

MÜNSTERANER THEOLOGISCHE ABHANDLUNGEN
(MThA)

Herausgegeben von
Arnold Angenendt, Klemens Richter
Herbert Vorgrimler, Erich Zenger
Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Münster

5

Ralf Miggelbrink, Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug.
Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre. Telos-
Verlag, Altenberge 1989, XVI+421 S., DM 49,80.
ISBN 3-89375-014-2

Ralf Miggelbrink

**Ekstatische Gottesliebe
im tätigen Weltbezug**

Der Beitrag Karl Rahners
zur zeitgenössischen Gotteslehre

TELOS
VERLAG
ALTENBERGE

HERBERT VORGRIMLER
gewidmet

Vorwort

Dieses Buch ist die leicht überarbeitete Fassung einer im Wintersemester 1988/89 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster angenommenen Doktor-dissertation. Es soll beitragen zu einer gerechten und produktiven Rahner-Rezeption in der gegenwärtigen Theologie.

Die Entstehung dieser Arbeit wurde mit viel Sorgfalt und ständiger Gesprächsbereitschaft von Prof. Dr. Herbert Vorgrimler betreut, der mir auch während der Zeit, in der ich sein Mitarbeiter war, alle Freiheit zu eigener Arbeit ließ. Prof. Dr. Heinz-Günther Stobbe hat im Promotionsverfahren das Zweitgutachten erstellt. Die Korrekturarbeit an der Druckvorlage haben Elisabeth Königshofen, Anke Mertens und Thomas Schnellling mit mir geteilt.

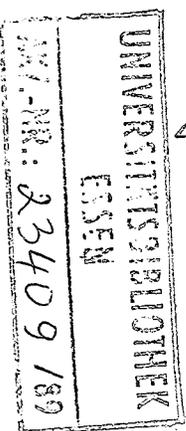
Innen allen will ich auch an dieser Stelle herzlich danken!

Dank gebührt auch den Herausgebern der "Münsteraner Theologischen Abhandlungen" für die Einrichtung dieser neuen Schriftenreihe und für die Aufnahme meiner Arbeit sowie der Westfälischen Wilhelms-Universität für die Förderung der Veröffentlichung mit einem Druckkostenzuschuß!

Zum Zeichen der Hochachtung, der Verbundenheit und des Dankes für seine theologische Pro-Existenz als gewissenhafter Denker und engagierter Lehrer widme ich dieses Buch Herbert Vorgrimler im Jahr seines sechzigsten Geburtstags.

Münster, den 15. Juni 1989

Ralf Middelbrink



✓
Z N W R
11/115

Umschlag: D. Rayen, Altenberge

Printed in W. Germany

Alle Rechte vorbehalten, 1989

Telos-Verlag, Altenberge

Postfach 11 45

D 4417 Altenberge

Tel. (02505) 3534

ISBN 3-89375-014-2

D 6

| | |
|--|-----------|
| Hinweise zur Zitierweise | XII |
| Einleitung | |
| 1. Legitimierung der vorliegenden Untersuchung im zeitgenössischen theologischen Kontext | 1 |
| 2. Das zugrundegelegte Vorverständnis von den Ursprüngen der Theologie Karl Rahners | 4 |
| 3. Die spezifische Eigenart der Theologie Karl Rahners: Mystagogisches Denken | 11 |
| 4. Das intendierte methodisch-hermeneutische Grundverhalten dem Text gegenüber | 13 |
| 5. Der zeitgenössische theologische Fragehorizont | 15 |
| 6. Die Dissertationsthese: Erfahrung und Theologie der ekstatischen Gottesliebe als das Zentrum des Denkens Karl Rahners | 18 |
| 7. Der Aufbau dieser Abhandlung | 23 |
| A. Die mystischen Ursprünge der Theologie Karl Rahners | 25 |
| 1. Kapitel: Mystik der Wahl, - Mystik der Praxis | 26 |
| 1. Rahners Interpretation der geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola | 27 |
| a. Trost ohne vorausgehende Ursache als Grundvidenz der Wahl | 27 |
| b. Theologische Theorie des Trostes unter Rückgriff auf die Lehre von den geistlichen Sinnen | 29 |
| c. Weitere Erhellung der Wahltheorie Rahners über die Diskussion der Rahner-Interpretation Michael Schneiders | 31 |
| 2. Ekstase als Schlüsselbegriff der Rahnerschen Mystik | 35 |
| a. Rahners Rezeption der "ekstatischen Liebe" nach Pierre Ronsselet | 35 |
| b. Berührungen mit dem Personalismus | 37 |
| c. Rahners Deutung des thomastischen Intellektualismus | 38 |
| d. Die praktische Konzentration der Mystik | 41 |
| 3. Das Praxisverständnis im Lichte der mystischen Erfahrung | 42 |
| 2. Kapitel: Tod und Sterben als Wesensmerkmale christlicher Existenz | 46 |
| 1. Tod als unausweichliches Widerfahrnis | 46 |
| a. Biographisches Ende und axiologischer Tod | 46 |
| b. Bonhoeffers Kritik am pastoral-strategischen Umgang mit Grenzerfahrungen | 46 |
| c. Rahners theologische Deutung des menschlichen Todesschicksals | 48 |
| 2. Das bewußte Sterben des Christen | 50 |
| 3. Bonhoeffers Kritik theologischer Rede von Grenzerfahrungen – Rahners Todestheologie | 53 |
| 4. Rahners Rezeption des mystisch-axiologischen Todesdenkens | 54 |
| a. fuga saeculi | 54 |
| b. Indifferenz | 57 |
| c. Apathie | 60 |

| | |
|---|-----|
| 3. Kapitel: Die existentielle via negationis | 65 |
| 1. Gotteserfahrung via negationis | 65 |
| 2. Negation als Programm christlichen Lebens | 67 |
| a. Christlicher Realismus und intellektuelle Redlichkeit | 67 |
| b. Die Analogie aller theologischen Rede | 68 |
| 3. Kritik | 71 |
| B. Das Subjekt der Gotteserkenntnis | 74 |
| 4. Kapitel: Problemkontext, Ausgangspunkt des gradentheologischen Denkens Karl Rahners | 75 |
| 1. Hermeneutische Prinzipien | 75 |
| a. Positive Theologie | 75 |
| b. Der nexus mysteriorum als Erkenntnisquelle | 81 |
| c. Die hermeneutische Grundüberzeugung Karl Rahners | 82 |
| Der Kontext des Rahnerschen Gradentheologens | 83 |
| 2. Die neuscholastische Gradentheologie | 83 |
| aa. Die Theorie von der natura pura | 83 |
| bb. Das desiderium naturale visionis beatificae | 85 |
| cc. Habituelle und aktuelle Gnade, die Bewußtheit des Gnadenstandes | 85 |
| dd. Problematisierende Zusammenfassung | 86 |
| b. Die "nouvelle théologie" | 88 |
| 3. Der Ansatzpunkt des Rahnerschen Vermittlungsversuches | 90 |
| 4. Zur Problematik einer Ontologie der visio beatifica | 92 |
| 5. Kapitel: Transzendentalphilosophie I: Die Vorrangsmetaphysik | 98 |
| 1. Der Erkenntnisbegriff Karl Rahners | 98 |
| 2. Die Analyse der menschlichen Erkenntnis auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin | 101 |
| 3. Die Frage nach dem Sein des Seienden | 104 |
| a. Vorn menschlichen Fragen zur Seinsfrage | 104 |
| b. Die Analyse der Seinsfrage | 109 |
| 4. Der Gottesbegriff der Vorrangsmetaphysik, seine Konfrontation mit der neuscholastischen Deutung des 'esse subsistens' | 112 |
| 5. Gotteserkenntnis im "Grundkurs des Glaubens" | 116 |
| 6. Kritiken an der Philosophie des Vorgriffs auf das Sein. Diskussion | 120 |
| a. Cornelio Fabro und Bernhard Lakebrink | 120 |
| b. Rahners theologische Begründung der Legitimität der Neuzeit | 126 |
| c. Eichler, Meitz, Rupp | 129 |
| 6. Kapitel: Ungeschaffene Gnade als quasi-formalunpersönliche Selbstmitteilung Gottes an das Geschöpf | 132 |
| 1. Der Ursprung der These aus der Ontologie der visio beatifica | 132 |
| 2. Die visio Dei per essentiam und die bleibende Unbegreiflichkeit Gottes | 134 |
| 3. Die Geistigkeit des Menschen als Oboedientiapotenz | 136 |
| 4. Diskussion der Kritiken an Rahners Verständnis von visio und ungeschaffener Gnade | 138 |
| a. Paul Weß | 138 |
| b. William Hoye | 141 |
| c. Hansjürgen Verweyen | 141 |
| d. Bert van der Heijden | 144 |
| 5. Rahners Beitrag zum Verständnis des aporetischen Verhältnisses von Gnade und Freiheit | 145 |
| 6. Die Universalität des göttlichen Gnadenangebotes: Das thematische Existential | 146 |
| | 149 |
| 7. Die Theologie der Sünde des Menschen bei Karl Rahner. Ihre Konsequenzen für die natürliche Theologie | 151 |
| a. Die natura pura bei Karl Rahner | 151 |
| b. Natürliche Gotteserkenntnis? | 154 |
| aa. Die Lehre des I. Vankannus über die natürliche Gotteserkenntnis | 154 |
| bb. Natürliche Gotteserkenntnis bei Karl Rahner | 157 |
| 7. Kapitel: Rahners Rezeption der Lehre von den theologischen Tugenden | 163 |
| 1. Die neuscholastisch-extrinsезistische Lehre von den theologischen Tugenden | 163 |
| 2. Rahners Glaubenstheologie | 164 |
| 3. Die Theologie der Hoffnung bei Karl Rahner | 167 |
| 4. Rahners Theologie der Caritas | 168 |
| 5. Die theologischen Tugenden: Zusammenfassende Interpretation | 171 |
| 6. Die trinitarische theologische Pointierung der Lehre von den theologischen Tugenden | 172 |
| 8. Kapitel: Transzendentalphilosophie II: conversio ad phantasma | 176 |
| 1. Die erkenntnistheoretische These von der conversio ad phantasma | 176 |
| 2. Die theologische Rezeption der erkenntnistheoretischen These von der conversio ad phantasma | 178 |
| a. conversio ad phantasma und transzendente Offenheit für Gott | 178 |
| b. Die Liebe als "Licht der Erkenntnis" | 181 |
| 3. Conversio ad phantasma als conversio ad historiam | 183 |
| 9. Kapitel: Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe | 185 |
| 1. Die These im Kontext, ihr eigentlicher Gehalt | 185 |
| a. Der bisher entwickelte Kontext der These von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe | 185 |
| b. Die Rahner-Deutung Peter Rottlenders | 186 |
| c. Der eigentliche Skopus der These von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe | 189 |
| 2. Die Entwicklung und Begründung der Einheitsthese | 190 |
| a. Das Wollen der Liebe | 190 |
| b. Der christologisch-trinitarische Grund der Einheitsthese | 191 |
| Entfaltung und Konsequenzen der These | 193 |
| 3. Die Rede vom Formal- und Materialobjekt der Liebe | 193 |
| a. Die Rede vom Formal- und Materialobjekt der Liebe | 194 |
| b. Nächstenliebe und neuzeitlicher Subjektbegriff | 197 |
| c. Die anonymen Christen | 197 |
| d. Anonymer Theismus? | 199 |
| 10. Kapitel: Die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft bei Karl Rahner | 202 |
| 1. Problemexposition | 202 |
| a. Praktische und theoretische Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants | 202 |
| b. Kritik an der theologischen Rezeption der erkenntnistheoretischen Fragestellung durch die Theologie. Zur Theologie der Allgegenwart Gottes | 204 |
| 2. Praktische und theoretische Vernunft bei Karl Rahner | 207 |

| | | |
|--|--|-----|
| C. Trinitarische Schöpfungs- und Geschichtstheologie | | |
| 11. Kapitel: Trinitarische Schöpfungs- und Geschichtstheologie | | 212 |
| 1. Die Zeugung des Logos als Möglichkeitsbedingung der in Jesus Christus in ihrem eigentlichen Wesen erkannten Schöpfung Gottes in ihrer Faktizität | | 213 |
| 2. Aseität und bleibende Souveränität Gottes gegenüber der Welt | | 213 |
| 3. Trinitarische Geschichtstheologie | | 217 |
| | | 223 |
| 12. Kapitel: Rahners Geschichtstheologie in der Kontroverse | | 227 |
| 1. Die 'retrospektive' Richtung der Kritik | | 227 |
| 2. Die 'prospektive' Richtung der Kritik | | 229 |
| 3. Bleibende Probleme mit dem Geschichtsverständnis Karl Rahners | | 234 |
| 4. Berührungen und Differenzen: Rahners Geschichtsverständnis im Vergleich mit anderen Konzeptionen | | 239 |
| a. Dietrich Bonhoeffer | | 239 |
| b. Prozeßtheologie | | 242 |
| D. Die Erkenntnis Gottes | | 244 |
| 13. Kapitel: Gotteserkenntnis bei Karl Rahner | | 245 |
| 1. Die traditionelle Konzeption der Gotteserkenntnis | | 245 |
| 2. Rahners Konzeption der Gotteserkenntnis | | 246 |
| 3. Rahners Konzeption der Gotteserkenntnis und diejenige Karl Barths | | 251 |
| 4. Mystagogische Anrufe verborgener Gotteserfahrungen | | 260 |
| 5. Diskussion des Rahnerschen Modells mystischer Evidenz | | 262 |
| 6. Atheismus | | 264 |
| a. Die ontologische Bewertung des Atheismus | | 264 |
| b. Die gnoseologische Problematik | | 267 |
| c. Zusammenfassende Übersicht über die Systematisierung des Atheismusphänomens bei Karl Rahner | | 271 |
| 7. Zum Problem des Agnostizismus | | 275 |
| a. Agnostizismus und Positivismus | | 275 |
| b. Agnostizismus und Kritizismus | | 278 |
| c. Agnostizismus als "der brennende Schmerz unserer Existenz" und als "docta ignorantia" | | 278 |
| 8. Atheismus und Theodizee | | 282 |
| 14. Kapitel: Theologie aus der Gestimmtheit des Beters als Annahme des heilsgeschichtlich offenbar gewordenen Verhaltens Gottes gegenüber seiner Welt | | 290 |
| 1. Das chalkedonensische "ἀσφυγία...ἀδιαιρέτως" | | 292 |
| a. Abwehr eines 'kryptogamen' Monophysitismus | | 292 |
| b. Abwehr eines 'Neo-Neuchalkedonismus' | | 300 |
| c. Bonhoeffer und Rahner: Theologen eines strengen Chalkedonismus | | 303 |
| 2. Der an sich selbst Unveränderliche kann selber an anderen veränderlich sein | | 304 |
| a. Immutabilität Gottes und Gottes Freiheit gegenüber der Welt | | 306 |
| b. Die Veränderlichkeit Gottes an anderen seiner selbst, das Leiden Gottes | | 308 |
| c. Das Problem der Vermittlung von Immutabilitäts- und Werdaussage über Gott | | 309 |
| E. Rahners Beiträge zur Trinitätstheologie | | 318 |
| 15. Kapitel: Rahners trinitätstheologisches "Grundaxiom" | | 319 |
| 1. Der historisch-systematische Kontext der These | | 319 |
| 2. Ursprung und Begründung des trinitätstheologischen Grundaxioms bei Karl Rahner | | 326 |
| 3. Trinitätstheologisches Grundaxiom und Geheimnislehre | | 334 |
| 4. Rahners trinitätstheologisches Grundaxiom in der Diskussion | | 336 |
| a. Piet Schoonenberg | | 336 |
| b. Yves Congar | | 338 |
| c. Hans Urs von Balthasar | | 341 |
| d. Leo Scheffczyk | | 349 |
| e. Walter Kasper | | 350 |
| f. Bert van der Heijden | | 352 |
| g. Wolfrat Pannenberg | | 353 |
| h. Jürgen Molmann | | 359 |
| i. Wigand Siebel | | 364 |
| j. Eberhard Jüngel | | 366 |
| 16. Kapitel: Zur Problematik des Personenbegriffes in der Trinitätstheologie | | 370 |
| 1. Rahners Position zum Personenbegriff in der Trinitätslehre | | 370 |
| a. Die Problematik aller Begriffe, die die trinitarischen Unterscheidlichkeiten in Gott unter einem Aspekt zusammenfassen sollen | | 370 |
| b. Die spezifische Problematik des trinitätstheologischen Personenbegriffes im neuzeitlichen Kontext | | 374 |
| 2. Rahners Vorschlag zur trinitätstheologischen Terminologie | | 376 |
| Die Gegner der Rahnerschen Deutung des trinitätstheologischen Personenbegriffes. Diskussion | | 378 |
| a. Franz Xaver Bantle | | 378 |
| b. Bernd Jochen Hilberath | | 381 |
| aa. Anknüpfung an die Kritiker der transzendentalen Methode von Geschichtsdenken her | | 382 |
| bb. Anknüpfung an die personalistisch orientierte Rahner-Kritik: Simons, Gerken, van der Heijden, Eichler | | 383 |
| cc. Hilberaths Gegenentwurf: "analogia trinitaria" | | 386 |
| 3. Quid tres? | | 389 |
| 4. Das Gebet und die Trinität | | 395 |
| Nachtrag: Zur Rahner-Kritik Thomas Pröppers | | 400 |
| Literaturverzeichnis | | 406 |

Hinweise zur Zitierweise

I. Werke Karl Rahners

Bezugsstellen im Werk Karl Rahners werden außer bei einmaliger Erwähnung immer im fortlaufenden Text der Arbeit nachgewiesen. Auf Stellen aus den 16 Bänden der "Schriften zur Theologie" wird jeweils ohne Sigle lediglich mit einer römischen Zahl Bezug genommen, die den betreffenden Band bezeichnet.

Verzeichnis der Siglen für Werke Karl Rahners:

- Bekenntnisse Rückblick auf 80 Jahre. Wien, München² 1984 (Hg. v. G. Sporschill).
- ChG Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität. Freiburg 1970.
- Dogmengeschichte Dogmengeschichte in meiner Theologie. In: W. Löser u.a. (Hg.): Dogmengeschichte und katholische Theologie. Würzburg 1985. 323-328.
- EB Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch. München 1965.
- EPE Einübung in die priesterliche Existenz. Freiburg 1970.
- Erfahrungen Erfahrungen eines katholischen Theologen. In: K. Lehmann (Hg.): Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag. München, Zürich 1984. 105-120.
- GE Gebete der Einkehr. Salzburg 1958 (*zusammen mit H. Rahner*).
- GF Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Freiburg 1968.
- GK Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg, Basel, Wien 1976.
- GW2 Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. München 21957 (*neubearbeitet v. J.B. Metz*).
- GWZ Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche aus den letzten Lebensjahren. Düsseldorf 1986 (Hg. v. P. Imhof / H. Biallowons).
- HW Hörer des Wortes. München 1194012 (*neubearbeitet v. J.B. Metz*) 1969.
- IgJch Ich glaube an Jesus Christus. Einsiedeln 1968.
- KRG Karl Rahner im Gespräch. 2 Bde. München 1983. (Hg. v. P. Imhof / H. Biallowons).
- KTh W/10 Kleines theologisches Wörterbuch. Neubearbeitete 10. Auflage. Freiburg 1976 (*zusammen mit H. Vorgrimler*).
- Meine Nacht Meine Nacht kennt keine Finsternis. In: Geist und Leben 21 (1948) 1-5.
- NSG Von der Not und dem Segen des Gebetes. Freiburg 101980.

