahrung an sich unbedenklich als unterste Stufe der Mystik verstehen, einerseits weil sie den eigentlich christlichen und gnadenhaften Kern und die Wesensmitte aller Mystik auch auf ihren höchsten Stufen darstellt, und anderseits,

weil sie in jedem Fall auch immer schon ein Minimum von Reflexion bei sich hat (was nicht heißt: thematisiert ist in einer eigentlich religiösen und christlichen Terminologie). Wenn jemand aus terminologischen Gründen von Mystik nur dann sprechen will, wenn die Gnadenerfahrung unter ganz bestimmten, dem Alltag eines Menschen fremden, psychologischen Phänomenen gegeben ist, wie z. B. in der „eingegossenen Beschauung" oder in enthusiastischen Phänomenen, wie sie schon in der Schrift auftreten, dann ist natürlich eine Gnadenerfahrung nicht notwendig als mystisch zu bezeichnen und nicht jede Gnadenerfahrung wäre als unterste Stufe der Mystik zu verstehen. Aber das käme schließlich doch auf eine terminologische Frage hinaus, auch wenn nicht jede denkbare Terminologie in dieser Sache gleich gut sein müßte.

Wenn Sie, Herr Dr. Fischer, sagen, der spirituelle Gehalt meiner Schriften sei offensichtlich nicht Betrachtung und Anmutung im herkömmlichen Sinn, dann möchte ich unterscheiden. Natürlich möchte ich letztlich immer dabei den Menschen darauf aufmerksam machen, daß er, ob er es reflektiert oder nicht, annimmt oder verdrängt, eine Gnadenerfahrung von innen her macht und dies die ursprünglichste und lebenswichtigste Wurzel aller christlichen Frömmigkeit ist. Aber ich leugne dabei nicht, und will nie übersehen, daß eben diese Gnadenerfahrung, die jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, eben in der christlichen Heils – und Offenbarungsgeschichte kategorialer Art legitim objektiviert ist. Weil aber kein Mensch auch bei seinen eigensten und ursprünglichsten Erfahrungen (gleich welcher Art) nie nur von innen her lebt, sondern sich selbst schon immer vollzieht unter den von außen angebotenen Verstehenshorizonten und Interpretationen (selbst dort noch, wo er diese unter Berufung auf seine eigene Erfahrung von innen her kritisiert), darum ist auch aller Anruf einer ursprünglichen Erfahrung der Gnade immer legitim geschehend unter den legitimen und einen Theologen verpflichtenden Interpretationen der Christenheit, somit auch von außen kommende Belehrung und somit auch „Betrachtung" im herkömmlichen Sinn. Aber Betrachtung, auch als Belehrung von außen, ist doch nur sie selbst, wenn sie auch Anruf der innersten Erfahrung des Menschen von innen her ist, ein Stück Mystagogie enthält und mehr ist als bloße theologische Indoktrination. Wenn man das einkalkuliert, kann man meine diesbezüglichen Aufsätze ruhig und schlicht Betrachtungen nennen. Sollten sie mehr Mystagogie enthalten als manche andere Betrachtungsbücher und -aufsätze, dann wäre das ein schlechtes Zeichen für diese, bräuchte aber nicht dazu zwingen, meinen „Betrachtungen" diesen guten Titel abzusprechen, als ob sie dadurch zu niedrig qualifiziert würden.

Lieber Herr Dr. Fischer, jetzt habe ich einen langen Brief geschrieben und

doch wenig gesagt. Sicher habe ich weniger geantwortet, als Sie gefragt haben. Aber es muß genug sein. Jedenfalls danke ich Ihnen herzlich für Ihr eindringliches und liebevolles Interesse an „meiner Theologie", von der ich nur hoffen kann, daß sie möglichst wenig „meine" sei.

Es grüßt Sie sehr herzlich Ihr

Karl Rahner

(Fragen an Karl Rahner)

1. Man hört immer wieder, es gebe eigentlich ‚zwei Rahner': einen, der über geistlich-erbauliche Themen schreibe, und einen, der wissenschaftlich-systematische „Schriften zur Theologie" verfasse. Manche ziehen dann diesen oder jenen Rahner vor ...