QD 2

Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg 1958.

QD 5

Das Dynamische in der Kirche. Freiburg 1958.

QD 7

Die Frage nach dem Erscheinungsbild des ersten Menschen als Quaestio disputata der Theologie. In: P. Overhage (Hg.): Um das Erscheinungsbild des ersten Menschen. Freiburg 1959. 11-30.

QD 11-12

Das Problem der Homination. Freiburg 1961 (*zusammen mit P. Overhage*).

QD 41

Zur Reform des Theologiestudiums. Freiburg 1969.

QD 54

die von Rahner verfaßten Teile (vgl. Literaturverz.) in: K. Rahner (Hg.): Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Freiburg 1971.

QD 55

Christologie systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung. Freiburg 1972 (*zusammen mit W. Thäsing*).

RV

Asseze und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss. Freiburg 1939 (*zusammen mit M. Viller*).

WIS

Worte ins Schweigen. Innsbruck 51951.

WJL

Was heißt Jesus lieben? Freiburg 1982.

II. Sonstige Literatur

Der Nachweis sonstiger Literatur erfolgt in wenigen Fällen mithilfe von Siglen, die der nachfolgenden Liste zu entnehmen sind. Auf Texte eines Autors, die Bestandteil eines Lexikons oder Handbuchs sind, wird mit dem Namen des Autors und der Abkürzung für das Handbuch oder Lexikon verwiesen. Bei Autoren, die nach einschlägigen Ausgaben ihrer Werke zitiert werden, erfolgt der Nachweis mit den Kürzeln 'Werke', 'Schriften', 'Oeuvres' etc. Alle Titel, die auf diese Weise nachgewiesen werden, sind zusammen mit den Titeln der Werke, aus denen immanent zitiert wird, in der Liste B I das Literaturverzeichnisses aufgeführt.

In übrigen erfolgt der Nachweis verwendeter Literatur bibliographieberogen, indem der Autorenname und das Erscheinungsjahr des Werkes angegeben wird. Alle Titel, die auf diese Weise nachgewiesen werden, sind in Liste B II des Literaturverzeichnisses aufgeführt. Die Sigle 'N' bezeichnet die Neubearbeitung von Werken, in denen sich keine weiteren Angaben über die Auflage finden.

| | | | |
|---------------|---|--------|---|
| Brinktrine | J. Brinktrine: Die Lehre von Gott. 2 Bde. Paderborn 1952 u. 1954. | PG | J. P. Migne (Hg.): Patrologiae cursus completus. Series graeca. 161 Bde. Paris 1857-1866. |
| De Trin. | Augustinus: De Trinitate. | P/G | J. Pohle: Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet von J. Gummersbach. 3 Bde. Paderborn 101952-1960. |
| De ver. | F. Diekamp: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin. Neubearbeitet v. K. Jüssen. 3 Bde. Münster 11/121959. | PL | J. P. Migne (Hg.): Patrologiae cursus completus. Series latina. 221 Bde. Paris 1841-1864. |
| D/J | Thomas von Aquin. Neubearbeitet v. K. Jüssen. 3 Bde. Münster 11/121959. | Premm | M. Premm: Katholische Glaubenskunde. 4 Bde. Wien 21956-1958. |
| DSp. | M. Viller u.a. (Hg.): Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire [<i>bisher 13 Bde.</i>]. Paris 1932 ff [<i>Bd. 13: 1987/88</i>]. | S.c.g. | Thomas von Aquin: Summa contra gentiles. |
| DS | H. Denzinger/A. Schönmetzer: Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Freiburg 361976. | S.th. | Thomas von Aquin: Summa theologica. |
| HDG | M. Schmaus u.a. (Hg.): Handbuch der Dogmengeschichte. Freiburg 1956 ff. | TD | H.U. von Balthasar: Theodramatik. 4 Bde. Einsiedeln 1973-1981. |
| HPHG | H. Krings u.a. (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe. 3 Bde. München 1973/74. | ThWNT | G. Kittel/G. Friedrich (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 10 Bde. Stuttgart 1933-1978. |
| HPTH | K. Rahner u.a. (Hg.): Handbuch der Pastoraltheologie. 4 Bde. Freiburg 1964-1969. | WEN | D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. v. E. Bethge. Neuausgabe. München 1970. |
| HTTL | K. Rahner (Hg.): Herders Theologisches Taschenlexikon. 8 Bde. Freiburg 1972-1973. | | |
| HWP | J. Ritter / K. Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie [<i>bisher 6 Bde.</i>]. Basel 1972 ff [<i>Bd. 6: 1984</i>]. | | |
| In I-IV Sent. | Thomas v. Aquin. In quattuor Libri Sententiarum. | | |
| KaDo | M. Schmaus: Katholische Dogmatik. 5 Bde. [<i>verschiedene Auflagen, jeweils kenntlich gemacht. Vgl. Liste B I des Literaturverzeichnisses</i>] | | |
| KD | K. Barth: Die kirchliche Dogmatik. 4 Bde. Zürich 1932-1970 u.ö. | | |
| KKD | J. Auer / J. Ratzinger: Kleine katholische Dogmatik. 9 Bde. Regensburg 1970ff. | | |
| LKD | W. Beinert (Hg.): Lexikon der katholischen Dogmatik. Freiburg 1982. | | |
| LThK2 | J. Höfer/K. Rahner (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 2. neubearbeitete Auflage. 10 Bde. Freiburg 1957-1967. | | |
| MySal/MySalE | J. Feiner/M. Löhrer (Hg.): Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. 5 Bde. Einsiedeln, Zürich, Köln 1965-1976. <i>und: Ergänzungsband.</i> Einsiedeln 1981. | | |
| Ot | L. Ott: Grundriß der katholischen Dogmatik. Freiburg 101981. | | |

1. Legitimierung der vorliegenden Untersuchung im zeitgenössischen theologischen Kontext

Karl Rahner gilt weithin als der tiefgreifendste und wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Erneuerer der katholischen Theologie in diesem Jahrhundert¹. Die breite Rezeption, die das theologische Denken Rahners in der neueren Theologie gefunden hat, deutet bereits auf eine erste Eigenart der Theologie Rahners hin: Die theologische Durchdringung und denkrische Aneignung des überlieferten Glaubensgutes wird bei Rahner mit einer hohen erkenntnistheoretischen und methodologischen Bewußtheit durchgeführt².

Diese ausgeprägte Bewußtheit für die epistemologischen Grundlagen der Theologie verbindet Rahner mit der Theologie der Neuscholastik. Deren Präsumpption, die menschliche Vernunft sei als naturhaft beständige, das allen Menschen gleich gegebene und weder durch die Gnade Gottes noch durch die Sünde in seinem bewußten Gebrauch durch den Menschen *wesentlich* wandelbare Vernögen des Glaubens, erscheint angesichts des philosophischen Pluralismus der Neuzeit, in der heterodoxen Systemen nicht einfach die rein logisch-rationale Schlüssigkeit abgesprochen werden kann, nicht haltbar.

Konsequenterweise wird so die Vernunft selber als das Vernögen des Glaubens für Karl Rahner zum theologischen Problem. Rahners Theologie ist zunächst *deshalb* 'transzendental', weil sie nach den Möglichkeiten der menschlichen Vernunft und den Möglichkeitsbedingungen theologischen Erkennens fragt (vgl. IX, 98). Anders als bei Kant führt diese Fragestellung bei Rahner nicht zu einer aprioristischen Bestimmung der Grenzen und Möglichkeiten des Vernunftsgebrauches. Eine solche Erkenntnistheorie verfällt derselben Kritik, die die Neuscholastik trifft: Sie ist in ihrem Kern dezisionistisch (vgl. Kp. 10, 1a).

Rahner knüpft dagegen positiv am neuzeitlichen philosophischen Pluralismus an und begreift die sich mit ihm enthillende potentielle Weite menschlichen Vernunftsgebrauches selber als das entscheidende Charakteristikum menschlicher 'ratio': Die Vernunft ist wesentlich kein apriorisch beschreibbares System erkenntnisermöglicher Vernögen und logischer Regeln, wie es sowohl durch die scholastische philosophia perennis als auch durch die Kantische Transzendentalphilosophie beschrieben wird. Vernunft ist vielmehr in ihrem metaphysischen Ursprung dem bei Karl Rahner gebildeten Begriffe gemäß die Aufgeschlossenheit des Menschen auf eine ungenrenzte Weite hin (vgl. Kp. 5).

In seinem eigenen Anlauf zu einer transzendentalen Epistemologie sieht Rahner in dieser grenzenlosen Aufgeschlossenheit des Menschen seine Offenheit für Gott (vgl. Kp. 5-6).

Die Erkenntnistheorie Rahners verkehrt die Ordnung des Kantischen und des neu-

¹ J.B. Metz faßt diesen Sachverhalt in die Worte: "Karl Rahner hat das Anflitz unserer Theologie erneuert. Nichts ist mehr ganz so, wie es vor ihm war" (ders. 1984a. 13).

² Vgl. Füssel 1979.

scholastischen Denkens: Es wird nicht zunächst anthropologisch immanent ein 'Koordinatenkreuz' menschlichen Erkennens konstruiert, in das sich dann der Gottesbegriff einzuordnen hat. Vielmehr wird die Vernunft von ihrem ursprünglichen Wesen her als das Vermögen dessen gedacht, was ihr absolut transzendent ist: Das Wesen des Menschen als 'animal rationale' ist seine Offenheit für das Geheimnis, das der menschlichen Vernunft eben nicht *begrifflich* ist. So ist die Vernunft für Rahner *Oboedientia potentia*, die ihre aktuelle Vervollkommnung als ihr *von außen* zukommende erwartet. Auf diese Weise denkt Rahner das *Verrathen* als das ontologische Prius der Vernunft³, insofern sie das Vermögen des Glaubens ist. Der Mensch ist so in seinem innersten Wesen als *Hörer des Wortes* begriffen.

Damit aber ist der metaphysisch-spekulative Grund für die in dieser Arbeit leitmotivisch verfolgte Parallelität zwischen den zunächst scheinbar antipodischen Denkern Barth und Rahner erreicht. Anders als bei Barth jedoch gleitet bei Rahner der Akzent der theologischen Spekulation nicht sofort auf die *Objektsseite* göttlicher Offenbarung; Rahner konzentriert sich zunächst auf die *subjektverändernde Wirkung* des göttlichen Offenbarungshandelns.

Über die Vermittlung mystischer Erfahrungen, die von Rahner unter Rückgriff auf Traditionen der mystischen Theologie reflektiert (Teil A) und mit seiner transzendentalen Analyse menschlichen Erkennens sowie der Gnadenlehre und der Christologie vermittelbar wird, entwickelt Rahner eine Theorie religiös-theologischer Subjekthäftigkeit, ein Modell *theologischer Existenz* (Teil B). Dessen Zentralbegriff ist derjenige des schlechthinigen Geheimnisses, dem gegenüber der Mensch sich ontologisch, sittlich und religiös richtig in der Weise einer *ekstatischen Liebe* vollzieht (vgl. Kp. 1, 2; 6, 3; 7, 4). Die ekstatische Liebe konkretisiert sich als Offenheit gegenüber der je größeren Wahrheit (vgl. Kp. 8, 2) und in der Liebe zum Nächsten. Ihr Kern ist eine personalistisch gedachte Gottesbeziehung (vgl. Kp. 1, 2), die sich in den genannten Konkretionen realisiert.

Damit aber liegt in der Theologie Rahners selber der Grund für ihre eigene Unabgeschlossenheit: Diese Theologie drängt aus sich selbst heraus auf die größere Wahrheit hin und so über das von ihr Erreichte hinaus.

Dieser Arbeit liegt die Ablehnung eines Modells theologiegeschichtlicher Entwicklung zu Grunde, demgemäß –in Analogie zur von Hegel verschmähten staatsrechtlichen 'Projektmacherei'⁴– davon ausgegangen wird, die theologischen Schulen und Methodologien hätten einander als jeweils neue 'Paradigmen' abzulösen. Stattdessen soll hier der Gedanke einer diachron sich entfaltenden *Einheit der Theologie* festgehalten werden.

Von Rahner her gesehen ist die Einheit aller *wahren* Theologie durch ihr Formalobjekt,

3 E. Jungel begründet ein solches Vernunftverständnis im offenbarungstheologischen Interesse (ders. 31978, 211f).
4 Vgl. Hegel Werke VII, 15-17.

Gott selber also, garantiert⁵. Aber gerade weil dieses Formalobjekt im theologischen Denken Rahners das absolute Geheimnis selber ist, ist die Geinheit aller echten Theologie miteinander nicht monolithische Einförmigkeit, sondern dynamisch sich entfaltender Pluralismus: Unabgeschlossenheit als "reductio in mysterium" (IX, 113-126) ist ein entscheidendes Merkmal aller wahren Theologie.

Diese Gedanken legen es nahe, Rahners Theologie nicht als *eine* Theologie *neben* anderen zu verstehen, deren Erforschung so primär theologiegeschichtlichen Wert hätte. Diese Untersuchung will vielmehr *systematisch* sein, indem eine ihrer leitenden Fragestellungen diejenige nach der Bedeutsamkeit des Rahnerschen Denkens unter der Fragestellung einer neuen *Basisstheorie* für die weitere theologische Entwicklung ist. Könnte die Theologie Rahners nicht in eine Position treten, wie sie für das theologische Systemwissen im vorigen Jahrhundert und bis zur Mitte dieses Jahrhunderts durch die neuscholastische Systematik eingenommen wurde? Es spricht einiges dafür, daß die Theologie Rahners in der theologischen Diskussion der Gegenwart *effektiv* einen solchen Platz einnimmt⁶.

Damit aber erscheint ihre Erforschung als ein Gebot der gegenwärtigen theologischen Stunde, so daß ein Vorhaben, wie es mit der vorliegenden Arbeit angegangen wird, als gerechtfertigt erscheint.

5 Die These, Gott selber sei das Formalobjekt der Theologie, findet sich bereits bei Thomas von Aquin (S.lh. I, q.1, a.7). Sie erfährt bei Rahner eine doppelte Modifikation: Zum einen denkt Rahner Gott als den *sich selbst* geschichtlich Mitteilenden, so daß das Formalobjekt der Theologie in der Person Jesu Christi und in der dem Menschen bewirkten, pneumaticischen Präsenz Gottes zu einer menschlich erfahrbaren Größe wird (vgl. HITT. VII, 242). Zum anderen ist Gott als der heilste absolut Nahe in der Theologie Rahners das absolute Geheimnis (vgl. Kp. 6), so daß Gott, insofern er das Formalobjekt der Theologie ist, deren 'Relativierung' in das absolute Mysterium hinein bedeutet (vgl. V, 72-74; u.d.), womit im Kontext des Rahnerschen Denkens aber nichts anderes gemeint ist als der notwendige Übergang der Theologie als Theorie in die Praxis der Liebe (vgl. Kp. 6, 3). In ihr alleine ist –so schließt sich der Kreis– ein Bewußtsein des wirklichen Naheseins Gottes in Erfahrbarkeit gegeben (vgl. Kp. 9, 1b). Zugleich bedeutet jedoch Gottes bleibendes Geheimnissein für die Praxis und die Theologie ihr ständiges neues Aufgerissensein, über sich selbst hinauszuwachsen (vgl. Kp. 8, 2), den erreichten Stand des Glaubenswissens und des Glaubensvollzuges in das Mysterium hinein zu überbieten.

6 Das ist z.B. an einem der kreativsten zeitgenössischen Beiträge zur Erneuerung des katholischen Denkens, der Politischen Theologie von J.B. Metz abzulesen: Die fundamentale Hypothese dieser Theologie, daß Gott alle Menschen ins "Subjektsein vor seinem Angesicht" mit (Metz 31980, 3, 211) und daß dadurch die Grundlage einer produktiven Auseinandersetzung des Christentums mit dem neuzeitlichen Verständnis des Menschen als Subjekt seiner Geschichte von Gott selbst gelegt wurde, begründet Metz nicht. Er braucht diese These nicht zu begründen, weil ihre Begründung in der Theologie Rahners geleistet wird. Ein anderes Beispiel breiterer, zusammenfassender Aufnahme der Theologie Rahners ist dessen "frühtheologisches Grundaxiom" (vgl. Kp. 15). Die Überzeugung von der Erfahrbarkeit Gottes und seiner Gnade ist mittlerweile in der Theologie so verbreitet, daß die Rückbesinnung auf die Begründungszusammenhänge, mit denen Rahner dieses Theologemmon zur Durchsetzung brachte, gegenüber einer allzu unbedachten Rede von Gotteserfahrungen korrektive Bedeutung erlangen kann. Ähnlich breit rezipiert wird die von Karl Rahner begründete Rede der Selbstmitteilung Gottes. Dabei zeigt etwa eine Analyse der zahlreichen Stellen, an denen dieser Begriff im LKD gebraucht wird, daß er über der inflationären Verwendung seinen von Rahner klar bestimmten begrifflichen Gehalt einbüßt, so daß auch hier eine Besinnung auf die Fundamente der theologischen Erneuerung in diesem Jahrhundert, die vor allem durch Karl Rahner gelegt wurden, nicht.

2. Das zugrundegelegte Vorverständnis von den Ursprüngen der Theologie Karl Rahners

Eine weitere Legitimation dieser Untersuchung ergibt sich aus der Tatsache, daß der Gotteslehre Rahners bisher keine eingehende Untersuchung gewidmet wurde⁷.

Aus der inneren Logik der Theologie Rahners heraus ergibt sich jedoch, daß eine Darstellung der Gotteslehre Rahners eine Gesamtdarstellung seiner Theologie sein muß, denn die Gotteslehre ist für Rahner die formale Zusammenfassung der gesamten Theologie (VIII, 169). Die sich daraus ergebende Notwendigkeit, hier eine Gesamtdarstellung der Theologie Rahners leisten zu müssen, verbindet die vorliegende Untersuchung mit der Arbeit Klaus Fischers über das zum Gegenstand dieser Arbeit komplemierte Thema der Anthropologie Rahners⁸. Die *Menschwerdung* Gottes ist nämlich für Rahner der Grund dafür, daß die Christologie Anfang und Ende der Anthropologie zugleich ist (I, 205), so daß die *so verstandene* Anthropologie wirklich kein subalternierender Teiltraktat der Dogmatik sein kann, sondern wirklich *Theologie* ist (vgl. Kp. 14, 4).

Der so begründeten thematischen Nähe dieser Untersuchung zu derjenigen Fischers entspricht ein ihr mit dieser gemeinsamer Vorteil gegenüber anderen Gesamtdarstellungen der Theologie Rahners: Mit der Thematik der Gotteslehre hat diese Untersuchung zum Gegenstand, was nach Rahners eigener Auffassung das Ganze der Theologie bindet, so wie dies umgekehrt für die Anthropologie als dem zum Thema dieser Arbeit komplexeren Gegenstand gilt. Eine Gesamtdarstellung, die solchermaßen auf das Formalobjekt der Theologie Rahners schaut, hat die Chance, einem beliebigen Reduktionismus

7 bei der Rezeption des theologischen Denkens Karl Rahners zu entkommen⁹.

Die methodische Leitidee, unter der hier der Versuch unternommen wird, das Ganze der Theologie Rahners zur Darstellung zu bringen, ist diejenige einer *theologischen Existenz*. Zwei Beobachtungen in Bezug auf das theologische Werk Karl Rahners legitimieren die Anwendung dieses methodischen Leitgedankens und geben dem Begriff 'theologische Existenz' das in dieser Untersuchung zugrundegelegte spezifische Gepräge:

(1) Rahners 'theologische Produktion' erscheint zunächst als eine Weise aktiver Teilnahme am Prozeß christlich-kirchlicher Identitätsfindung unter den philosophischen, politischen und theologiegeschichtlichen Bedingungen dieses Jahrhunderts. Rahner hat weder ein eigenes Schulbuch der Dogmatik verfaßt – wie etwa Michael Schmaus oder Johann Auer und Joseph Ratzinger¹⁰ – noch unternimmt er – wie der zweite große deutschsprachige katholische Theologe dieses Jahrhunderts, Hans Urs von Balthasar¹¹ – einen großangelegten Versuch, das Ganze der katholischen Dogmatik in einem einzigen großen genuinen systematisch-ästhetischen Werk zur Darstellung zu bringen.

Rahners theologische Produktion bezieht sich einerseits immer auf konkrete Fragen der jeweiligen geschichtlichen Situation der Kirche. Literarische Genera dieser Art von *'Gelegenheitsarbeit'* sind Vortrag, Rede und theologischer Aufsatz sowie die theologische Monographie¹².

9 Ein solcher beliebiger Reduktionismus liegt in der Rahner-Literatur überall dort vor, wo aufgrund der Tatsache, daß transzendentalphilosophische Argumentationen in der Theologie Rahners einen breiten Raum einnehmen, schlagwortartig mit dem Begriff 'Transzendentaltheologie' operiert wird (vgl. z.B. Eicher 1976). Erik Rupp beschreibt sehr anschaulich die extreme Polysemie des Begriffes transzendental bei Rahner (Rupp 1972, 72-74; vgl. a. Tiefenbacher/Schison 1972, 564f). Es ist einleuchtend, daß auf dem Hintergrund einer solch vielfachen Bedeutung dieses Begriffes die Klassifikation der Theologie Rahners als 'transzendental' wenig Aussagekraft besitzt und einer willkürlichen Füllung des Begriffes Tür und Tor öffnet. Für die allermeisten Interpreten und Rezipienten ist die transzendente Methode bei Rahner ein philosophisches Mittel der Gotteskenntnis (Beinert LKD 223; Hoye 1979; Weiß 1970) bzw. der damit verbundenen Identitätssicherung (Meitz 31980, 63). Andere Autoren halten Rahners Theorie von der Selbstmitteilung Gottes und vom übernatürlichen Existential für "das Herzstück der Theologie Rahners" (Weger 1978, 79; vgl. a. van der Heijden 1973). So berechtigt diese Einschätzung ist, so entscheidend ist es für die systematische Interpretation der Theologie Rahners, daß der Begriff der Selbstmitteilung nicht einfach nur von der Gnadenlehre Rahners oder gar nur von den transzendentalphilosophischen Grundlagen seines Denkens her entwickelt wird, sondern daß die Entfaltung dieses Begriffes im *Ganzen* des theologischen Denkens Karl Rahners verfolgt wird. Als positive Gegenbeispiele einer nicht-reduktionistischen Rahner-Darstellung sind zu nennen: (1) das kleine Rahner-Porträt Karl Lehmanns (ders. 1970) und (2) die beiden Rahner-Biographien Herbert Vorginglers (ders. 1963; ders. 1985a).

10 Von Michael Schmaus ist in diesem Zusammenhang neben seiner großen Dogmatik (KadD) seine kleinere, populäre Glaubenskunde zu nennen (ders. 21979). Die Dogmatik von Auer und Ratzinger erscheint unter dem Titel 'Kleine katholische Dogmatik' (KKD).

11 Gemeint ist hier die monumentale "Trilogie" von Balthasar, die sich aus den drei Bänden "Theologische Ästhetik" unter dem Titel "Herrlichkeit" (5 Teilbände, Einsiedeln 1962-1969), der vierten "Theodramatik" (TTD in sechs Teilbänden) sowie seiner "Theologie" (3 Bde. Einsiedeln 1965-1987) zusammensetzt und die von Balthasar 1987 mit einem Band unter dem Titel "Spilog" abschloß.

12 Die Aufsatzliteratur Rahners findet sich zum größeren Teil gesammelt in den sechzehn Bänden seiner "Schriften zur Theologie". Der größere Teil der Monographien Rahners ist in der Buchreihe "Questiones Disputatae" (Hg.v. Karl Rahner und Heinrich Schlier, Freiburg 1958ff) erschienen. Der Titel dieser Reihe deutet wiederum in die Richtung, die der beschriebenen Grundintention der Rahnerschen Theologie entspricht: Es geht um das kontroverse Aufgreifen strittiger Fragen im Interesse einer innerkirchlich-theologischen Verständigung. Einen Überblick über Rahners Publikationsleistung im Rahmen der Questiones disputatae bietet Vorginler (ders. 1985a, 103f).

Andererseits nimmt Rahner selber die Funktion wahr, die als die seiner Theologie möglicherweise auch für die Zukunft der theologischen Entwicklung zukommende im ersten Abschnitt der Einleitung angesprochen wurde: Rahner arbeitet an den Grundlagen einer konsensfähigen nach-neuscholastischen Verständigungsbasis für die innertheologische Kommunikation. Das spezifische Genus dieser Dimension der theologischen Arbeit Rahners sind Handbücher und Lexika. Rahner verfaßt nicht nur zahlreiche Beiträge zu solchen Werken einer nach-neuscholastischen Identitätsfindung katholischer Theologie¹³, sondern übernimmt selber als Herausgeber bzw. als Herausgeber und Begründer die maßgebliche Federführung bei den für die gegenwärtige systematische Theologie wichtigsten Standardwerken¹⁴. Der Praxisbezogenheit des theologischen Denkens Rahners¹⁵ und dem innerhalb der katholischen Theologie ebenso revolutionären wie seiner Durchsetzung im kirchlich-theologischen Bewußtsein immer noch harrenden neuzeitlichen Verständnis des Theorie-Praxis-Problems innerhalb des theologischen Denkens Karl Rahners¹⁶ entspricht es, daß der *Dogmatiker* Rahner sich sogar der Aufgabe eines Handbuches der Pastoraltheologie stellt¹⁷.

(2) In seiner Analyse der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie Karl Rahners kommt Kuno Füssel zu dem doppelten Ergebnis, Karl Rahners Theologie zeichne sich zunächst durch das ungewöhnlich intensive Bemühen ihres Autors um *argumentative* Geltendmachung theologischer Einsichten im gesamtgesellschaftlichen Kontext unter Rückgriff auf die philosophischen Mittel der gesellschaftlichen Verständigung

13 Rahner schreibt fast 150 theologische Beiträge zum LThK², mehr als 70 Beiträge zum vierbändigen "Sacramentum mundi" (Hg. v. Karl Rahner und Adolf Darlap, Freiburg 1967-1969) sowie vier Beiträge zu dem von H. Fries herausgegebenen "Handbuch theologischer Grundbegriffe" (2 Bde. München 1962/63). Von den Beiträgen Rahners im LThK² und im Sacramentum mundi sind mehr als hundert 1972/73 für das HTL verwendet worden, das –weit von Rahner herausgegeben – somit als die letzte von Autor besorgte Ausgabe seiner Lexikaartikel gelten kann und deshalb in dieser Arbeit überwiegend zu Grunde gelegt wird.

14 Zu den biographischen und zeitgeschichtlichen Hintergründen der Lexikonarbeit Rahners vgl. Vorgrünler 1985a, 98-102. Rahner war Mitherausgeber des LThK², Begründer und Mitherausgeber des "Sacramentum mundi" sowie Herausgeber des HTL. Offensichtlich inspiriert durch das 1926 von den Professoren der Ordenshochschule in Valkenburg (Holland), an der Rahner von 1929 - 1933 studiert hat, konzipierte Handlexikon der katholischen Dogmatik¹ (Baran (Hg.) 1926) verfaßt Rahner 1961 zusammen mit H. Vorgrünler das KThW, das besonders deshalb für die Rahner-Forschung wertvoll ist, weil die Verfasser mit diesem Lexikon in über 600 Artikeln eine Durchdringung des *generis* 'Stoffes' der systematischen Theologie auf der Grundlage des Rahnerschen theologischen Denkens bieten. Zur Entstehungsgeschichte des KThW vgl. Vorgrünler 1985a, 101f.

15 Vgl. zum Praxisbezug des Denkens Karl Rahners die Untersuchung von Karl Neumann (ders. 1980). Rahners Ablehnung einer "Verklindigungs- und Verklärungstheologie" (I, 150) fußt auf der Einsicht, daß die praktische mit der Frage pastoral-strategisch effektiver Vermittlung dessen, was in der Dogmatik als fragloser Wissensbesitz immer gegeben ist, zu beschäftigen hätte. Dagegen fordert Rahner die Erneuerung der gläubigen Subjekte, indem er die Maxime aufstellt, die "I...I" strengste, leidenschaftlich der Sache ergebene, immer neu fragende, die wissenschaftlichste Theologie [...]" sei die *keyrationalistische* (I, 150). Diese Respektierung der Theoriefähigkeit jedes Gläubigen entspricht umgekehrt die Entdeckung der konstitutiven Bedeutsamkeit der christlichen Lebenspraxis für die Entwicklung der christlichen Dogmatik durch Karl Rahner: Das Verhältnis von Theorie und Praxis ist so dasjenige einer dialektisch sich entfaltenden, wechselseitigen Erhellung, nicht jedoch ein schlichter Deduktionszusammenhang der Praxis aus der Theorie, durch welchen die Praxis zum bloßen Technikk verkäme.

17 Zu den biographischen Hintergründen der Begründung des HTL durch Rahner vgl. Vorgrünler 1985a, 105ff.

über die Wahrheit aus¹⁸. Zugleich benenne Rahner klar –auch hierin noch den Regeln gesellschaftlicher Verständigung über die Wahrheit entsprechend– die "Grenzen seiner Argumentation"¹⁹.

Bedenkt man, daß nach dem hier Gesagten die Gotteslehre das Zentrum der Theologie überhaupt bildet, so bedeutet Rahners Bestreben der Möglichkeit einer rein rationalen Beweisbarkeit der Existenz Gottes (vgl. Kp. 6, 7b, 13) für sein Bemühen um die argumentative Geltendmachung des christlichen Glaubens zunächst einen schwerwiegenden Rückschlag, denn mit der Lehre von der rein rationalen Erkennbarkeit Gottes im Lichte der natürlichen Vernunft des Menschen und mit ihrem Beharren auf der zweifellosen Evidenz des metaphysischen Kausalbeweises für die Existenz Gottes verteidigt die Neuscholastik kein geringeres Gut als den universalen Geltungsanspruch des christlichen Glaubens als rational erkennbaren, worin sie der Intention des wissenschafts- und erkenntnistheoretisch argumentierenden Karl Rahner, der den Rückzug des Christentums in eine *ideo-logische* Eigensprachlichkeit des kirchlichen Binnenbereiches entschieden bekämpft²⁰, verbunden ist.

Wenn Karl Rahner jedoch die traditionellen Gottesbeweise unter dem Aspekt ihres Demonstrationsanspruches als letztlich zirkuläre Entfaltung einer eigenen Vorentscheidung ablehnt (VII, 180f; passim), so erfolgt diese Ablehnung nicht im Interesse einer neo-traditionalistischen Denunziation der menschlichen Vernunft als für den Glaubensvollzug untaugliches Mittel²¹, sondern so entspricht diese Ablehnung gerade umgekehrt einem radikalen Ernstnehmen des Begründungsanspruches der Vernunft. Es wird sich zeigen, daß nämlich gerade die neuscholastische *philosophia perennis* vor diesem Begründungsanspruch nicht bestehen kann und daß sie sich der Not, in die sie der Kantische Kritizismus brachte, dort wo sie sich auf das Dogma zurückzuziehen versucht, nur unter Preisgabe ihres eigenen Anspruches, den Gottesbeweis *allene* mit den Mitteln einer *natürlichen* Vernunft zu führen, zu entwenden versucht (vgl. Kp. 5, 6). Gerade diese Einsicht aber begründet die Einschätzung, daß die traditionellen Gottesbeweise einen überzogenen Anspruch erheben, mit dem sie gerade vor dem von ihnen als einzig zulässigem Mittel vorausgesetzten Vermögen einer rein natürlichen Vernunft nicht bestehen können. So legitim das *theologische* Anliegen der Neuscholastiker, den Glauben durch seine rationale Geltendmachung vor einem autoritären Traditionalismus und vor einem beliebigen Spiritualismus und Mystizismus zu schützen, ist, so wahr ist es doch auch, daß sich dieses Anliegen aus seiner eigenen Logik heraus nur in *philosophisch*

18 Vgl. Füssel 1979, 201-209.

19 Ebd., 209.

20 Rahner tritt immer wieder engagiert gegen eine von ihm so genannte Sekten- und Ghemontalität in der Kirche auf, mit der diese an ihre *faktische* gesellschaftliche Marginalisierung positive Assoziationen knüpft (vgl. Karl Rahner: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 32-37; ders.: So christlich sind die Christen nicht. In: Der Spiegel, Nr. 48, 1971, 73).

21 Zu dieser traditionellen Position im Kontext der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes im Lichte der natürlichen Vernunft vgl. Kraus 1987, 35f. 42f.

stringenter Argumentation erreichen läßt. Vor dieser Aufgabenstellung aber scheitert die *philosophia perennis*.

Rahners erkenntnistheoretisch argumentierende Theologie nimmt deshalb den Faden der 'natürlichen Theologie' an genau der Stelle wieder auf, an der er durch die neuzeitliche Epistemologie und vor allem durch die Vernunftkritik Kants abgeschnitten wurde: Wie bei Kant, so wird bei Rahner die Vernunft sich selber zum Problem. Von der Aufnahme der transzendentalen Fragestellung des Menschen nach den Grenzen und Möglichkeiten des menschlichen Vernunftgebrauches her wird bei Rahner eine Kritik der unbegründeten, dezisionistischen Vorentscheidungen bei Kant möglich (vgl. Kp. 10, 1a). Das Sichtbarmachen der unausgewiesenen Prämissen bei Kant und damit des verborgenen dezisionistischen Charakters seiner nur scheinbar voraussetzungslosen "Kritik der reinen Vernunft" legitimiert jedoch nun keineswegs die Rückkehr zur ebenso dezisionistischen *philosophia perennis*, wohl aber wird auf diese Weise der Totalitätsanspruch der kantischen Vernunftkritik gebrochen: Die transzendentalen Fragestellungen wird bei Rahner in neuer Radikalität als das Gewahrwerden der grundsätzlich gar nicht lösbaren Aporie realisiert, vor der sich die menschliche Vernunft als sich selbst konfrontierte gestellt findet.

Diese von der Vernunft selber einsehbare letzte Aporie der Vernunft deutet Rahner als ihre Konfrontiertheit mit *dem Geheimnis*, das Gott selber ist. Diese Deutung der äußersten Selbsterfahrung der Vernunft als Erfahrung *des Geheimnisses*, das Gott selber sei, ist rein philosophisch argumentativ nicht zu sichern: Das Geheimnis, vor dem die Vernunft sich im Prozeß ihrer Selbstbegründung gestellt sieht, kann tatsächlich ontologisch sowohl das veterierende Aktualwerden der letzten leeren Absurdität des menschlichen Vernunftgebrauches sein, wie mit demselben Recht vernimmt werden dürfte, daß sich hinter dem Schleier des Geheimnisses ein böser Dämon oder der cartesianische "deus deceptor" verberge. Daß das Geheimnis in Wahrheit der Gott der christlichen Offenbarung ist, ist eine Erkenntnis, die die Annahme dieser Offenbarung voraussetzt.

Damit ist nicht die populäre Vorstellung gemeint, 'irgendwo' müsse schließlich 'der Glaube' beginnen. Eine solche Auffassung würde die Bedeutung der Vernunft für das initium fidei und den Vollzug des Glaubens unzulässig minimalisieren, verfielen der lehramtlichen Kritik, insofern ihr 'Glaube' ein bloßes Gefühl "[...] latentibus subconsciousantae erumpentem sub pressione cordis [...]'" (DS 3542) wäre. Der wahrhaft häretische Charakter dieser Auffassung wird offenkundig, wenn man fragt, welches "unterbewußte" Begehren des Menschen es denn wohl sei, das den Menschen drängt, an den Grenzen seiner Möglichkeiten eine verschönernde Gewißheit Gottes in das Bewußtsein 'hineinzuschmuggeln': Zu offensichtlich trachtet hier der Mensch nach einer *letzten* Abrundung seines ansonsten heteronom bestimmten Lebens, nach einer letzten *Absicherung* seines Erkennenden und handelnden In-der-Welt-Seins, auf das ein solcher Gottesglaube jedoch

keinen prägenden Einfluß hat, weil er ihm gänzlich äußerlich bleibt. Rahners Erkenntnistheorie würde in banalisierender Weise verkann, dichte man, sie ziele auf eine Demonstration der letzten Ohnmacht menschlicher Vernunft, um auf der Grundlage der so betriebenen Vernunsicherung des Menschen Gott als willkommene Lösung anzubieten, als 'deus ex machina', der Denk- und Seinsordnung harmonisierte.

Rahners Geheimnisbegriff ist nicht primär ein *negativer* epistemologischer Grenzbegriff, sondern ein *positiver* Praxisbegriff (vgl. Kp. 6, 3). Der Begriff reflektiert nicht alleine das *Scheitern* der menschlichen Vernunft, sondern dieses als verbunden mit der heils- und gnadenhaften Erfahrung ihres absoluten Gelingens in der Überbietung ihrer selbst.