Wie erklären Sie selbst, Pater Rahner, diese mindestens dem Genus nach ja vorhandene ‚Zweispurigkeit' Ihrer lit. Tätigkeit? Warum interessieren Sie sich, seit Sie überhaupt schreiben, für beide Genera? Was verbindet, m. a. W., beide literarische Genera in Ihrem Denken? Welche Bedeutung hat die ‚Spiritualität' für Ihre theol. Arbeit? (Äußeres Indiz: Sie subsumieren einen beträchtlichen Teil Ihrer geistlichen Aufsätze unter „Schriften zur Theologie"; vgl. auch „Sendung und Gnade".)

Zusatzfragen: In Ihrem Geleitwort für P. Eicher sagen Sie: „Wenn man von ein paar dogmengeschichtlichen Aufsätzen über die Bußgeschichte absieht, so ist alles andere, was ich geschrieben habe, keine theologische Wissenschaft und erst recht nicht (Fach-)Philosophie" (ebd., XIII).

Sie verteidigen dann Recht und Pflicht einer „un- oder vorwissenschaftlichen" Aussage der eigenen Überzeugung und vertreten die Ansicht, literarische Werke von daseinsbewegender Kraft verdankten diese ihre daseinsbewegende Kraft jedenfalls nicht der Potenz an wissenschaftlicher Reflexion, die möglicherweise in ihnen investiert wurde (X–XI).

Warum ist das so, Ihrer Meinung nach?

In welcher Beziehung steht für Sie der spirituelle Impuls der Theo-logie zu solcher nicht (restlos) objektivierbarer daseinsbewegender Kraft?

Wieso kann das, „was dem Heile dient" (ebd., XIV), nicht adäquat mit wissenschaftlicher Exaktheit und Durchreflektiertheit gesagt werden?

2. Der spirituelle Gehalt Ihrer Schriften, P. Rahner, ist offensichtlich nicht Betrachtung im herkömmlichen Sinne, noch weniger Anmutung, als vielmehr der jeweils thematisch spezifizierte Versuch, in die „Erfahrung der Gnade" einzuführen. Dieses Anliegen der „Erfahrung der Gnade" bzw. der Gotteserfahrung umkreisen Sie thematisch ebenfalls seit vielen Jahren. In den letzten Jahren thematisieren Sie dieses Anliegen deutlicher als Aufgabe der Mystagogie, d. h. – wenn ich so abstrakt umschreiben darf – der Einführung des Menschen in das Geheimnis, das der Mensch selbst ist, weil zuinnerst bezogen auf das Gott-Geheimnis, in dem er gründet, und das sich ihm zu erfahren gibt. In verschiedenen Aufsätzen geben Sie auch Beispiele oder Einstiege für mystagogische Erfahrungen an.

In welcher Beziehung stehen diese Anliegen, diese Beispiele zu den großen Mystikern (z. B. Johannes vom Kreuz, Ignatius von Loyola)? Was bedeuten, von da aus gesehen, die „Nächte der Sinne und des Geistes" übersetzt in unsere Zeit? Wieso ist Ihrer Meinung nach die *unterste* Stufe der von Ihnen gemeinten mystischen bzw. Gnadenerfahrung jedem Menschen zugänglich? Was bedeutet, welche Funktion hat *transzendentales* Denken innerhalb der Mystagogie? In welchem Verhältnis steht Mystagogie zur „Logik der existentiellen Entscheidung"?

BIBLIOGRAPHIE

A. KARL RAHNER

I. Grundlegende Werke – Sammelbände

Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (1. Aufl. Innsbruck–Leipzig 1939); Abk. GW[1].

Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz (München 1957); Abk. GW[2]

Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (1. Aufl. München 1941); Abk. HW[1].

Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J. B. Metz (München 1963); Abk. HW[2].

Schriften zur Theologie I–X (Einsiedeln–Zürich–Köln 1954 ff.); Abk. STh I, II ... usw.

Sendung und Gnade (Innsbruck–Wien–München [3]1961); Abk. SG.

Lexikon für Theologie und Kirche (LThK) I–X (Freiburg [2]1957–1967).

Handbuch Theologischer Grundbegriffe (hrsg. v. H. Fries) (München 1962 ff.) Abk. HThG.