Der die Vernunft als praktische und als theoretische integrierende Akt, in dem sie sich selber transzendiert, ist bei Rahner zunächst *biographische Erfahrung*. Deren ursprünglicher Ort in der Biographie des Theologen Rahner sind die ignatianischen Exerzitien. Der Akt, in dem die Vernunft vollendet wird, ist jedoch nicht *vernünftig*, sondern vielmehr radikalster Vollzug der Vernunft, also selber vernünftig. Die in den Exerzitien erfahrene Gottesgewißheit als die Vollendung der Vernunft ist "Trost", in dem die menschliche Sinnfrage zu ihrem Frieden findet. Die Erfahrung des Trostes deutet Rahner als Moment am Vollzug einer 'ekstatischen Liebe' (vgl. Kp. 1, 1-2). 'Ekstatische Liebe' meint zunächst eine das menschliche Erkenntnisshandeln leitende Offenheit des Menschen gegenüber jeglicher Wahrheit, an der Welt vollzogenen, fragenden, auf je neue Erkenntnisse eröffneten Wahrheitsernst. Die Erfahrung des Trostes ist jedoch mehr als nur eine Gotteserfahrung, in der Gott als das die Dynamik der menschlichen Wahrheitsuche begründende Formalobjekt dem reflektierenden Bewußtsein gegeben wäre. Die Mystik des Trostes bringt gegenüber dem Maréchalischen Erkenntnisdynamismus einen 'Überschuß' ins Spiel, den Rahner unter Rückgriff auf die Gnadentheologie theologisch zu denken bemüht ist.

In diesem Zusammenhang ist neben der biographischen Geprägtheit des Rahnerschen Denkens durch die ignatianische Mystik seine biographische Vorentscheidung für die Wahrheit der 'positiven Theologie' (vgl. Kp. 4, 1a) zu erwähnen.

Aus der Synopse der Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes in der *visio beatifica* mit dem von Rahner entwickelten Verständnis göttlichen Begnadungshandels als getragen durch eine quasi-formalursprüngliche Selbstitteilung Gottes an das Geschöpf (vgl. Kp. 6) leitet Rahner die Vorstellung ab, gerade die Unbegreiflichkeit Gottes sei in der *visio* und im Gnadenleben der Inbegriff der dem Menschen von Gott geschenkten Seligkeit, das eigentlich Tröstende und den Menschen und seine Vermögen Vollendende. Der paradoxe Gedanke, daß die Unbegreiflichkeit eines Gegenstandes die menschliche Vernunft vollenden könne, wird für Rahner dadurch denkbar, daß er einen personalistischen Liebesbegriff einführt, dessen 'Spuren' sich bereits in der von Pierre Rousselot beschriebenen Traditionslinie der "ekstatischen Liebe" innerhalb der Liebestheologie des Mittelalters

finden lassen (vgl. Kp. 1, 2): Nicht die ad infinitum stets neuen Gegenständen gegenüber vollzogene *reditio completa subiecti in se ipsam*, nicht die Einverleibung des Erkannten in den erkennenden Intellekt, als welche Rahner in bewußter Akzeptanz des neuzeitlichen Erkenntnisverhaltens des Menschen gegenüber Welt (vgl. Kp. 5, 6) die traditionelle Formel von der vollkommenen Rückkehr des erkennenden Subjektes zu sich selber deutet (vgl. Kp. 5), ist die von Gott her angebotene Vollendung der Geistigkeit, sondern die den Anderen in seinem Selbstsein, in seinem Der-Anderer-Sein bestätigende, den herrschaftlichen Griff des neuzeitlichen, erkennenden Menschen nach den Dingen der Welt, die ihm allemal zu *Objekten* werden, unterbrechende, so *lassende* Anerkennung des Anderen als solchen.

Einen zweiten intelligiblen Überschuß bezieht das theologische Denken Rahners aus der Christologie, die so, das menschlich-philosophische Denken wirklich irritierend und korrigierend, in den philosophischen Gedankenkreis *einbricht*. In der Inkarnation Gottes ist der Grund für die Ernphase zu sehen, mit der Rahner in der Anthropologie den Menschen als das Wesen der *conversio ad phantasma* denkt (vgl. Kp. 8): Durch die Inkarnation gewinnen das phantasma *und die menschliche Geschichte* theologische Würde. Diese Erkenntnisse kehren sich bei Rahner gegen jede Art 'weltflüchtiger' Mystik-Konzeptionen und begründen den ethischen Ernst des Menschen gegenüber Welt. Diesen realisiert der Mensch zum einen in der gnadentheologisch begründeten Haltung der am phantasma als Wahrheitserst vollzogenen Offenheit für Gott als den ganz Anderen, dessen Anderssein sich für den Menschen zeitlich-biographisch als ein Je-immer-größer-Sein entfaltet (vgl. Kp. 8, 2a); zum anderen –und das ist der entscheidende Intelligibilitätsüberschuß der Christologie– vollzieht der Mensch seine Gottesliebe an der Welt in den Akten der Nächstenliebe (vgl. Kp. 9).

Dies so analysierte Theorie gläubiger Subjekthafigkeit, die im zweiten Teil dieser Arbeit (B) ausführlich dargestellt wird, gründet nach dem bis hierher vorgestellten Abriß in biographisch vollzogenen Vorentscheidungen, insofern sie abhängig ist von einer bestimmten mystisch-theologischen Tradition und den positiven Daten der christlichen Glaubenslehre.

Die Vernunft übernimmt in der Theologie Karl Rahners nicht die Rolle des in der Weise eines *voraussetzungslosen* Vernögens Letztbegründenden. In dieser Position findet sich in der Theologie Rahners die mystische Evidenz der Wahrheit Gottes als hermeneutisch unlösbar mit der Annahme der positiven Offenbarungsinhalte über die Gnade Gottes und die göttliche Selbstoffenbarung in Jesus Christus verbunden.

In dieser greifbaren Abhängigkeit des Denkens, ja des Vollzuges der Vernunft selber, von einer den Menschen innerlich in seinen Vermögen verändernden Offenbarung Gottes, die sich –weil eine qualitative Veränderung der Vernunft selber bewirkend– nicht mehr in der Sprache einer bewußt neutral und 'rein natürlich' bleibenden Weise des Vernunftgebrauches erfassen läßt, wird innerhalb dieser Untersuchung die fundamentale, die theo-

logische *'Urinitium'* betreffende Paralleltät zwischen dem theologischen Denken Karl Barths und demjenigen Rahners gesehen (vgl. bes. Kp. 13, 3-4).

Aus dem Dilemma, einerseits eine im Vollzug des Glaubens qualitativ veränderte Vernunft *alleine* als das Vermögen des Glaubens anzuerkennen, andererseits aber an der rationalen Kommunizierbarkeit des Glaubens auch gegenüber Nichtchristen festhalten zu wollen, befreit sich Rahner durch eine genuine Deutung des christlichen Heilsuniversalismus: Die qualitativ gesteigerte Form des Vernunftgebrauches ist *jedem Menschen* auch im voraus zum reflexen Glaubensassens gegenüber der positiven Offenbarung von Gott her angeboten (vgl. Kp. 6, 6).

3. Die spezifische Eigenart der Theologie Karl Rahners: Mystagogisches Denken

Das Spezifische der Theologie Rahners ergibt sich aus der Vermittlungsleistung, die Rahner mit seiner Theologie zwischen den beiden Polen mystischer Evidenz einerseits und des christlichen Universalitätsanspruches andererseits zu leisten bemüht ist. Das Medium dieser Vermittlung ist die menschliche Vernunft.

Joseph Ratzinger hat gegen Rahners Versuch, die ureigensten Grundintuitionen des Christentums auf Nichtchristen hin auszusagen, eingewandt, diese Intention gehe von der im Lichte der modernen Linguistik und Sprachsoziologie als solche erkannten Naivität der "Fiktion einer allgemeinverständlichen Universalsprache"²². Mit dieser Prämision arbeite Rahner allerdings, darin jedoch streng in patristischer und scholastischer Tradition stehend, zu deren globaler Denunziation mehr notwendig wäre als die andeutungshafte Berufung auf die Sprachphilosophie der "philosophischen Untersuchungen" Ludwig Wittgensteins²³. Ratzinger zieht aus seiner These über die Naivität Rahners den Schluß, die Kirche müsse als *Gemeinschaft* und mit Methoden analog zur jüdischen Proselyten-

22 Ratzinger 1973, 262. Der Autor nennt nicht seine Gewährsmänner in Linguistik und Sprachsoziologie. Der von ihm verwandte Begriff des "Sprachspiels" (ebd.) läßt allerdings den Schluß zu, daß Ratzinger meint, sich auf die unter dem Einfluß von Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen (ders. Werke I, 231-621), in denen Wittgenstein diesen Begriff einführt, erfindende und im angelsächsischen Bereich verbreitete 'ordinary language philosophy' (vgl. die Darstellung von Savignys/ders. 21980), stützen zu können. Die einflußreichste Gestalt der Philosophie der normalen Sprache ist die von Austin (ders. 21975) und Searle (ders. 1969) begründete Sprechaktheorie. Es kann hier nur angedeutet werden, daß gerade diese Sprachphilosophie mit ihrem Anspruch ein die System der jeweiligen Nationalsprachen integrierendes, universales Beschreibungssystem für das menschliche Sprachhandeln überhaupt zu entwickeln, die Prämision einer Universalisprache insofern voraussetzt, als von einer allen Sprachen zu Grunde liegenden Tiefenstruktur von Sprachhandlungsregeln ausgegangen wird (vgl. Searle 1969, 3f). Diese *transzendente* Dimension der Theorie der Sprachhandlungen wird leider durch jene kurzschlüssige theologische Rezeption dieser Theorie verstellt, die sich auf die von allen von Austin beschriebene Funktion sprachlicher Symbole in institutionell geregelten, sprachlichen Subsystemen konzentriert (vgl. die Beiträge in: Hünemann/Schaeffler (Hg.) 1987). In der Logik dieses Denkens liegt es, christliche Theologie als innerhalb des Subsystems 'Kirche' funktionale Binnenkommunikation zu beschreiben. Die damit beschlossene relativistische Indifferenz gegenüber der Wahrheitfrage ist schon im Ansatz der Wittgensteinschen Sprachphilosophie beschlossen, so daß die Unbeänglichkeit, mit der theologischerseits der Terminus 'Sprachspiel' rezipiert wird, nur verwundern kann.

23 Vgl. Ratzinger 1973, 226.

predigt für sich werben²⁴, könne aber nicht eigentlich ihren Glauben 'nach außen' verständlich machen. Das initierende Motiv für das Interesse der zu werbenden Katechumenen am Christentum wäre mithin wieder ein irrationaler Impuls. Demgegenüber hält Rahner mit dem 1. Vatikanum fest, daß die menschliche Vernunft als solche zum Glauben kommen können müsse.

Zugleich aber ist der Glaube Vollzug einer qualitativ gesteigerten Form von Rationalität (fide illustrata: DS 3016). Daraus ergibt sich, daß der Glaube an Gott, wenn dieser – wie bei Rahner – wirklich als der heilshafte Vollzug des christlichen Glaubens in seiner eigentlichen Mitte verstanden wird, und nicht in scholastischer Tradition als bloßes 'praeanbulum' des Glaubens, einer bloß naturalen Vernunft nicht andemonstrierbar ist. Der Gedanke des universalen Angebotsens der göttlichen Gnade ermöglicht Rahner die Entwicklung der Modellvorstellung einer "mystagogischen Theologie".

Rahners Denken als biographisch von einer Gotteserfahrung herkommendes, die zunächst im ebenfalls kontingenten biographischen Rahmen der von Rahner zustimmend aufgenommenen mystisch-theologischen Traditionen sowie demjenigen der positivem Theologie reflektiert wird, ist *hermeneutisch und mystagogisch* zirkulär: Es zielt einerseits auf eine intellektuell verantwortliche Selbstervergewisserung des mystischen Subjekts und andererseits auf die Hineinnahme des Adressaten der Theologie Rahners in diesen Gedankenprozeß, wodurch der durch die Theologie Rahners Angesprochene auf die in seinem eigenen Leben aufbrechenden Gotteserfahrungen aufmerksam gemacht werden soll. In diesem Sinn ist ein weiteres zentrales Merkmal des Ganzen der Theologie Rahners ihr *mystagogischer Charakter*.

Die Theologie Rahners hat ihre Gewißheit nicht als intellektuellen Besitzstand und kann ihre Wahrheit nicht anders geltend machen als durch ein hinweisendes 'Umkreisen' ihres Gegenstandes mit dem Ziel, daß der Angeredete auf diese Weise aufmerksam werde auf die Wahrheit dieser Theologie, die aber nicht anders *aktuell* werden kann als im akthafem Vollzug des Glaubens, dessen innerste Mitte der Vollzug der Gottesliebe als Nächstenliebe ist (vgl. Kp. 7 u. 9). Der scholastische Lehrsatz, daß Gott selber das Formalobjekt der Theologie sei, wird bei Rahner, weil er dieses Formalobjekt als bewußt erfahrbares denken kann (vgl. Kp. 6), zu einer die Theologie selber relativierenden Größe.

Die Theologie steht bei Rahner als ganze unter dem Gesetz der von ihr zu leistenden Einführung in die Erfahrung des Geheimnisses, das Gott selber ist. Dieses methodische Merkmal seiner Theologie spricht Rahner selber mit der Formel einer von der Theologie notwendig zu leistenden "reductio in mysterium" an (IX, 113ff). Sie ist das Grundgesetz der Theologie, weil diese sich als spezielle Dogmatik und Frage nach der "fides qua creditur" nur im Zusammenhang mit der mystagogischen Einführung in die "fides qua creditur" vollziehen kann (X, 49f), die nun allerdings nur in der inneren Verbundenheit

mit der "fides qua creditur" der subjektivistischen Beliebigkeit und dem wahllosen Spiritualismus entkommt: Rahner geht es eben mit seiner Konzeption einer mystagogischen Theologie nicht um die Substitution des theologischen und dogmatischen Bemühens durch einen Rekurs auf unklare und verschwommene spirituelle 'Erfahrungen'. Intendiert ist vielmehr eine wirkliche *Integration* von Spiritualität, positiver Theologie und zeitgenössischer Philosophie, die – wie zu zeigen sein wird – sich allen drei Größen gegenüber zu verantworten versucht.

4. Das intendierte methodisch-hermeneutische 'Grundverhalten' dem Text gegenüber

Auf der Grundlage dieser vor allem von Klaus Fischer herausgearbeiteten Tiefenstruktur des Rahnerschen Denkens²⁵ wird mit der vorliegenden Arbeit intendiert, was Fischer berechtigterweise für die Rezeption und die Erforschung der Theologie Karl Rahners fordert, daß ihr nämlich eine person- und werkgerechte Würdigung zu widerfahren habe²⁶. Fischer präzisiert diese Forderung mit einer kritischen Einschätzung der bisherigen Rahner-Forschung, in der die Theologie Rahners auf der Grundlage der jeweiligen "Interessen oder Launen" geteilt werde. Daraus resultiere die Gefahr, daß das Werk Karl Rahners der neueren Theologie "entzogen" werde²⁷.

Intendiert ist in dieser Arbeit eine *verstehende* Aneignung des *Ganzen* der Theologie Karl Rahners und dessen systematische Konzentration auf das von Karl Rahner selbst als das Zentrum aller Theologie verstandene Thema der Gotteslehre. Methodisch ist dabei der Gedanke der mystisch-theologischen Biographie oder – anders gesagt – derjenige theologischer Existenz leitend. Dabei geht es nicht um das bloß Kontingente der Biographie des Individuums Rahner, sondern um die von Rahner lebensgeschichtlich in seinem konkreten theologisch-gesellschaftlichen Kontext geleistete denkerrische Vermittlung zwischen mystischer Erfahrung, theologischer Tradition, herrschender Theologie (der Neuscholastik) und neuzeitlichem philosophisch-gesellschaftlichen Kontext als positives Paradigma künftiger Theologie.

Mit diesem Vorhaben ist jedoch keine bloße Rahner-Philologie intendiert, wenngleich die von Fischer angeordnete Gefahr, Rahner auf dem Prokrustesbett des eigenen theologischen Denkens zurechzuschneiden, dem Interpreten stets bewußt zu sein hat. Dieser Gefahr ist mit sorgfältigem, denkerrische Kurzschlüsse, leichtfertige Klassifikationen und Subsumtionen genuiner Gedankengänge vermeidenden Bemühen um den Text der Theologie Rahners zu begegnen. Zugleich aber soll der in Bezug auf Thomas von Aquin von Rahner selbst entwickelte hermeneutische Gedanke, man müsse bei der Untersuchung einer großen Theologie mit dem Theologen "auf die Sache selbst" sehen (GW²¹4; vgl. Kp. 4, 1e), für diese Untersuchung leitend sein. Das bedingt nicht nur – analog zu

²⁵ Fischer 1974b; vgl. a. ders. 1974a und ders. 1986.

²⁶ Ders. 1986, 11.

²⁷ Ebd.

einer entsprechenden Bemerkung Rahners selber (GW213)²⁷ – daß der Interpret den eigenen theologischen Verstehenshorizont in seiner Begrenztheit ins Spiel bringt, sondern auch, daß der inzwischen theologiegeschichtlich veränderte Kontext der Gotteslehre für den Verfasser den *Fragehorizont* für die eigene Auseinandersetzung mit Rahner bildet.

Darus muß nicht der von Fischer kritisierte werkfremde Apriorismus wechselsehr "Moden" in der Theologie resultieren. Karl Rahner selbst hat mit seinem Gedanken, daß Gott als das absolute Geheimnis selber das *erfahrbare* Formobjekt des Glaubens und der Theologie sei, nicht nur echte geschichtliche Wandelbarkeit der Theologie denkbar gemacht, sondern zugleich auch ihre Identität im Wandel (vgl. XIII, 11). Das bedingt, daß von Rahner her gesehen ein 'Dialog' zwischen Theologen verschiedener Zeiten, wo diese auf ihre 'eigentliche Sache' schauen, möglich sein muß (vgl. Kp. 4, 1c).

Darüberhinaus wird durch die zunehmend eigenständige Entwicklung der Theologie in den Kirchen der sogenannten 'Dritten Welt' für die Zukunft das Desiderat einer interkulturellen Kommunikation immer drängender. Im Blick auf die Theologie Rahners bietet sich hier zunächst die produktive Konfrontation seines Denkens mit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an²⁸. Die vorliegende Untersuchung bleibt jedoch 'eurozentristisch'. Der einfache Weg eines Vergleiches zwischen der Gotteslehre Rahners und den neueren lehrbuchhaften Werken zu den Themen der Gotteslehre innerhalb der Theologie der Befreiung wurde bewußt nicht gewählt²⁹. Eine Würdigung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung unter der leitenden Fragestellung ihres Ertrages für die christliche Rede von Gott hätte zu den historischen Wurzeln der Befreiungstheologie vorzudringen, ihre eigene Methode zu analysieren und deren spezifische Eigenart und Legitimität zu bedenken. Eine Untersuchung der Befreiungstheologie im Blick auf die Theologie Rahners hätte dabei die Wirkungen des Denkens Karl Rahners auf die lateinamerikanische Theologie zu analysieren.

Der oben angedeutete, abgekürzte Weg ist dagegen selbst dann als methodologisch beliebiges Verfahren anzusehen, wenn man bedenkt, daß die genannten Werke von Befreiungstheologen zur Gotteslehre einen enzyklopädischen Anspruch erheben. Es birgt die Gefahr, daß hier 'die' Befreiungstheologie nur als eine plakative Folie genommen würde, vor der Rahners Denken als das eigentliche Thema kontrastierend zur Darstellung käme.

²⁸ Eine sehr beachtliche Studie zu diesem Thema bietet Anton Peter (ders. 1988), der den Weg der vergleichenden Analyse der Theologie Rahners und Enrique Dussels wählt. Auch Klaus Fischer (ders. 1986) fügt seiner Studie zum missiologischen Grundmotiv der Theologie Rahners einige Bemerkungen zum Vergleich mit dem Denken Leonardo Boff's und Juan Carlos Scannones an (ebd. 118-134).

²⁹ Hier hätte sich vor allem die Berücksichtigung der bisher zum Thema der Gotteslehre erschienenen Bände in der groß angelegten 'Bibliothek Theologie der Befreiung' (Boff 1987, Combin 1988 und Muñoz 1987) angebehen.

5. Der zeitgenössische theologische Fragehorizont

Seit den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts ist zunächst positiv eine Konzentration des systematisch-theologischen Forschens auf die Rede von Gott zu konstatieren³⁰. Diese Entwicklung in der Theologie, die auf dem Hintergrund der These Rahners von der Gotteslehre als dem Ganzen der Theologie als Rückkehr des christlichen Denkens zu seiner eigentlichen Sache aufgefaßt werden darf, ist durch die kategoriale Vorherrschaft des Atheismus-Themas gekennzeichnet. Unter dem Einfluß Paul Tillichs, Karl Barths sowie der Gefängnisbrüder Dietrich Bonhoeffers wird zunächst im evangelischen Bereich das Atheismus-Thema als Frage nach einem dem Christentum selbst eigenen, genuin christlichen Atheismus virulent³¹.

Die spezifisch geschichtliche Situation dieses Fragens ist geprägt durch die Erfahrung des Zusammenbruchs aller positiven religiös-kirchlichen Institutionen im deutschen Faschismus³² und durch die absolute Zuspitzung der Theozie-Frage in der Shoah³³. Diese Erfahrungen lassen die Frage bedrängend aktuell werden, an welchen Gott Christen eigentlich glauben. Sie erschüttern die Grundlagen eines der Offenbarungstheologie vorangestellten metaphysischen Gottesbildes und sind so das existentielle Prägnantwerden des Grundanliegens der Theologie Karl Barths, zu dem sich im theologischen Denken Karl Rahners an entscheidenden Stellen Entsprechungen finden. Die radikalste Ablehnung eines vor-theologischen metaphysischen Gottesbildes findet in Anlehnung an Dietrich Bonhoeffer in den sogenannten Gott-ist-tot-Theologien statt³⁴. Bei der in Deutschland einflußreichsten Autorin dieser Strömung, bei Dorothee Sölle, ist die Ablehnung des theistischen Gottesbildes christologisch motiviert³⁵.

Der christologischen Konzentration der Gotteslehre, die in der Tradition Barths und Bonhoeffers steht und die in der vorliegenden Arbeit auch als ein Grundmotiv der *Theologie* Rahners erkannt wird, führt in der immanenten Logik des christlichen Glaubens für die *Theo-logie* die Frage nach Werden, Veränderlichkeit, Geschichtlichkeit und Leiden Gottes herauf³⁶. Wo diese Gedanken aufgenommen werden, entfalten sie sich zunächst

³⁰ Vgl. Figl 1977, 19ff. Loersch (dies. 1975, V) macht darauf aufmerksam, daß die Rückkehr der katholischen Theologie zum Zentralthema der Gotteslehre durch die vorrangige Behandlung ekklesiologischer Fragen im Kontext des 2. Vatikanums gegenüber der protestantischen Theologie mit zeitlicher Verzögerung erfolgte.

³¹ Vgl. Hasenhtuhl 1980, 171-206; Figl 1977, 14-17; Kunz 1971.

³² Vgl. WEN 328.

³³ Vgl. Sölle N1982, 179f.

³⁴ Vgl. Hasenhtuhl 1980, 183-206; Schütz MySal E 289-292; eine Dokumentation der US-amerikanischen Gott-ist-tot-Theologie bietet: Rohmann (ders. 1977).

³⁵ Vgl. Figl 1977, 235ff.; Hasenhtuhl 1980, 198-201; Loersch 1975, 38-74. Vgl. auch die Selbstanschätzung Sölles in: dies. N1982, 178f, wo Sölle gar von einer 'christologischen Reduktion' in ihrer frühen Theologie spricht.

³⁶ Kurze Literaturübersichten bieten: Pfeil (ders. 1980); Sölle (dies. 1973); McWilliams (ders. 1981). Eine systematisierende und wertende Besprechung der neueren Diskussion bietet Voglmir (ders. 1985b, 155-160). Zur Problematik vgl. in dieser Arbeit: Kp. 11 und Kp. 14, 1-2.

unter Rückgriff auf Hegels Trinitätstheologie³⁷: Von Anfang an hat die entsprechende *Theo-logie* mithin die Tendenz, sich in einen neuen philosophischen Theismus zu übersetzen, der das schlichte heilsgeschichtliche Zeugnis ergänzt.

Im angelsächsischen Bereich führt die Rezeption der Naumphilosophie A.N. Whiteheads zur Ausbildung eines philosophischen Theismus, der das Werden als eine Auszeichnung Gottes deutet (Prozesstheologie) (vgl. Kp. 12, 4b).

Demgegenüber wird in der vorliegenden Arbeit zu zeigen sein, daß Rahners Realisation eines göttlichen Werdens streng theologisch erfolgt (vgl. Kp. 14): Rahners *Theologie* blockiert so eine an der Offenbarung vorbei und über sie hinausgreifende Theorie des Göttlichen im Sinne des Bildes eines durchschaubaren dialektischen Selbstvollzuges des Göttlichen (Hegel) oder eines naturphilosophisch erreichbaren Modells göttlichen Lebens. Hierin ist die *Theologie* Karl Rahners dem in der Tradition Karl Barths stehenden Denken Bonhoeffers verbunden. Der Vergleich zwischen Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer, dem Inaugurator der beschriebenen neueren *theo-logischen* Entwicklungen, wird in der vorliegenden Arbeit jeweils an den Punkten, an denen er sich aus der systematischen Logik heraus anbietet, durchgeführt.

Mit Jürgen Moltmanns 1972 veröffentlichtem Buch über den gekreuzigten Gott³⁸ und der 1980³⁹ von ihm geleiteten Entfaltung einer Trinitätstheologie wird die Frage nach einem Werden Gottes wieder strenger in Bahnen gelenkt, die durch die positive *Theologie* gesichert sind: Die philosophisch-politisch-theologische Spekulation soll bei Moltmann zumindest intentionaler durch eine Rückbesinnung auf die trinitätstheologische Dogmatik, die Moltmann als Doxologie des trinitarischen Gottes deutet⁴⁰, wieder stärker an die positive *Theologie* gebunden werden. Moltmanns *Theo-logie* des gekreuzigten Gottes hat in der zeitgenössischen *Theo-logie* hinsichtlich der ursprünglich für diese bestimmenden Atheismusproblematik revolutionäre Wirkung: Moltmann will der fruchtlosen Alternative Theismus – Atheismus unter Rückbesinnung auf den trinitarischen Gott des christlichen Glaubens entgegenkommen⁴¹. Dieser Gedanke bestimmt auch – wie schon der Untertitel anzeigt – den respektablen Beitrag Eberhard Jüngels zur *Gotteslehre*⁴². Diese vom Grundgedanken her absolut zustimmungswürdige *theo-logische* Entwicklung hat in der *Gotteslehre* eine neue christliche *Positivität des Denkens* befördert: Die Trinitätstheologie ist in der *Gotteslehre* der Gegenwart erneut zu einem bestimmenden Thema geworden⁴³, wobei allerdings die bei Moltmann und Jüngel als Fragehorizont stets prä-

sente Auseinandersetzung mit dem Atheismus zunehmend zurückgedrängt wird⁴⁴.

Neben dieser theologischen Entwicklungslinie wird in der vorliegenden Untersuchung vor allem im Bereich der Trinitätstheologie die Konfrontation des Denkens Karl Rahners mit demjenigen Hans Urs von Balthasars bestimmend sein: Textgrundlage für die Darstellung der *Theologie* von Balthasars bilden dabei vor allem die sechs Bände seiner *Theodramatik*⁴⁵.

So bewegt die Geschichte der *Theo-logie* in den letzten dreißig Jahren ist, so überwiegend statisch stellt sich die Lage im Bereich der katholisch-theologischen Traktat- und Lehrbuchliteratur dar. 1970 noch konstatierte Pius Siller eine völlige Unberührtheit der Handbuch- und Schulbuchliteratur von den neueren Problemen im Bereich der *Gotteslehre*⁴⁶. Noch die 1978 erschienene *Gotteslehre* von Johann Auer⁴⁷ ist überwiegend neuscholastisch-traditionell bestimmt. In der 1980 von Hasenhiutl veröffentlichten Einführung in die *Gotteslehre* zeigt sich der Autor zwar an der Aufarbeitung der *theo-logischen* Literatur der Gegenwart sehr interessiert, sein Buch büßt jedoch wegen der beherrschenden Interessiertheit des Autors an der Vermittlung einer eigenen systematischen Schlüsselhese zur *Gotteslehre*⁴⁸ im gleichen Maße an Lehrbuchcharakter ein. Eine kreative, neue Form von Lehrbuch stellt die *Gotteslehre* von Vorgrimler dar⁴⁹, in der Informationen zur Dogmengeschichte und zur neueren theologischen Diskussion abstrahiert mit vielen Literaturangaben in einer Weise dargeboten werden, die offensichtlich darauf abzielt, den Leser in den Diskussionsprozeß der *Gotteslehre* einzuführen und ihn zur Beteiligung einzuladen.

Die beschriebene Situation der Schulbuchliteratur läßt den Verdacht aufkommen, daß die Traktatliteratur insgeheim beim Altbewährten stehenbleibt. Dieses Altbewährte ist die neuscholastische Systematik. Daß Rahner seine *Theo-logie* gerade in korrekтивischer Auseinandersetzung mit dieser entwickelt, bedeutet für die lehrbuchhafte Systematik die Chance, daß von Rahner her eine kritische Korrektur des Altbewährten möglich erscheint, die selbst nicht gelegentlich und aphoristisch bleibt, sondern zu einer wirklichen

37 Vgl. Link 1974; eine Darstellung der evangelischen Diskussion über das Hegelsche Wort vom Tod Gottes auch bei Loersch (dies. 1975, 185-222). Eine genaue Hegel-Rezeption im katholischen Bereich leistet Hans Kling (dies. 1970).

38 Moltmann 1981.

39 Ders. 1980.

40 Ebd. 169f.

41 Moltmann 1981, 236-238; vgl. a. Figel 1979, 244-246.

42 Jüngel 31978; vgl. a. ders. 31976.

43 Vgl. dazu das im 15. und 16. Kapitel dieser Arbeit den Hintergrund der Rahner-Darstellung bildende Referat der zeitgenössischen Streitthemen in der Trinitätstheorie.

44 Die Darstellung des zeitgenössischen trinitätstheologischen Hintergrunds im 15. und 16. Kapitel dieser Arbeit läßt eine Wende hin zu den Fragen einer *Theologie* der immanenten Trinität erkennen. Die Fragen des Gott-Welt-Verhältnisses und der Gotteskenntnis werden in diesem Zusammenhang zunehmend durch eine kathesisch-intellektualistische Spekulation verdrängt, die die fraglose Akzeptanz des christlichen Trinitätsdogmas ebenso voraussetzt wie die Überzeugtheit von der Existenz Gottes. Dieser Tendenz entspricht eine mangelhafte Realisation der von Rahner geleisteten Rückbindung der Trinitätstheologie an die erfahrbare Ökonomie der göttlichen Selbstoffenbarung, wie sie im 15. und auch im 16. Kapitel dieser Arbeit dargestellt und kritisiert wird.

45 In dieser Arbeit zitiert mit der Sigle: TD (vgl. das Abkürzungsverzeichnis).

46 Siller 1970, 11.

47 KKD II.

48 Hasenhiutl zeigt deutlich die Tendenz, das alttestamentliche, das griechische und das christliche Gottesdenken darauf hin zu interpretieren, daß in diesen Traditionslinien Gott als Relationsbegriff verstanden werde, der ein zwischenmenschliches Geschehen bezeichne (vgl. ders. 1980, 6ff. 28ff. 51ff. u.ö.).

49 Vorgrimler 1985b.

Erneuerung auch des schulmäßigen Stoffes der Gotteslehre beigetragen.⁵⁰ Um diese sich mit der Theologie Karl Rahners ergebende Chance herauszuarbeiten, wurde in der vorliegenden Arbeit der Auseinandersetzung Rahners mit der Neuscholastik fortlaufend breiter Raum gewidmet.⁵¹

Auch wenn es von J.B. Metz keine Beiträge zur Gotteslehre im engeren Sinne gibt, so müssen doch die im Rahmen seiner Politischen Theologie begründeten Gedanken zur theologischen Subjektivität und zur Hermeneutik der Theologie innerhalb dieser Arbeit, die der Frage nach dem Subjekt der Gotteserkenntnis breiten Raum einräumen, diskutiert werden. Das gilt auch für den Beitrag der Politischen Theologie zur Theologie der Geschichte und für das Mystik-Verständnis, das sich innerhalb dieser wichtigen theologisch-hermeneutischen 'Schulte' der Gegenwart durchzusetzen scheint.

Die Behandlung des theologischen Beitrages von J.B. Metz im Kontext dieser Arbeit, die ja das Ganze der Theologie Rahners deuten will, ist auch deshalb eine Notwendigkeit, weil Metz selber Rahner-Schüler ist und seine Theologie als kreative Fortbildung des Rahnerschen Denkens verstanden werden kann. Ihre Behandlung im Rahmen dieser Arbeit vermag so Aufschluß zu geben über 'verborgene' Implikationen und Entwicklungspotenzen des Rahnerschen Denkens.

6. Die Dissertationsthese: Erfahrung und Theologie der ekstatischen Gottesliebe als das Zentrum des Denkens Karl Rahners

Der unter Punkt 4 erhobene methodische Anspruch einer *verstrickenden* Aneignung des Ganzen der Theologie Karl Rahners, als dessen formale Abkürzung die Gotteslehre

⁵⁰ Es ist in diesem Zusammenhang ja durchaus bemerkenswert, daß das einzige Lehrbuchcharakter und kritische Rezeption der neueren Diskussion in der Gotteslehre miteinander verbindende Werk der Gegenwart von einem Rahner-Schüler verfaßt wurde (Vorgänger 1985b). Sicherlich sprengt auch Josef Finkenzerler mit seinem Lehrbuch zur Gotteslehre (ders. 1984) die Grenzen des Traditionell-Schulmäßigen, das jedoch im wesentlichen nur, insofern er die Grenzen der dogmatischen Disziplin überschreitet, indem er z.B. religionswissenschaftlichen Themen breiten Raum einräumt (ebd. 17-42, zeller ausschließlich das neuzeitliche Atheismusthema, wobei die Systematik der Atheismen absolut dizeitragend (1135). In systematischen Streitfragen, wie etwa derjenigen nach der Identität von domo-mischer und immanenter Trinität will Finkenzerler bewußt unterschieden bleiben (ebd. 87) und das, obwohl diese Frage in der zeitgenössischen Diskussion der Gegenwart überwiegend im Sinne der These Rahners über der Identität der ökonomischen mit der immanenten Trinität entschieden ist (vgl. Kp. 15). Finkenzerler entzieht sich auf diese Weise der Aufgabe, die zeitgenössische Diskussion mag die offensichtlich eher katereitische Zielsetzung des Finkenzerler-Buches angesehen werden, zu bedenken. Ein positiver neuerer Lehrbuchtyp wird auch durch die in Anm. 29 erwähnten Titel Kontext der neueren Trinitätstheologie umfänglich zur Kenntnis und anglo-amerikanischen Titel initialistologischen Tradition in einer offensichtlich durch J. Wainwright (vgl. dessen Grundlegung bei allerdings auch den Inspirationen Rahners an Schlüsselstellen tragende systematische Bedeutung zukommt (vgl. ebd. 183-185, 244f, 249-252).

⁵¹ Die Textgrundlage bilden dabei in der Hauptsache die Lehrbücher von Brinkmeier I. u. II; (ders. 1963), Franz Deksamp und Klandius Jüssen (DJJ), Ludwig Ott (Ot), Joseph Pohle und Josef Gummersbach (P/G) und die Glaubenskunde von Matthias Premm (Premm).

nach Rahners eigenem Verständnis zu gelten hat, wirt die Frage nach der Mitte der Theologie Rahners auf, um die herum Rahner seinen materialreichen und argumentativ hochgradig kohärenten Gedankenkreis aufspannt. Die Vorstellung, diese Mitte der Theologie Karl Rahners sei ein methodisches Apriori, wurde bereits zurückgewiesen. Hier wird mit der Hypothese gearbeitet, daß Rahners Theologie vielmehr die Entfaltung einer ursprünglichen Intuition ist, die –wenn man so will– das biographisch-mystische Apriori der Theologie Rahners genannt werden kann. Als der biographische Ursprungsort dieses mystischen Aprioris wurde bereits die ignatianische Wahlmystik benannt. Rahners erste umfangliche wissenschaftliche Arbeit ist nicht der Entwurf seiner transzendentalen Erkenntnislehre. Lange vor der Erstveröffentlichung von GW tritt Rahner zunächst mit Studien zur mystischen Theologie der Paristik und des Mittelalters hervor (vgl. Kp. 1, 1), die methodisch ebenso wie seine Überarbeitung des Buches von Marcel Viller über die Mystik und die Aszese der Väterzeit⁵² von 1939 (RV) durch die auch in seiner Thomas-Forschung bestimmende hermeneutische Grundüberzeugung¹ von der Möglichkeit eines verständigen 'Dialoges' der zeitgenössischen Rezipienten mit den Denkern der Vergangenheit (vgl. Kp. 4, 1c) gekennzeichnet sind. Auf der Grundlage dieser Überzeugung durchbricht Rahner den Positivismus neuscholastischer historischer Forschung⁵³.

Von besonderer Bedeutung für die eigene theologische Theoriebildung wurde der Ekstase-Begriff Bonaventuras (vgl. Kp. 1, 2b). Dieser Begriff bot Rahner die Möglichkeit einer theologischen Reflexion eigener, durch die ignatianischen Exerziten vermittelter mystischer Erfahrungen⁵⁴. Mit dem Ekstase-Theorem wurde eine Theologie des geistlichen Trostes, der für Rahner die zentrale Erfahrung des Exerzitanten in ignatianischer Tradition ist, möglich, die die neuzeitlichen und neuscholastischen Schwierigkeiten, von Gott gewirkte Erfahrungen der 'Seele' zu denken, ebenso überwindet wie die eucharistische Deutung mystischer Phänomene, die in der Konsequenz dieser Schwierigkeiten liegt, insofern die Neuscholastik mystische Erfahrung nur als durch wunderartige Eingriffe Gottes vermittelt denken konnte (vgl. Kp. 4, 2a). Die Verbindung des Ekstase-Begriffes mit dem Liebesbegriff bei Bonaventura bot Rahner darüberhinaus die

⁵² Viller 1930.