Handbuch der Pastoraltheologie I–IV (zus. mit F. X. Arnold, F. Klostermann, V. Schurr, L. M. Weber) (Freiburg 1964–1969); Abk. HdPth.

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis (zus. mit A. Darlap) I–IV (Freiburg–Basel–Wien 1968 f.); Abk. SM.

Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik I–III (hrsg. v. J. Feiner-M. Löhrer) (Einsiedeln 1965 ff.); Abk. MySal.

Die in diesen theologischen Lexika, welche teilweise unter Rahners Herausgeberschaft entstanden, von ihm selbst verfaßten Beiträge werden, soweit für diese Untersuchung von Belang, an Ort und Stelle zitiert. Eine (bis 1969) fast vollständige Übersicht über Rahners Schrifttum findet man bei R. Bleistein-E. Klinger, Bibliographie Karl Rahner 1924–1969 (Freiburg–Basel–Wien 1969).

Kleines Theologisches Wörterbuch (zus. mit H. Vorgrimler) (Freiburg 1961); Abk. KThW.

Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag (Freiburg 1967).

Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge (Freiburg 1968).

Knechte Christi. Meditationen zum Priestertum (Freiburg 1968).

Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität (Freiburg 1971).

II. Monographien (für Abk. vgl. Bleistein-Klinger, Bibliographie s. o.)

Le début d une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène: RAM 13 (1932) 113–145.

La doctrine des „sens spirituels" au Moyen-Age. En particulier chez S. Bonaventure: RAM 14 (1933) 263–299.

Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura: ZAM 9 (1934) 1–19.

Religionsphilosophie und Theologie, in: G. Baumgartner, Die 7. Salzburger Hochschulwochen (Salzburg 1937) 24–32.

A Verdade em S. Tomás de Aquino: Revista Portuguesa de Filosofia 7 (1951) 353–370.

Worte ins Schweigen (Innsbruck [7]1959).

Introduction au concept de Philosophie Existentiale chez Heidegger: RSR 30 (1940) 152–171.

Von der Not und dem Segen des Gebetes (Freiburg [3]1960).

Heilige Stunde und Passionsandacht (Freiburg [2]1956).

Kleines Kirchenjahr (München 1954).

Gefahren im heutigen Katholizismus (Einsiedeln [2]1950).

Gebete der Einkehr (zus. mit H. Rahner) (Salzburg 1958).

Zur Theologie des Todes (Quaest. Disp. 2) (Freiburg 1958).

Visionen und Prophezeiungen (Quaest. Disp. 4) (Freiburg ²1958).
Das Dynamische in der Kirche (Quaest. Disp. 5) (Freiburg 1958).
Das Problem der Hominisation (zus. mit P. Overhage) (Quaest. Disp. 12/13) (Freiburg 1961).
Alltägliche Dinge (Theologische Meditationen 5) (Einsiedeln 1964).
Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch (München 1965).
Offenbarung und Überlieferung (zus. mit J. Ratzinger) (Quaest. Disp. 25) (Freiburg 1965).
Im Heute glauben (Theologische Meditationen 9) (Einsiedeln 1965).
Vom Geheimnis der Heiligkeit, der Heiligen und ihrer Verehrung, in: Die Heiligen in ihrer Zeit I (Hrsg. P. Manns) (Mainz 1966) 9–26.
Der Leib und das Heil (zus. mit A. Görres) (Mainz 1967).
Gespräch mit J. B. Metz über Probleme der heutigen Theologie, in: Die Antwort der Theologen (Düsseldorf 1968).
Ich glaube an Jesus Christus (Theologische Meditationen 21) (Einsiedeln 1968).
Gespräch mit E. Simons „Zur Lage der Theologie. Probleme nach dem Konzil": Reihe Das theologische Interview 1 (Düsseldorf 1969).
Zur Reform des Theologiestudiums (Quaest. Disp. 41) (Freiburg 1969).
Vom Beten heute: GuL 42 (1969) 6–17.
Wer bist du eigentlich – Jesus? GuL 44 (1971) 404–408.
Über das Beten: GuL 45 (1972) 84–98.
Der Mensch – die unbeantwortbare Frage, in: E. Stammler (Hrsg.), Wer ist das eigentlich – der Mensch? (München 1973) 116–126.