⁵³ Vgl. dazu die späte Auseinandersetzung Rahners mit der dogmengeschichtlichen Forschung in neuscholastischer Tradition: Dogmengeschichte 324-328 (Kp. 14, 1c).

⁵⁴ Mit seiner mystischen Deutung des Ignatius von Loyola steht Rahner, wie K. Fischer aufgezeigt hat (ders. 1974b, 31-34), in der Tradition einer innerjenseitigen Reformbewegung, die gegen die Deutung der ignatianischen Exerziten im Sinne einer Strategie der Selbstaufhebung und der Einbindung in den Ordensgehorsam, wie sie der in Kp. 2, 4b erwähnten reduzierten Rezeption des ignatianischen Indifferenzdenkens innerhalb der Gesellschaft Jesu entspricht, die mystische Dimension des ignatianischen Denkens wieder zur Geltung zu bringen versucht. Otto Karer weist in einer subtilen historischen Untersuchung nach, unter welchen historischen Umständen die ursprünglichen Gebetsvorstellungen des Ignatius von Loyola innerhalb des Jesuitenordens verdrängt wurden (ders. 1921), und kommt zu dem abschließenden Urteil, diese Entwicklung sei "dem Ideal des heiligen Sifters entgegen" gewesen und hätte " [...] zur Unterbindung wertvoller persönlicher und apostolischer Kräfte [...] (ebd. 274) geführt. Spektakulärer und mit polemischer Wucht vollert, 1927 Henri Bremond mit einem fühmannten Aufsatz für die Wiederbelebung der mystischen, auf Ignatius zurückgehenden Traditionen und wendet sich gegen eine in der Überzeichnung gendeanz masochistisch erscheinende Anwendung der Exerziten als Technik der Selbstaufhebung (Bremond 1927).

Möglichkeit, die tatnysische Dimension der ignatianischen Exerzitien zu integrieren: Bei Ignatius ist der göttliche Trost Begleiter der vollzogenen oder der mit der Festigkeit des Willens vorgestellten innerweltlichen Tat. Hier bereits ist die Überwindung eines rein geistlichen Verständnisses der Gotteserkenntnis "in ecstático amore" beschlossen. Hier hat die These von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Kp. 9) ihren Ursprung. In dieser Deutung des Ekstase-Begriffes liegt auch der Grund für die Reserviertheit Rahners gegenüber dem patristischen, neuplatonisch-gnostisch eingefärbten Ekstase-Denken. Rahners Ekstase-Theologie nimmt weitere Zuwächse aus dem Personalismus und der von Roussetot geleisteten Phänomenologie der "ekstatischen Liebe" im Mittelalter auf (vgl. Kp. 1,3).

Durch diese Traditionsstränge wird die Theologie des Geheimnisses bestätigt und bereichert: Ekstatische Liebe heißt Liebe des Anderen um seiner selbst willen, ohne daß er *verstanden* würde und so in einer reflexiv auf das Subjekt der Liebe bezogenen Weise Motiv der ekstatischen Liebe sein könnte (vgl. Kp. 1,2).

Rahners mystische Theologie ist einerseits durch das Bemühen gekennzeichnet, Mystik "[...] innerhalb des Rahmens der normalen Gnade und des Glaubens zu konzipieren" (HTTL V, 145). So ist sie antelitaristisch und zugleich um eine Integration von Theologie und Spiritualität bemüht. Andererseits hält Rahner an der thomasischen Grundintention der Theologie fest. Es wird nachzuweisen sein, daß der Vorwurf konservativer Thomisten, Rahner verdränge die aristotelisch-thomassische Fundamentalthese von der unausweichlichen Welbezogenheit des menschlichen Erkennens, ihm nicht trifft. Rahner lehnt lediglich –die philosophische Situation der Neuzeit akzeptierend– die Auffassung dieser Welbezogenheit des Erkennens im Sinne eines schöpfungstheologisch begründeten erkenntnistheoretischen Realismus ab (vgl. Kp. 5,6). Auch damit dürfte er einer ignatianischen Grundintention folgen: Die Dinge der Welt sind nicht als an sich seiende Wesenheiten Milder einer Erfahrung Gottes, sondern als Gegenstände menschlichen gestaltenden Tuns. Diese Sicht der phantasmatisch begegnenden Welt legt Rahner in seiner Thomas-Rezeption erkenntnistheoretisch aus (vgl. Kp. 5 u. 8).

Sie führt jedoch konsequent in die fundamentalste Aporie der Moderne überhaupt: Wenn alles Innerweltliche nur mehr Material gestaltenden Tuns des Menschen ist, worin hat dann dieses gestaltende Tun seine letzte Norm und seinen eigentlichen Sinn?

An genau dieser Stelle wird die Christologie für Rahners *Theo-logie* fundamental bestimmend. Der letzte Grund für die in Rahners theologischem Denken zentrale These über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist die von Gott in seiner Menschwerdung vollzogene Vereinigung seiner selbst mit der Menschheit. So wird offenbar: Das Formalobjekt innerweltlicher Praxis ist der andere Mensch und die Menschheit als ganze (vgl. Kp. 9). Der aufklärerisch emphatische Gebrauch des Menschheitsbegriffes, für den dieser

zur Chiffre einer nach vorne offenen herrlichen Werdegeschichte des Menschen wird⁵⁵, wird jedoch vom Denken Karl Rahners her korrigiert. Insofern der Mensch das Subjekt dieser Werdegeschichte der eigenen Gattung ist⁵⁶, impliziert dieser Gedanke die von Karl Rahner realisierte Gefahr, daß der unter der Idee der Höherbildung der Menschheit lebende und arbeitende Mensch seinen Mitmenschen ebenso wie die Gegenstände der Natur als bloßes Material seines zukunftsbezogenen gestaltenden Tuns auffaßt, so daß die Zukunft zum Moloch wird für die konkreten Menschen der Gegenwart (vgl. Kp. 11, 3).

An genau dieser Stelle wendet sich der orthodoxe Chalkedonismus und das gnaden-theologische Festhalten Karl Rahners am qualitativen Unterschied von menschlicher Natur und übernatürlicher Berufung des Menschen korrektivisch gegen eine Theologie, die Gott und Welt *vermischt* denkt. Auch hier setzt sich die Grundintention der ekstatischen Liebe durch: Als das tröstend nahe Formalobjekt ekstatischer Liebewegung ist Gott doch der *inkomprehensibel Andere* und kann nur so eine wirklich *ekstatische* Bewegung der *Entseltung des Menschen*, den qualitativen Sprung in den ordo übernatürlicher Liebe begründen.

Die These von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ruht auf der heilsgeschichtlich inkarnatorischen Tat Gottes, mit der sich Gott untenbar der menschlichen Natur verbunden hat. Zugleich aber ist mit Rahner orthodox chalkedonensisch festzuhalten, daß Gott doch als der so der Menschheit verbundene, sich nicht mit ihr *vermengt*, so daß er in seinem inkarnatorischen Eingehen in die Welt doch der ganz Andere bleibt, der so der Welt wirklich das Formalobjekt einer qualitativen Selbsttranszendenz sein kann (vgl. Kp. 11, 2; 14, 2).

Aus der Grundintention der ekstatischen Gottesliebe als der mystischen 'Urerfahrung' der Theologie Karl Rahners ergibt sich mithin eine spannungsreiche doppelte theologische Entfaltung: (1) Sie begründet einerseits eine Theologie des radikalen Weltkennens, dessen Gipfelthese diejenige von der Einheit der Gottes- und Nächstenliebe ist. In der Konsequenz dieser These liegen die Aussagen innerhalb der Theologie Karl Rahners über die Veränderlichkeit Gottes am anderen seiner selbst (vgl. Kp. 11, 1; 14, 2): Gott liefert sich der menschlichen Freiheit so radikal aus, daß er in seinem an sich unbedrohten, werdenden Sein absoluter Fülle und vollkommener Seligkeit 'Raum schafft' für eine Potentialität, mit der er sich der Bestimmbarkeit 'von außen' ausliefert (vgl. Kp. 14, 1).

⁵⁵ Ein präkatives Beispiel für solchen Menschheitsoptimismus bietet Kant in der Einleitung zu seiner Vorlesung über Pädagogik (ehd. A 1-23). Der Menschheitsbegriff wird dort als "Idee der Menschheit" (A 17) zur Chiffre für eine durch pädagogische Maßnahmen von Generation zu Generation zu verbessernde Realisation der menschlichen Naturanlage durch den Menschen. Über dieses Konzept einer Selbstvervollkommnung des Menschen durch den Menschen als geschichtliche Aufgabe heißt es: "Dies eröffnet uns den Prospekt zu einem künftigen glücklicheren Menschengeschlechte" (A 9). Dieser aufklärerische Entwicklungsoptimismus wurde durch die Theoretiker des Sozialismus als bürgerlich-humanistisches Erbe zustimmend aufgenommen und über die Theoriesysteme des Historischen und des Dialektischen Materialismus mit dem Gedanken vermittelte, die Entwicklung der menschlichen Gattung ergebe sich aus der Wirksamkeit bestimmter natürlicher und historischer Gesetze.

⁵⁶ Vgl. etwa in Kants Vorlesung über Pädagogik den Satz: "Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht" (ehd. A 7).

(2) In dieser Selbstauslieferung wird Gott nicht zum Objekt menschlichen Selbstvollzuges: Die göttliche Natur vermischt sich bei der Menschwerdung nicht mit der menschlichen, und das quasi-formalursprüngliche 'Dem-Menschen-Inhärenten' Gottes im Gnadenbund zerstört ebensowenig die Freiheit des Menschen, der so durchformt würde wie die bestimmungslose 'materia prima' durch die Substanz. Umgekehrt hebt sie auch die göttliche Freiheit nicht auf (vgl. Kp. 6, 5).

Nur so bedeutet die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Kp. 9) nicht, daß sich Gott einfach als ein weiterer Gegenstand menschlicher Liebe neben den anderen Menschen stelle. Gott ist in der Liebe nicht einfach nur Materialobjekt menschlichen Liebens, sondern das alles menschliche Lieben auf eine qualitativ höhere Stufe transformierende Formalobjekt. Diese qualitativ andere Stufe ist die *ekstatische* Liebe, deren zentrales Kennmal ist, daß in ihr das Subjekt sich seines reflexiven Selbstbesitzes, mit dem es sich selber und seine Motive *hat*, begibt. Die ekstatische Liebe ist nicht einfach ein natürlicher menschlicher Vollzug neben anderen, dem natürlichen Menschen aus eigener Mächtigkeit heraus möglichen Vollzügen, sondern sie ist *der* Vollzug seines ihm von Gott angebotenen *übernatürlichen* Heiles. Er ist von Gott her gnadenhaft ermöglicht, insofern Gott sich *als das absolute Geheimnis* dem Menschen zu liebender Nähe anbietet. Die Geheimnishaftigkeit Gottes, sein inkomprehensibles Andersein zwingt den Selbstvollzug des naturalen Menschen in die Krise, die ihm das gnadenhafte göttliche Angebot, in der ekstatischen Liebe zu Gott mehr zu werden als er ist, zwangsläufig bedeuten muß (vgl. Kp. 6, 3).

Damit aber ist das 'Grundgesetz' der Heilsgeschichte Gottes mit seiner Menschheit erkannt: Gott ist der, der sich in seiner Heilsgeschichte ganz auf den Menschen einläßt und ihn von innen her dazu auffordert und einläßt, auf ihn hin aktiv eine höhere Form des Selbstvollzuges zu realisieren. Zugleich aber ist dieser Vollzug nur denkbar, wenn der sich so innerlich dem Menschen als der einwohnende Gott anbietende zugleich der absolut Andere bleibt, der dem menschlichen Geist absolut Transzendente. Als solcher ist Gott in seiner 'Ausgeliefertheit' an den Menschen, der ja in seiner *Freiheit* Gott gegenüber zum akthafsten Vollzug seiner übernatürlichen Berufung als der ekstatischen Liebe berufen ist, der bleibend 'Unbedrohte' (vgl. Kp. 11, 2; 14, 2).

Diese Dialektik zwischen einer das göttliche Leben *selber* betreffenden *Selbstvermittlung* Gottes an das Geschöpf einerseits und der bleibenden Transzendenz und Unbedrohtheit Gottes andererseits ist das Medium einer 'asymptotischen' Annäherung der Theologie an die Aussage des innersten Geheimnisses der Heilsgeschichte, die – weil Geschichte des Geheimnisses selbst – auf keinen *abgeschlossenen*, metaphysischen Begriff gebracht werden kann. Die dialektische Doppelaussage, die innerhalb dieser Untersuchung als ein methodisches Grundcharakteristikum der Theologie Rahners beschrieben wird (vgl. Kp. 14), entspricht genau dieser für die Theologie absolut konstitutiven Grundsituation metaphysisch-spekulativer Unabschließbarkeit.

Mit dem so annäherungsweise beschriebenen 'Grundgesetz' der Heilsgeschichte ist auch der hermeneutische Grundgedanke der Trinitätstheologie Rahners erreicht, deren Darstellung den Abschluß dieser Untersuchung bildet (Teil E). Dabei wird zunächst (Kp. 15) in einer Konfrontation des trinitätstheologischen "Grundaxioms" Rahners mit der traditionellen Trinitätstheologie einerseits und andererseits mit zahlreichen neueren trinitätstheologischen Entwürfen der genuine Beitrag Karl Rahners zur Hermeneutik des christlichen Glaubens an das Geheimnis des dreifaltigen Gottes herausgearbeitet.

In einem weiteren Schritt (Kp. 16) wird es darum gehen, diesen Ertrag der Trinitätstheologie Rahners gegen neuere Beiträge zur Diskussion um den trinitätstheologischen Personbegriff zu schützen, indem gezeigt wird, daß Projektionen eines personalistischen Personverständnisses auf das innergöttliche Leben als sich tripersonal entfaltendes das Ziel eines personaleren Verständnisses des Gott-Welt-Verhältnisses nicht erreichen, sondern vielmehr hinter den bei Rahner erreichten Grad an personalistischer Deutung der trinitätlich sich entfaltenden Heilsgeschichte zurückfallen.

7. Der Aufbau dieser Abhandlung

Diese Arbeit gliedert sich in vier Hauptteile:

In einem ersten Hauptteil werden mystische Grundlagen der Theologie Rahners besprochen (Teil A).

Der zweite Hauptteil behandelt die bei Rahner vor allem auf der Grundlage der Gnaden-theologie, aber auch der Christologie entwickelte Theorie theologischer Subjektharigkeit (Teil B).

Die These von der Gotteslehre als dem die Einzeltraktate der Dogmatik bündelnden Leitstück der Theologie macht es notwendig, wenigstens die Deutung der theologischen Haupttraktate bei Rahner zu besprechen. Für die Gnadenlehre wurde dieser Forderung ausführlich entsprochen (vgl. Kp. 4-7). Eine ähnlich ausführliche Behandlung der anderen Traktate hätte jedoch den Rahmen einer Untersuchung wie der vorliegenden bei weitem gesprengt. Der Verfasser entschied sich deshalb für eine integrierende Behandlung der Errträge aus Schöpfungstheorie, Christologie und Eschatologie bei Karl Rahner unter der Fragestellung einer trinitätstheologischen Deutung des geschichtlich sich entfaltenden Verhältnisses Gott-Mensch (Teil C).

Damit sind die Grundlagen für eine Theologie der Erkenntnis Gottes, die heilsgeschichtlich-apostorisch und nicht philosophisch-aprioristisch verfährt, gelegt, so daß in einem vierten Hauptteil Rahners Theologie der Gotteserkenntnis zur Darstellung kommen kann (Teil D).

Der letzte Hauptteil dieser Untersuchung ist den trinitätstheologischen Errträgen des Denkens Karl Rahners gewidmet (Teil E).

Die ursprüngliche Intention des Verfassers, in Entsprechung zum Aufbau der Gotteslehre in den dogmatischen Lehrbüchern einen weiteren Hauptteil über den Ertrag des

Rahnerschen Gottesdenkens im Hinblick auf die theologischen Fragen nach dem Wesen und den Eigenschaften Gottes folgen zu lassen, wurde aufgegeben: Die übrigen verflochten Fragestellungen berühren zwangsläufig bereits alle Themen, die in einem solchen fünften Hauptteil zu besprechen gewesen wären, so daß die lehrbuchhafte Geschlossenheit der Darstellung den Nachteil zahlreicher Wiederholungen mit sich gebracht hätte, wodurch die Geduld des Lesers wohl über Gebühr strapaziert worden wäre.

Der Vergleich des Rahnerschen Denkens mit anderen zeitgenössischen Autoren wird in der vorliegenden Arbeit nicht 'separiert', sondern an den jeweiligen Stellen, an denen er sich im systematischen Interesse anbietet, 'eingeflochten': Auf diese Weise wird das geheime hermeneutische Apriori vermieden, das die Theologien wie heraldische Blöcke nebeneinander gestellt sehen will, so daß bei einem unter diesem Apriori stehenden Vergleich von vornherein damit zu rechnen ist, daß stets nur das die Theologien Trennende erkannt wird. Die in dieser Arbeit gewählte Präsentationsform orientiert sich dagegen eher am Modell des Gespräches, in dem die Themen Gegenstand einer kontroversen Verständigung sind.

Auch die umfangliche Besprechung der Sekundärliteratur zu Karl Rahner wird in dieser Arbeit nicht isoliert dargeboten, sondern an den jeweiligen Stellen, an denen kontrovers diskutierte Momente der Theologie Rahners zur Darstellung kommen.

ERSTER HAUPTTEIL

A

DIE MYSTISCHEN URSPRÜNGE DER THEOLOGIE KARL RAHNNERS

Mystik der Wahl, – Mystik der Praxis

Klaus Fischer¹ ist der Aufweis der Bedeutsamkeit mystischer Erfahrungen und der Denktraditionen der großen spanischen Mystik und des Ignatius von Loyola für die Entstehung und das spezifische Gepräge der Theologie Karl Rahners zu danken. Fischers bahnbrechende Arbeit hätte eine verkürzende Rahner-Interpretation beenden können. So scheint bisweilen in der Rahner-Rezeption das Vorurteil virulent, der Denkaufwand Rahners sei nur pastoral-strategisch motiviert und zielt auf eine raffinierte, pädagogische Vermittlung dessen, was dem Vermittelnden selbst immer schon fraglos gegeben ist². Andererseits findet sich das genau entgegengesetzte Mißverständnis, als erfände Rahner die Theologie als ein idealistisches Universalsystem völlig neu, als handele es sich bei seiner Theologie um ein gedankliches Konstrukt, mit dem ein Subjekt sich selbstbildhaft selbst zu begründen trachte³. Doch Fischers Vorstoß hat selbst einer banalisierenden Rezeption Vorschub geleistet, die Rahners theologische Bedeutung für diese Zeit verkennet, indem sie ihn auf das 'semper idem' einer scheinbar fraglos, übergeschichtlich immer gleich gegebenen ignatianischen Frömmigkeit zurückblegt⁴.

Hier geht es darum, in produktiver Aufnahme des Fischerschen Beitrags zu entwickeln, wie sich Rahner als Subjekt mystischer Erfahrung in der Tradition mystischer Theologien, geprägt durch das neuscholastische, theologische Systemwissen und sich dessen argumentativer Mittel bedienend, in radikaler Treue zur kirchlichen Lehrtradition produktiv mit seiner spezifischen geschichtlichen Situation auseinandersetzt, und wie in diesem Prozeß Theologie entsteht⁵.

Dabei nimmt die Theorie von der Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola, seine Wahlmystik, eine zentrale Stellung ein. Sie sei deshalb als erster Aspekt des mystischen Denkens Karl Rahners zur Darstellung gebracht.

- 1 Fischer 1974b. Vgl. a. ders. 1986.
- 2 Am Krassen findet sich dieses Mißverständnis bei van der Heijden (ders. 1973): Rahner sei es mit suszisionsstrategie (ebd. 71), im Grunde sei er neuscholastischer Schultheologe geblieben (ebd. 77). Er heilein auch das Motiv für den Begriff der Selbstmitteilung (ebd. 9) und die Theorie von der Einheit von Nichtsheit- und Gottesliebe (ebd. 137). Greiner deutet Rahners Theologie als "Strategie zur Hinnahme und der Kerygmatischen Theologie sehen (ebd. 139), obwohl Rahner eine Kerygmatische Theologie" explizit ablehnt (I, 150).
- 3 Rottländer rekonstruiert Rahners angeblich idealistisches Denken als konsequente Entfaltung der als "Fundamentaltheos" (ders. 1986, 131f) gedauteren Vorigriffsmetaphysik (vgl. Kp. 9, 10). Der hermeneutische System der Selbstbestätigung faktisch ohnmächtig bleibender Subjektivität deutet (vgl. Kp. 5, 60).
- 4 Besonders bei Imhof (ders. 1985, 6). Vgl. dazu Kp. 13, 2.
- 5 Von J.B. Metz stammt der hervorragende Gedanke, Rahners Theologie als Niederschlag einer gerade ein Stück paradigmatische Theologiegeschichte im Angesicht der Moderne sei. Vgl. ders. 1980, 195-203; ders. 1981, 43-67. Dieser Gedanke ist für die vorliegende Arbeit in methodischer Hinsicht leitend.

1. Rahners Interpretation der geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola

a. *Trost ohne vorausgehende Ursache als Grundvidenz der Wahl*

Ignatius gibt in seinen Exerzitien eine Anleitung zur existentiellen Wahl als Einsicht in den auf den Wählenden bezogenen Individualwillen Gottes. Motivgeschichtlich läßt sich von einer 'Technik' zur Unterscheidung der Geister sprechen⁶. Ignatius unterscheidet drei verschiedene Wege, auf denen der Exerzitant Gewißheit über das von ihm Gesollte erfährt⁷:

(1) Das Modell der ersten Wahlzeit⁸ ist Lk 2,14 und Apg 9 (par. Gal 1, 12-16), gemeint ist also ein außergewöhnliches Berufungserlebnis, das eine zweifelsfreie Evidenz mit sich bringt.

(2) In der zweiten Wahlzeit⁹ gelangt der Exerzitant über die Erfahrung der Tröstung "ohne vorausgehende Ursache"¹⁰ zur Gewißheit über das von ihm Gesollte.

(3) In der dritten Wahlzeit findet eine durch Einsicht und Vernunft gesteuerte Wahl statt. Die entsprechende seelische Verfaßtheit ist "Ruhe", das Fehlen der Bewegtheit durch die verschiedenen "Geister"¹¹, also der Erfahrungen von Trost und Mißrost, die die zweite Wahlzeit bestimmen.

Die Identifikation dieser Ruhe mit der ignatianischen Indifferenz und der durch sie ermöglichten "objektivierenden Distanz"¹² lehnt Rahner ab. Mit nr. 6 der Geistlichen Übungen des Ignatius argumentiert er, Ignatius halte das Fehlen geistlicher Bewegung für eine "bedenkliche Sache" (QD 5, 84), zudem zeigten die Regeln für die dritte Wahlzeit¹³, daß auch hier das Ziel eine Bewegtheit der Seele durch Gott bleibt, um die der Exerzitant beten müsse¹⁴, daß sie seine rational getroffene Wahl besätiige¹⁵.

Bei Erich Przywara, zu dem sich Rahner als einem seiner theologischen Lehrer bekennt und dessen Hauptverdienst Rahner in der Erarbeitung eines zugespitzten Verständnisses der Transzendenz Gottes sieht (GF 270; V, 74), gleitet "der Akzent in der Theologie der Exerzitien" vor allem auf den Charakter der dritten Wahlzeit als Aktualisierung der absoluten Transzendenz und Ferne Gottes. Przywara betont die Inadäquatheit des religiösen Erlebens und der menschlichen Vermögen gegenüber der absoluten Majestät des verfügbaren "Deus semper maior"¹⁶. Die absolute Transzendenz Gottes ist auch

- 6 Zur Geschichte der *discretio spirituum* vgl. Schneider 1983, 201f.
- 7 Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen nr. 175-178.
- 8 Ebd. nr. 175.
- 9 Ebd. nr. 176.
- 10 Ebd. nr. 329-336.
- 11 Ebd. nr. 177.
- 12 Przywara 2,1964, I, 366; vgl. a. Schneider 1983, 62.
- 13 Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen nr. 179-186.
- 14 Ebd. nr. 180.
- 15 Ebd. nr. 183.
- 16 Schneider 1983, 62f.

bei Rahner die Mitte der Exerzitienefahrung, der eigentliche Hintergrund von Indifferenz und ignatianischem "magis": "Je mehr wir ihn [Gott: d. Vf.] lieben, desto mehr werden wir seine immer größere Ferne erfahren [...] (EB 30). Für Rahner bedeutet das jedoch nicht wie für Przywara, daß "ein gewisser Akzent des Vorzugs"¹⁷ auf die dritte Wahlzeit gleite. Die Indifferenz ist für Rahner nicht das Fehlen geistlicher Bewegtheit, sondern deren Frucht (vgl. Kp. 2, 4b u. c). Rahner wehrt so einem gewissen heroisierenden Krypto-Pelagianismus der Przywaraschen Deutung. Wenn das völlige Versinken Gottes für den Menschen das Ziel des geistlichen Lebens wäre, ist Przywaras Deutung dieses Versinkens in Analogie zur Kenose Gottes nach Phil 2, 6f als "Schwermüdigkeit Gottes" in die "natürlichen Fähigkeiten" des Menschen hinein¹⁸ nur mehr ein erfahrungseingeseitiges theologisches Postulat.

Rahner sieht in den Exerzitien eine erfahrbare Anwesenheit Gottes als den "Normalfall" und kann diese Deutung als ignatianisch ausweisen (QD 5, 83ff). Die dritte Wahlzeit ist ihm nur mehr "Behelf" beim Ausbleiben der anderen beiden Zeiten (ebd. 83). Die "durchschnittliche" Form der Gotteserfahrung in den Exerzitien sieht Rahner in der zweiten Wahlzeit thematisiert. Das ignatianische Stichwort für die "normale", göttliche Bewegung der Seele ist mithin "Trost ohne vorausgehende Ursache"¹⁹, "wahre Fröhllichkeit und geistliche Freude"²⁰. Diese von Gott verursachte Bewegung der menschlichen Seele ist – so Rahner (QD 5, 113ff) – die "Grundvidenz", mit der der Exerzitant "experimentiert", indem er sie mit verschiedenen Wahlgegenständen konfrontiert und horcht, ob sie mit dieser Grundvidenz "zusammenklingen" (ebd. 138-145). Dabei ist die rationale Weidurchdringung nicht ausgeschlossen, sondern wird durch die in der Trosterfahrung verwurzelte Indifferenz (vgl. Kp. 2) in radikalierter Form ermöglicht (ebd. 90, EB 27).

Der Gedanke, Gott gehe in der Seele ein und aus, mit dem sich Ignatius das tröstende Handeln Gottes vorstellt²¹, muß Mythologieverdacht erwecken. Das latent deistische Denken der Neuzeit und die neuscholastische Theologie eröffnen keine Möglichkeit, eine solche erfahrbare Gottesmittelbarkeit zu denken (vgl. QD 5, 105ff). Rahners theologischer Versuch, eigene Exerzitienefahrungen theologisch zu reflektieren, beginnt mit einem Rückgriff auf die Tradition der mystischen Theologie. 1932/33 veröffentlicht Rahner ausführliche Studien zur paritsischen Lehre von den geistlichen Sinnen unter

Berücksichtigung der Rezeptionsgeschichte bis zur Gegenwart²². Schon Fischer weist auf die Bedeutung dieser frühen Arbeiten Rahners hin und äußert die Vermutung, es bestiehe ein sachlicher Zusammenhang zwischen der Interpretation der ignatianischen "Consolación sin causa" bei Rahner und der ecstasis bei Bonaventura²³. Dieser Zusammenhang soll im folgenden untersucht und dargestellt werden.

b. Theologische Theorie des Trostes unter Rückgriff auf die Lehre von den geistlichen Sinnen

Zwar nimmt Rahner für seine Arbeiten über die geistlichen Sinne nur ein theologiegeschichtliches Interesse in Anspruch (XII, 111f, 136f), doch offenbar die Schlussfolgerung seiner Untersuchungen (XII, 171), selbst die "feinsten Unterschiede zwischen den verschiedenen mystischen Erfahrungen" (ebd. 171) rechtfertigen nicht die Entwicklung einer Lehre von den fünf geistlichen analog zu den physischen Sinnen, sein Interesse an der systematischen Fragestellung nach den "psychologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der neuen Mystik" (ebd.), das seine Fragehaltung gegenüber dem historischen Material bestimmt. Rahner kann in der Lehre von den geistlichen Sinnen nur eine nachträgliche, bildhafte Artikulation der ursprünglichen mystischen Erfahrung sehen (ebd.), die sich zudem zu einem System von "aprioristischen" und "schematische" Stare ausgewachsen habe (XII, 164), das als solches das Gelingen des authentischen Ausdrucks mystischer Erfahrung erschwere.

Größeres Interesse erregt dagegen bei Rahner der im Kontext der Lehre von den geistlichen Sinnen begegnende Ekstase-Begriff Bonaventuras, dem Rahner eine eingehende Untersuchung (XII, 152-172) widmet. Rahner erkennt bei Bonaventura drei Weisen der Gotteserkenntnis in statu viatoris: den raptus, der aufgrund der Bezugnahme Bonaventuras auf dieselben Schriftstellen, die Ignatius als Beispiele der ersten Wahlzeit anführt, als parallel zur ersten Wahlzeit der Geistlichen Übungen gedeutet werden kann; die Gotteserkenntnis "im Mittel geschaffener Gnadeneinflüsse" (ebd. 152), die aufgrund ihrer ausschließlich intellektuellen Vermitteltheit (vgl. ebd. 153) als Parallele zur dritten Wahlzeit gedeutet werden kann; und die "cognitio per intinam unionem", die Bonaventura mit der areopagitschen "cognitio in ecstático amore" und dem paulinischen "Deo unius spiritus esse" für identisch hält (ebd.).

17 Przywara 21964, 1, 366.
18 Ebd.
19 Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen nr. 330.
20 Ebd. nr. 329.
21 Ebd. nr. 330.

22 Es handelt sich hierbei (4 bis 5 Jahre vor der Fertigstellung von GWJ) um Rahners erste größere theologische Arbeiten: Ders.: Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène. In: Revue d'Ascétique et de Mystique, 13 (1934) 113-145; ders.: La doctrine des "cinq spirituels" au Moyen-Âge en particulier chez S. Bonaventure. In: ebd. 14(1933) 263-299 und: ders.: Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura. In: Zeitschrift für Aesthetik und Mystik 9(1934) 1-19. Sie wurden zusammen mit zwei weiteren Aufsätzen über Euantrios Ponticos (Rahner: Die geistliche Lehre des Euantrios Ponticus. In ihren Grundzügen dargestellt. In: ebd. 8(1933) 21-38) und Origenes (Rahner: "Coenae de Jésus" chez Origène? In: Revue d'Ascétique et de Mystique 14 (1934) 171-174) von der Innsbrucker theologischen Fakultät als Habilitationleistung akzeptiert (Vorgründer 1985a, 83). Im folgenden wird die von Rahner 1975 vorgelegte gekürzte und überarbeitete Fassung der Texte (im XII, 111-172) zu Grunde gelegt.
23 Fischer 1974a, 41f.

Die Unterscheidung der drei Arten der Gotteserkenntnis ermöglicht Rahner eine nähere Bestimmung des mit "Ekstase" Gemeinten. Sie ist einerseits nicht "cognitio Dei in effectu", andererseits als "cognitio Dei in se" nicht von der intellektuellen Klarheit des rap-tus und der visio (ebd. 154ff). Es handelt sich um eine Erkenntnis auf der Grundlage ontologischer Unmittelbarkeit zu Gott (vgl. ebd. 156). Diese Unmittelbarkeit ist jedoch für das religiöse Subjekt nicht intellektuell-gegenständliches Erkennen und ereignet sich so "in caligine" (ebd. 155f).

Das sich für eine intellektualistische Theologie der Liebe ergebende Problem, daß nichts gewollt/geliebt werden kann, was nicht zuvor erkannt wurde, löst Rahner in freier Interpretation Bonaventuras durch Rückgriff auf die scholastische Psychologie, die eine ursprüngliche Einheit der Seele annimmt, aus der die Vermögen von Erkennen und Wollen entspringen. Dieser ursprüngliche anthropologische Einheitsgrund wird bei Bonaventura als von Gott "informiert" gedacht. Der Ausdruck Bonaventuras für die Geöffntheit der Seele als dem anthropologischen Einheitsgrund auf Gott hin ist "apex affectus" (vgl. ebd. 160f).

Dennoch kennt Bonaventura ein Erkennen Gottes in der ekstatischen Liebe, das jedoch vom intellektuellen Erkennen unterschieden ist, und deshalb von Rahner unter Rückgriff auf einen Sprachgebrauch des Heiligen "sentire Deum" (155) genannt wird. Rahner identifiziert so das Bewußtsein von Gott in der ekstatischen Liebe mit dem geistlichen Fühlen bei Bonaventura (XII, 162). Dessen emotionale Effekte sind "höchste Seligkeit" und "Frieden" (ebd. 163).

Bei Bonaventura findet Rahner ein durch die Autorität mystischer Erfahrung gedecktes, plausibles metaphysisches Modell dessen, was Ignatius phänomenologisch als "Trost" beschreibt: Der Trost ist parallel dem geistlichen Fühlen jene dunkle, nicht-intellektuelle Weise, in der Gott als der erfahren wird, der den Menschen in der ursprünglichen Einheit seiner Vermögen erfährt und zu sich hinzieht. Subjekt der Erfahrung ist, wer im Erkennen und Handeln –das ist der Beitrag der Wahlmystik– diesem "Ruf" Gottes entspricht.

Entsprechend fällt Rahners Gesamteinschätzung Bonaventuras aus: Er bewundert die "spekulative Kraft und mystische Tiefe", mit der Bonaventura die Lehre von den geistlichen Sinnen aufnimmt (ebd. 164), und sieht hier einen "genialen Lösungsversuch" (161) des Problems der mystischen Gnadenerfahrung. Die Ablehnung der Ekstase durch Origenes ist für Rahner sogar Indiz dafür, daß Origenes möglicherweise überhaupt keine "mystischen Zustände" kannte (XII, 128).

c. Weitere Erhellung der Wahltheorie Rahners über die Diskussion der Rahner-Interpretation Michael Schneiders

Die bisherige Analyse der Rahnerschen Rezeption ignatianischer Wahlmystik ermöglicht eine kritische Auseinandersetzung mit Michael Schneiders Darstellung der Rahnerschen Exerzientheologie²⁴.

Schneider fragt nach dem Sinn, den Rahner dem für seine Deutung zentralen Begriff der "consolatio in causa" entnimmt. Der Trost sei bei Rahner "die thematisch gewordene Transzendenzenerfahrung des Menschen"²⁵. Diese These ist durch den ihr wahrscheinlich zu Grunde liegenden Text (QD 5, 129) nicht gedeckt. An der betreffenden Stelle bei Rahner ist von dem "Thematischerwerden der Transzendenz" die Rede, wobei "thematisch" eine nähere Bestimmung von "Erfahrung" bedeutet (QD 5, 130). Die Transzendenzenerfahrung deutet Schneider mit QD 5, 129f als "reine Offenheit für Gott"²⁶. Nach GW und HW gehört eine solche Offenheit jedoch schon zur natürlichen Konstitution menschlicher Geistigkeit als Oboedentialpotenz und ist zunächst keineswegs tröstlich, sondern Quelle des menschlichen Elends, denn dem endlichen Menschen kann als dem auf die Transzendenz eröffneten das Endliche nicht genügen, ohne daß ihm das Unendliche gegeben wäre (vgl. WIS 7-11). Nun spricht Schneider zwar von der "gnadenhaften Transzendenzenerfahrung"²⁷ und der "geistig-übernatürlichen Transzendenz"²⁸, worin aber das "Gnadenhafte" und "Geistig-Übernatürliche" bestehe, sagt er nicht.

Hier wirkt sich die von Schneider getroffene, begrenzte Auswahl aus der Rahnerschen Primärliteratur aus. Die Transzendenzenerfahrung wird so einseitig von ihrer negativen Seite, von der Dimension der sich gegen alles Innerweltliche kehrenden Erfahrung des 'Dies-alles-ist-nicht-Gott' her gedeutet, als "Erfahrung eines ungenständlichen Umfassenden und eines letzten Woraufhin"²⁹. Diese Erfahrung ist jedoch an sich noch nicht tröstlich. Rahner assoziiert mit ihr die Trostlosigkeit einer ewigen Wanderschaft, die stete Bewegung auf den Unendlichen hin ist, die ihn jedoch als "asymptotisches Ziel" (vgl. XII, 121f, 236 passim.) niemals erreicht (vgl. HW 1,100; 2,102f). Die positive Seite der Transzendenzenerfahrung wird bei Schneider nicht thematisiert. Diese ist nur in einem letzten Grundakt, in dem die Vermögen von Erkennen und Wollen in der Ekstase auf das Gott-Gehemnis hin integriert sind, erfahrbar.

Ein rein erkenntnistheoretischer Transzendenzbegriff –da ist Schneider zuzustimmen– führt nicht zu einem "genuin christlichen Verständnis personaler Nachfolge" und wird der

²⁴ Schneider 1983.

²⁵ Ebd. 129. Schneider stützt sich mit dieser Interpretation offensichtlich auf QD 5, 129, ohne allerdings diesen Bezugs-text zu nennen.

²⁶ Schneider 1983, 116.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. 129.

²⁹ Ebd. 128.