III. Manuskripte und Skripten

De Deo creante et elevante et de peccato originali (Oeniponte 1953).
Das Geheimnis (priv. Nachschrift des gleichnamigen Seminars 1957/58 auf der Grundlage eines Tonbandmitschnitts) Abk.: Cod.
Mariologie (Innsbruck 1959).
De gratia Christi. Summa praelectionum in usum privatum auditorum ordinata (ed. quinta, Oeniponte 1959/60).
Einführung in den Begriff des Christentums I („Arbeitshilfe für die Hörer der Vorlesung" in Münster, WS 1968/69).
Christologie. Von K. Rahner selbst herausgeg. „Leitfaden" für die Hörer seiner Vorlesung in Münster WS 1970/71 u. Frankfurt/M. – St. Georgen WS 1971/72.
Über die Verborgenheit Gottes. Ungedrucktes Manuskript eines Vortrags, dem Vf. von K. Rahner selbst freundlicherweise überlassen.

B. SONSTIGE LITERATUR

(genannt wird hier nur mehrfach zitierte oder jedenfalls für diese Untersuchung bedeutsam gewordene Lit.).

Bakker, L., Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola (Würzburg 1970).
Balthasar, H. U. von, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie (Olten 1951).
–, Der Christ und die Angst (Einsiedeln 1953).
–, Glaubhaft ist nur Liebe (Einsiedeln 1963).
–, Cordula oder der Ernstfall (Einsiedeln 1966).
–, Einfaltungen (München 1969).
–, Herrlichkeit III/2 (Einsiedeln 1969).
–, Theologie der drei Tage: MySal III/2 (Einsiedeln–Zürich–Köln 1969).
Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum – De reductione artium ad theologiam (eingel., übers. u. erl. v. J. Kaup O. F. M.) (München 1961).

Boros, L., Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung (Olten 1962).
Bouillard, H., Logique de la foi (Coll. ‚Théologie' n. 60) (Paris 1964).
–, Connaissance de Dieu (Paris 1967).
–, L idée de surnaturel et le mystère chrétien: Mél. de Lubac III (Coll. ‚Théologie' 58) (Paris 1964).
Bremond, H., Ascèse ou prière? Notes sur la crise des Exercises de S. Ignace: RSR t. 7 (1927).
–, Das wesentliche Gebet (dt. Ausgabe von La métaphysique des saints) (Regensburg 1936).
Browarzik, U., Glauben und Denken. Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungstheologie Karl Barths (Berlin 1970).
Buber, M., Die Schriften über das dialogische Prinzip (Heidelberg 1954).
Büchel, W., Zur Struktur der Materie: StdZ 90 (1965) 343–352.
–, Zeit und Materie: StdZ 93 (1968) 239–245.
Cirne-Lima, C., Der personale Glaube (Innsbruck 1959).
Coreth, E., Das dialektische Sein in Hegels Logik (Wien 1952).
–, Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes: ZkTh 79 (1957) 257–303.
–, Heidegger und Kant, in: Kant und die Scholastik heute (Pullacher Philos. Forschungen I) (Pullach 1955) 207–255.
–, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung (Innsbruck–Wien–München 1961).
–, Identität und Differenz: Gott in Welt I (Festgabe für Karl Rahner) (Freiburg–Basel–Wien 1964) 158–187.
–, Die Gottesfrage als Sinnfrage: StdZ 93 (1968) 361–372.
–, Grundfragen der Hermeneutik (Freiburg–Basel–Wien 1969).
Descartes, R., Meditationes de prima philosophia (lat.-dt.) (ed. Meiner Hamburg 1959).
Ebeling, G., Theologie und Philosophie I–III: RGG VI (Tübingen ³1962) 782–830.
–, Profanität und Geheimnis: ZThK (1968) 70–92.
Eicher, P., Immanenz oder Transzendenz? Gespräch mit Karl Rahner: Freiburger Zeitschr. f. Philosophie und Theologie Bd. 15 (1968) 29–62.
–, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Freiburg/Schweiz 1970).
Eliade, M., Die Religionen und das Heilige (Traité d'histoire des religions) (Salzburg 1954).
–, Heiliges und Profanes (Hamburg 1957).
Feuerbach, L., Das Wesen des Christentums (Stuttgart 1969/Neudruck der 3. Aufl.).
Fichte, J. G., Sämtliche Werke (WW) I–VIII (Berlin 1845–46) (Hg. I. H. Fichte).
Garaudy, R., De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile (Paris 1965).
Geißer, H., Die Interpretation der kirchlichen Lehre vom Gottmenschen bei Karl Rahner SJ: Kerygma und Dogma 14 (1968) 307–330.
Gerken, A., Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie (Düsseldorf 1969).
Gertz, B., Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras (Düsseldorf 1969).
Görres, A., Der Leib und das Heil (zus. mit K. Rahner) (Mainz 1967).
–, An den Grenzen der Psychoanalyse (München 1968).
Guardini, R., Welt und Person (Würzburg ⁴1955).
–, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung (Würzburg ⁹1965).
Haas, A., Welt in Christus – Christus in Welt. Darstellung und Deutung der geistlichen Lehre bei Teilhard de Chardin: GuL 37 (1964) mehrere Folgen.
Halder, A., Geheimnis und Aufklärung: PhJ 76 (1968) 229–242.
Hegel, G. W. F., Phänomenologie des Geistes (hg. v. J. Hoffmeister) (Hamburg ⁶1962).
–, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (neu hg. v. Nicolin-Pöggeler) (Hamburg ⁶1959).

–, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (hg. v. H. Glockner) Bd. XV der Jub.-Ausg. (Stuttgart 1927 ff.).
–, Philosophie der Geschichte, WW VIII–IX (hg. v. G. Lasson) (Leipzig: F. Meiner, 1920).
Heidegger, M., Sein und Zeit I (Tübingen [6]1949).
–, Was ist Metaphysik? (Frankfurt/M. [10]1969).
–, Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt/M. [2]1951).
–, Vom Wesen des Grundes (Frankfurt/M. [3]1949).
–, Vom Wesen der Wahrheit (Frankfurt/M. [4]1961).
–, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus" (Bern [2]1954).
Heinrichs, J., Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik": ThuPh 2 (1970) (45. Jg.) 161–191.
Heisenberg, W., Das Naturbild der heutigen Physik (Hamburg [8]1960).
Heitler, W., Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis (Braunschweig [4]1966).
Hirschberger, J., Geschichte der Philosophie II (Neuzeit und Gegenwart) (Freiburg–Basel–Wien [8]1969).
Hoeres, W., Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie (Stuttgart 1969).
Holz, H., Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Studie über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik (Mainz 1966).
Ignatius von Loyola, Die Exerzitien (übertr. v. H. U. von Balthasar) (Einsiedeln [4]1962); Abk. Ex. spir.
–, Das geistliche Tagebuch (hg. v. A. Haas SJ u. P. Knauer SJ) (Freiburg–Basel–Wien 1961).
Johannes vom Kreuz, Empor den Karmelberg (übertr. v. O. Schneider) (Einsiedeln 1964).
–, Die dunkle Nacht. Die Gedichte (übertr. v. I. Behn) (Einsiedeln 1961).
Kaiser, Ph., Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik (München 1968).
Kant, I., Kritik der reinen Vernunft (ed. Weischedel) (Frankfurt/M. 1968).
Karrer, O., Der heilige Franz von Borja (Freiburg 1921).
Kasper, W., Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute: GuL 42 (1969) 329–349.
Keller, A., Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin und in der heutigen Scholastik (München 1968).
Kern, W., Einheit-in-Mannigfaltigkeit. Fragmentarische Überlegungen zur Metaphysik des Geistes: Gott in Welt I (Festgabe für Karl Rahner) (Freiburg–Basel–Wien 1964) 207–239.
Kierkegaard, S., Der Begriff Angst (neu übertr. u. komm. v. L. Richter) (Reinbek b. Hamburg 1960).
–, Philosophische Brocken (übers. u. m. Anm. vers. v. E. Hirsch) (Düsseldorf–Köln 1952).
–, Philosophische Brocken (neu übertr. u. komm. von L. Richter) (Reinbek b. Hamburg 1964).
–, Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken (übers. u. m. Anm. vers. v. H. M. Junghans), 2 Bde. (Düsseldorf–Köln 1957/58).
–, Die Krankheit zum Tode (neu übertr. u. komm. von L. Richter) (Reinbek b. Hamburg 1962).
Knauer, P., Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht (Frankfurt/M. 1969).
–, Rezensionen von K. Rahners „Schriften zur Theologie" VI–IX in: ThuPh 45 (1970) 133–136 u. ThuPh 46 (1971) 423–426.
Krings, H., Transzendentale Logik (München 1964).
Krüger, G., Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins (Sonderausgabe – Darmstadt 1962).
Küng, H., Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Freiburg–Basel–Wien 1970).
–, Im Interesse der Sache. Antwort an Karl Rahner, in: StdZ 96 (1971) Nr. 1 u. 2.
Lacroix, J., Le sens de l'athéisme moderne (Tournai [4]1964).

Lakebrink, B., Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik (Freiburg 1967).
–, Die europäische Idee der Freiheit, 1. Teil: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung (Leiden 1968).
Lavalette, H. de, La ‚théologie politique' de J. B. Metz: RST 58 (1970) 321–350.
Lehmann, K., Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: O. Pöggeler (Hrsg.), Heidegger (Köln 1969) 140–168.
–, „Karl Rahner", in: Vorgrimler, H. – Vander Gucht, R., Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen (Freiburg–Basel–Wien 1970) 143–181.
Lubac, H. de, Surnaturel. Etudes historiques (Paris 1946).
–, Le mystère du surnaturel (Paris 1965).
Mannermaa, T., Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners „Hörer des Wortes"?, in: ZkTh 92 (1970) 204–209.
Maréchal, J., Le point de départ de la métaphysique: t. IV: „Le système idéaliste chez les postkantiens" (Paris 1947).
t. V: „Le thomisme devant la philosophie critique" (Paris – 2. Aufl. – 1949).
Mayr, F., Prolegomena zur Philosophie und Theologie der Sprache: Gott in Welt I (Festgabe für Karl Rahner) (Freiburg–Basel–Wien 1964) 39–84.
Metz, J. B., Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. Mit einem einführenden Essay von K. Rahner (München 1962).
–, Widmung und Würdigung: Karl Rahner dem sechzigjährigen, in: Gott in Welt I (Festgabe für Karl Rahner) (Freiburg–Basel–Wien 1964) SS. 5–13.
–, „Karl Rahner", in: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, hg. v. H. J. Schultz (Stuttgart 1966) 513–518.
–, Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem, in: Gott in Welt I (s. o.) 287–314.
– (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben (Mainz 1965).
–, Zur Theologie der Welt (Mainz 1968).
–, Politische Theologie, in: Sacramentum Mundi III (a. a. O.) 1232–1240.
–, Nachwort zu Garaudy-Metz-Rahner, Der Dialog (Reinbek b. Hamburg 1966).
–, Der zukünftige Mensch und der kommende Gott, in: H. J. Schultz (Hrsg.) Wer ist das eigentlich, Gott? (München 1969) 260–275.
Muck, O., Apriori, Evidenz, Erfahrung, in: Gott in Welt I (Festgabe für Karl Rahner) (Freiburg–Basel–Wien 1964) 85–96.
–, Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart (Innsbruck 1964).
Müller, M., Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart (Heidelberg [3]1964).
Muschalek, G., Glaubensgewißheit in Freiheit (Freiburg–Basel–Wien 1968).
Ogiermann, H., Die erkenntnistheoretische Grundfrage philosophischer Theologie – Nichtobjektivierbarkeit Gottes? in: J. B. Lotz (Hrsg.), Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie (Freiburg–Basel–Wien 1968) 119–158.
Pannenberg, W., Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964).
–, Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967).
Pieper, J., Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters (München – 3. Aufl. – 1957).
–, Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin (München 1953).
Przywara, E., Gottgeheimnis der Welt (München 1923).
–, Majestas Divina (Augsburg–Köln–Wien 1925).
–, Gott. Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem (München 1926).
–, Religionsphilosophie katholischer Theologie, in: Hdb. der Philosophie Abt. II E 33 (München–Berlin 1927).
–, Kant heute (München–Berlin 1930).
–, Analogia entis (München 1932).
–, „Deus semper major". Theologie der Exerzitien Bd. I (Freiburg 1938), Bd. II (ebd. 1939).

–, Der Grundsatz: Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam, in: Scholastik 17 (1942) 178–186.
–, Vgl. die Neuauflage der Werke Przywaras (Einsiedeln 1962 ff.).
Puntel, L. B., Zum Denken Karl Rahners: ZkTh 86 (1964) 304–320.
–, Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Zu einem Buch von H. Holz, in: PhJ 75 (1967) 217–227.
–, Philosophie der Offenbarung. Kritische Überlegungen zum gleichnamigen Buch von E. Simons, in: PhJ 76 (1968) 203–211.
–, Analogie und Geschichtlichkeit I. Philosophiegeschichtlich – kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Mit einem Vorwort von Max Müller. (Freiburg–Basel–Wien 1969).
Rahner, H., Ignatius als Mensch und Theologe (Freiburg 1964).
Richter, Vl., Logik und Geheimnis: Gott in Welt I (Festgabe für Karl Rahner) (Freiburg–Basel–Wien 1964) 188–206.
Rousselot, P., Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. VI Heft 6 (Münster 1908).
Rombach, H., Substanz-System-Struktur I (Freiburg–München 1965).
Scheeben, J. M., Gesammelte Schriften II: Mysterien des Christentums (Freiburg 1941).
Schierse, F. J., Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung, in: MySal II (a. a. O.) 85–129.
Schüller, B., Gesetz und Freiheit (Düsseldorf 1966).
Siewerth, G., Das Sein als Gleichnis Gottes (Heidelberg 1958).
Simons, E., Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit Karl Rahner (Stuttgart 1966).
–, Gespräch mit K. Rahner „Zur Lage der Theologie. Probleme nach dem Konzil" Reihe Das theologische Interview 1 (Düsseldorf 1969).
Speck, J., Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung (München 1967).
Splett, J., Hegel und das Geheimnis, in: PhJ 75 (1967/68) 317–331.
Steger, A., Der Primat der göttlichen Gnadenführung im geistlichen Leben nach dem hl. Ignatius von Loyola: GuL 21 (1948) 94–108.
Stoeckle, B., Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms (Rom 1962).
Sudbrack, J., Fragestellung und Infragestellung der ignatianischen Exerzitien: GuL 43 (1970) 206–226.
Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos (Le phénomène humain) (München 1959).
Verweyen, H.-J., Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes (Düsseldorf 1969).
Vorgrimler, H., Karl Rahner, Leben-Denken-Werke (Zürich 1963).
Weil, E., Problèmes Kantiens (Paris ²1970).
Welte, B., Zur Christologie von Chalkedon, in: ders. Auf der Spur des Ewigen (Freiburg–Basel–Wien 1965) 429–458.
–, Hegels Begriff der Religion, im selben Band 211–227.
Weß, P., Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner (Graz–Wien–Köln 1970).
Wingendorf, E., Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis (Maréchal) I–II (Bonn 1939/40).
Wiplinger, F., Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers (Freiburg–München 1961).
Wittgenstein, L., Tractatus logico-philosophicus (ed. suhrkamp 12 – Frankfurt/M. – 6. Aufl. – 1969).

Außer den in der Bibliographie angeführten Abkürzungen wurden noch verwendet:

1. GuL = Geist und Leben, Zeitschrift für Aszese und Mystik (bis 1947: ZAM) (Würzburg 1947 ff.)
2. PhJ = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (Freiburg–München 1888 ff.)
3. RAM = Revue d'ascétique et de mystique (Toulouse 1920 ff.)
4. RSR = Recherches de science religieuse (Paris 1910 ff.)
5. StdZ = Stimmen der Zeit (früher Stimmen aus Maria Laach) (Freiburg i. Br. 1871 ff.)
6. ThuPh = Theologie und Philosophie (Freiburg i. Br. 1966 ff.)
7. ZAM = vgl. unter 1.
8. ZkTh = Zeitschrift für kath. Theologie (Wien 1877 ff.)
9. ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen 1891 ff.)

PERSONEN- UND SACHREGISTER

Der Index enthält nur solche Namen und Stichworte, die für das sachliche Gefälle dieser Untersuchung Bedeutung erlangt haben.