"personalen Begegnung" des Menschen mit Gott nicht gerecht³⁰. Um einen solchen geht es Rahner aber eben gerade nicht. Er wäre wirklich trostlos! Es geht Rahner um den ekstatischen Grundakt der Liebe als Vollendung der Vermögen von Erkennen und Wollen. Dieser ist getragen von Gott her, der eben nicht nur der unendlich Ferne ist, sondern dessen Ferne als Modus seines absoluten Nahesins da erfahren wird, wo sich menschliches Erkennen vollendet in einer Liebe, die nicht mehr nach ihrem 'Warum' und 'Wozu' fragt. Gottes Ferne ermöglicht eine Nähe, deren Erfahrung den qualitativen Sprung des erkennenden Menschen zum liebendem Menschen voraussetzt (vgl. Kp. 6, 3). Diesem und nur diesem ist Gottes Ferne Quelle der 'suavitas' seines ekstatisch gelebten Lebens.

Ekstase aber ist aktiver Vollzug und als solcher für Rahner mit erkenntnistheoretischer Notwendigkeit für den Menschen als "Geist in Welt" nur in der "conversio ad phantasma" (vgl. Kp. 8) möglich. Der Trost ist mithin nur in Verbindung mit den Dingen der Welt als mit der Festigkeit des Wollens vorgestellten (in den Exerzitien) oder im praktischen Tun an ihnen erfahrbar. Die Dinge der Welt sind jedoch "personal und sittlich gesehen nur als Momente an seiner (des Menschen, d. Vf.) Mitwelt von Bedeutung." (VI, 287). Ekstase ereignet sich mithin in einem intentional auf den anderen Menschen bezogenen Tun an der Welt (vgl. Kp. 9).

Insofern geht Schneider fehl, wenn er die bei Rahner in systematisierender Absicht eingeführte und die spezielle Situation des Gedankenexperimentes in den Exerzitien betreffende Trennung von mystischer Grunderfahrung und Wahlgegenstand im Sinne einer prinzipiellen Nachzeitigkeit der Wahl gegenüber der Trosterfahrung interpretiert³¹. Gotteserfahrung ist zwar immer gegenstandslos in dem Sinne, daß, was als Gegenstand erkannt und durchschaut und so dem herrschlichen Selbstvollzug des Menschen einverleibt ist, den auf die Unendlichkeit Gottes ausgerichteten Menschen nicht endgültig zu trösten vermag, daß m. a. W. nur die 'Gegen-Ständigkeit' Gottes, die die Subjekt-Objekt-Relation ausschließt, den qualitativen Sprung in die dialogische Beziehung der Liebe allererst ermöglicht (vgl. Kp. 6). Diese ist für den Menschen als "Geist in Welt" jedoch immer nur vollziehbar im Selbstvollzug an Gegenständen. Eine Theologie der Mystik, die das mystische Kerenerlebnis losgelöst von seiner Bedingtheit durch und von seiner beibehaltenden Gebundenheit an das aktive Weltverhältnis des Menschen sieht, ist für Rahner nicht nur erkenntnistheoretisch falsch, sondern auch aus theologischen Gründen abzulehnen (vgl. XIII, 214ff). In Übereinstimmung mit Villier kritisiert Rahner dahingehend die "θεωπία" des Areopagiten (R/V 238); abweichend von Villier äußert Rahner auch noch gegen Origenes (ebd. 79) und Augustin (263) den Verdacht, daß bei ihnen die philosophische Spekulation in der Tradition Plotins sich gegen die authentische mystische Erfahrung behaupte.

Wenn das mystische Kerenerlebnis des Menschen sich nur in der Praxis am geschichtlich situierten 'Material' der Welt ereignen kann, dann kann es keine Gleichgültigkeit gegenüber der geschichtlich konkret erschienenen Gestalt einer absolut gelungenen Gottesbeziehung geben. Rahner wird immer wieder dahingehend fehlgeleitet, bei ihm werde die Christologie in eine transzendente Anthropologie hinein aufgehoben³². Diese Behauptung steht im Gegensatz zu dem Interesse, das der Theologe Rahner für den historischen Jesus und dessen Selbstverständnis entwickelt³³. Jesus ist für Rahner nicht primär unter einem christologischen Subsumptionsbegriff interessant, sondern er ist zunächst der, an dem in geschichtlicher Greifbarkeit, "kategorial" als praktisches Handeln ablesbar ist, wie ein Mensch in der Welt eine absolut gelungene Gottesbeziehung vollzieht (vgl. Kp. 16, 4).

Schneider beruft sich auf von Balthasars Kritik an Rahners transzendentaler Christologie³⁴, um den Verdacht zu begründen, die geschichtliche Offenbarung sei für Rahner nicht das Entgegentreten einer "äußeren Autorität" Gottes, sondern nur mehr "Moment des Zu-sich-selbst-Kommens der menschlichen Subjektivität"³⁵. Diese Fehldeutung der Christologie offenbart ein idealistisches Mißverständnis bei Schneider, das auch Schneiders Gewährsmann von Balthasar betrifft. Schneider interpretiert die transzendente Offenheit des Menschen für Gott nach dem Muster eines latenten absoluten Selbstbewußtseins, das am Material der Welt zu sich selber komme. Rahners Denken ist genau gegenläufig: Die gnadenhaft erhobene Offenheit des Menschen ist die latente Möglichkeit, Gottes "Angebot" an den Menschen, in einem Akt der Ekstase 'von sich weg zu kommen'. Nicht die idealistische Variante der *reditio completa*, der absolute Selbstbesitz, ist das Ideal, sondern die absolute Einseitigung an den ganz Anderen, an Gott (vgl. Kp. 6). Daß diese Ekstase dem Menschen nicht vollkommen fremd ist, liegt nicht daran, daß sie zu seinen *natürlichen* Möglichkeiten gehöre. Sie ist vielmehr *freie göttliche Gnade*. Diese bedarf jedoch der aktihaften Annahme. Nur in einem radikalen Ernst zur Welt, in einer an der Welt vollzogenen und nicht mehr reflektierbaren ekstatischen Liebe zum göttlichen und menschlichen 'Du' wird Gottes Gnade angenommen (vgl. Kp. 7). Die ekstatische Grundstruktur des Rahnerschen Weltbezuges läßt nicht zu, daß Welt und Mitwelt idealistisch nur als Material des Zu-sich-selber-Kommens eines latent absoluten Subjektes gedacht werden.

Dieses 'Subsumptionsverbot' betrifft auch Jesus. So wird von Balthasar sich von Rahner her fragen lassen müssen, ob nicht seine Sinne-Christologie (vgl. Kp. 15, 4c) den Blick auf den historischen Jesus, auf das menschlich-göttliche 'Du' Jesu verselle

³² Schneider (ders. 1983, 128) beruft sich in diesem Zusammenhang auf von Balthasars Kritik an Rahners Christologie (von Balthasar 21962, 84-96). Vgl. auch die Besprechung dieser Fehldeutung Rahners bei Kasper (ders. 1974, 56)

³³ Vgl. QD 55, 25-34; Mystik II, 357f. Eine dogmatische Begründung dieses exogotisch zu entfaltenden Interesses liefert Rahner in: V, 222-245.

³⁴ Konkret auf: von Balthasar 21962, 84-96.

³⁵ Schneider 1983, 128.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., 130.

³²

zugunsten einer theologischen Subsumptionsidee, mit der Jesus auf seine (soteriologische) Funktion für das religiöse Subjekt reduziert wird, ob mithin nicht die Wahrnehmung Jesu Christi als des Anderen bei von Balthasar durch einen auf das Selbstbewußtsein des Gläubigen hin gebildeten Deutungsbegriff blockiert werde.

Weil Schneider den ekstatisch-dialogischen Grundzug des Rahnerschen Denkens verfehlt, konstruiert er eine Alternative zwischen Extrinsicismus und Idealismus: Entweder die göttliche Offenbarung werde durch äußere Autorität vermittelt, oder sie sei nur Moment am Zu-sich-selbst-Kommen des Menschen³⁶. Rahner bespricht dagegen in Übereinstimmung mit einer langen mystisch-theologischen Tradition die Erfahrung des Von-sich-selbst-Wegkommens des Subjektes als die eigentliche Gotteserfahrung. Die theologische Denkbarekeit einer solchen Erfahrung als echter Gotteserfahrung setzt allerdings voraus, daß es eine *bewußte*, gnadenhafte Offenheit des Menschen für Gott gibt. Die entsprechende Hypothese wird von Rahner in einer ausführlichen gnadentheologischen Argumentation (Kp. 4-6) begründet.

Schließlich ist die Formel zu kritisieren, in der Schneider seine Rahner-Deutung zusammenfaßt: Schneider konstruiert einen diametralen Gegensatz Rahner-Przywara. Während für Przywara die Exerzitien der "Ruf ins andere"³⁷ seien, lasse sich Rahners Ansatz beinhalten als "Der Ruf ins eigene"³⁸. Während bei Przywara gelte, Gott sei der "ganz Andere, weil je Größere", unendlich vom Menschen verschieden, betone Rahner die Nähe des göttlichen Geheimnisses³⁹. Die Darstellung trägt den Widerspruch schon in sich: Wie kann Gott als das *absolute Geheimnis* als solches anders als in eben dieser Geheimnishaftigkeit und damit als der ganz Andere, je größere nahe sein? Das Nahesein Gottes wird als Trost ja gerade in der Ekstase auf den fernem Gott hin erfahren. Richtig ist, daß nach Rahner darin der Mensch das Wesen seiner übernatürlichen Berufung vollzieht, insofern zu seinem Wesen kommt, das aber doch nicht mit dem idealistischen 'Selbst verwechselt werden darf. Auch ist richtig, daß Rahner es nicht für notwendig hält, die übernatürliche Berufung des Menschen als Innermittlerend in sein Leben einbeziehend zu denken. So kann der Friede der ekstatischen Gottesliebe als Erfüllung dessen erfahren werden, was der Mensch immer schon als Offenheit und Unruhe in sich erfährt. Schneider verfehlt jedoch Rahner, wenn er ihm unterstellt, diese Deutung ignoriere die Tatsache, daß im Menschen immer schon eine Widerständigkeit gegen diesen Heilsakt virulent ist⁴⁰. Um die Widerständigkeit als Konkupiszenz und als mysterium iniquitatis weiß Rahner sehr wohl, wie der Darstellung im folgenden Kapitel zu entnehmen sein wird. Gerade auf dem Hintergrund der nachdrücklichen Betonung einer 'existentiellen via negationis' (vgl. Kp. 3) bei Rahner ist es ein schweres Mißverständnis Schneiders, wenn

er –bezeichnenderweise wiederum, ohne seinen Bezugstext (QD 5, 145) nachzuweisen– Rahner unterstellt, bei ihm laufe die Wahl darauf hinaus, daß der einzelne finde, was zu ihm "paßt"⁴¹.

Die Alternative zwischen idealistischer Absolutsetzung des eigenen Selbstbewußtseins einerseits und extrinsektisch-innermittlerend vorgestelltem Wirken Gottes, die Schneiders Denken bestimmt und ihm das Verständnis Rahners verleiht, läßt ihn bei den ignatianischen Aussagen über den Trost Argumente gegen Rahner suchen: Die innerweltliche Gegenstandsbezogenheit des Trostes, die –wie gezeigt– Rahner nicht leugnet, sondern gerade betont, scheint Schneider nur durch die von Ignatius entwickelte Vorstellung intermittierender göttlicher Voten bewahrbar⁴². Diesem metaphysisch-theologischen Extrinsicismus entspricht ein 'biographischer Extrinsicismus', denn bei seiner mythologischen Vorstellung von der göttlich geleiteten Wahl müssen Schneider notwendig die konkreten Wahlgegenstände verlorengehen: Ziel und Endzweck der Exerzitien seien nicht die je konkreten und besonderen Lebensentscheidungen, sondern "etwas Tieferes, Persönlicheres"⁴³, dessen praxiskferne Unkonkretheit dem weitgehenden Fehlen göttlicher Voten im intermittierenden Sinn entsprechen dürfe.

2. Ekstase als Schlüsselbegriff der Rahnerschen Mystik

a. *Rahners Rezeption der "ekstatischen Liebe" nach Pierre Rousselot*

Eine weitere Quelle für den Rahnerschen Ekstase-Begriff ist nach Fischers überzeugendem Nachweis⁴⁴ eine Studie Pierre Rousselots zum Liebesbegriff im Mittelalter⁴⁵, in der der Begriff der ekstatischen Liebe in der Gegenüberstellung zur "physischen Liebe" bestimmt wird. Die "physische Liebe" ist bei Rousselot intentionales Begehren eines Gegenstandes, insofern dieser zuvor als der eigenen Glückseligkeit (bonheur) zuträglich erkannt wurde (amour de convoitise = amor concupiscentiae)⁴⁶. Sie umfaßt jedoch auch den amor benevolentiae (amour de l'amitié), insofern das in ihm erstrebte göttliche Gut als die seinshafte Vollendung des beschränkten, eigenen endlichen Seins erkannt und erstrebt wird⁴⁷.

Gegen diese intellektualistische Konzeption einer intentional immer auch reflexiven und aufgrund metaphysischer Begründung ganz natürlich erscheinenden Liebe ("[...] suivre la nature tout simplement [...]")⁴⁸ stellt Rousselot einen bei zahlreichen Autoren des Mittelalters phänomenologisch faßbaren, alternativen Begriff der Liebe, den Rousselot mit dem Terminus "ekstatische Liebe" benennt. Die "ekstatische Liebe" sei gekenn-

41 Ebd. 132f.

42 Ebd. 130.

43 Ebd. 131.

44 Fischer 1974 b. 188.

45 Rousselot 1908.

46 Ebd. 7.

47 Ebd. 13.

48 Ebd. 32.

36 Ebd.

37 Ebd. 26.

38 Ebd. 79.

39 Ebd. 127.

40 Ebd. 132.

34

zeichnet durch die Dualität von Liebendem und Geliebtem. Liebe werde gedeutet als gewaltsame, zerstörerische Macht, die das 'Ich' aus seiner Selbstbezogenheit reit⁴⁹. Für das rational-reflexive Denken ist der Vollzug der Liebe nach Auffassung der von Ronsselet als Vertreter des "ekstatischen" Liebesbegriffes besprochenen Denker uneinholbar⁵⁰. Für die Denker der ekstatischen Liebe ist die Liebe in ihrer vollendeten Gestalt die Vollendung des Menschen⁵¹.

Rahner bestreitet nicht die "existentialontologische" Richtigkeit des thomistischen Liebesbegriffs (HTTL IV, 324), der für Ronsselet der Inbegriff der "physischen Liebe" ist⁵², sieht jedoch, daß der bei ihm "skotistisch" genannte Begriff der ekstatischen Liebe der Perspektive des "geschichtlich erst werdenden" und "sündigen Menschen" (ebd.), der sein "whres Wesen" als göttliches Gnadengeschenk existentiell "erst einholen muß" (ebd.), eher entspricht. Es handelt sich nach Rahner mithin um die angemessenere Weise des Sprechens über die Liebe im status viatoris.

Dem entspricht Rahners differenzierte Position in der Diskussion um das desiderium naturale visionis beatificae (vgl. Kp. 4 u. 6): Zwar beruft sich Rahner auf diesen thomatischen Gedanken zur Stützung seiner eigenen Theorie einer Offenheit der natürlichen Geistigkeit auf Gott hin (vgl. HW¹ 100f; 2102f; V, 214), zugleich betont Rahner jedoch gegen die Vertreter der "nouvelle théologie" im Interesse der bernhrlichkeit und Ungeschuldetheit der Gnade Gottes die Ambivalenz dieses Desideriums und deutet es im Sinne des Begriffes der Oboedientia potentia (vgl. HW¹ 9ff, 215ff), also als prinzipielle Offenheit, die nur in der gnadenhaften Befreiung durch Gott zu ihrem Ziel kommt. Insofern berbinaus der faktische Zustand des Menschen auch bewußtseinsmäßig durch den status naturae lapsae bestimmt ist (vgl. XIV, 91-112) und Rahner die gnadenhafte Befreiung nicht als bewutseinsseitiges, ontisches Geschehen begreift, sondern *ontologisch* (vgl. Kp. 6), wird innerhalb der gnaden theologischen Spekulation verständlich, daß die bernhrliche Berufung des Menschen, deren existentielle Realisation im aktihaften Vollzug der virtutes infusae gesehen wird (vgl. Kp. 7), von denen die erste und vorrangige die Liebe ist, als Krisis des konkreten Menschen, der nicht reine Natur ist, erfhbar sein muß. So erreicht bei Rahner das scholastische Denken in thomastischer Tradition den bei den Denkern der ekstatischen Liebe bezugten "Unterbreuchungscharakter" der Liebe.

Auch den Aspekt der rationalen Uneinholbarkeit des aktihaften Liebesvollzugs holt Rahner erkenntnisphilosophisch und gnaden theologisch ein (vgl. Kp. 1, 2c).

Die Aspekte der Dualität von Liebendem und Geliebtem sowie der Vollendung des Menschen als Vollendung der aktihaften Liebe, also in einem positiven Vollzug der unauflhbaren Dualität, statt in einem statischen Einswerden mit dem geliebten Gegenstand

korrespondieren mit Einsichten des christlich-jüdischen Personalismus, zu denen im Rahnerschen Denken Entsprechungen zu finden sind.

b. *Berührungen mit dem Personalismus*

Der jüdisch-christliche Personalismus, als dessen exponiertester Vertreter Martin Buber gilt, wendet sich vor und nach dem zweiten Weltkrieg gegen die ausschließliche Bestimmung des Personbegriffes gemäß der neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Relation. Neben dieser bei Buber "Ich-Es"-Relation genannten Weise des Weltverhältnisses sei eine zweite ganz andere Weise menschlichen Selbstvollzugs von personbildender Relevanz: die Relation "Ich-Du", deren Index nicht Beherrschung des zum Material der eigenen Selbstrealisation gemachten anderen vom Subjekt selbst ist, sondern dessen Realisation als das *Andere*, das in einem zweck- und mittellosen Akt des Geliebtenlassens, mit dem das Subjekt ihm begegnet, diesem die personbildende Erfahrung des "Du" vermittelt⁵³.

Rahner berührt diesen Grundgedanken mit einer erkenntnistheoretisch und gnaden theologisch argumentierenden Gedankenbewegung: Der am endlichen Material seine Erfffnetheit auf das Unendliche in einem erkenntnistheoretischen Dynamismus realisierende Mensch erfährt in seiner eigenen nberwindlichen Endlichkeit in der Vielzahl seiner Subjekt-Objekt-Relationen nie die Unendlichkeit. So ist er, ohne eine sinnhafte Totalität zu haben, der durch die Weiten des Endlichen streifende "sparsus ad multa", der den Unendlichen immer nur von Ferne grt, ohne ihn jemals zu erreichen (vgl. HW¹ 100, 2102f). Gegen eine idealistische Metaphysik, die diese raselos am Material des Endlichen sich barbeitende, potentielle Unendlichkeit vershndend zur Ruhe kommen läßt in der Imagination einer vom Menschen her erreichbaren Sinntotalitt, begreift Rahner die Endlichkeit, die dem Menschen jedweden Besitz des Unendlichen verwehrt, als positiven Aspekt seines Wesens, als "gute Endlichkeit" (XII, 316ff).

Ausgehend von der Glaubenslehre, Gott bleibe auch in der visio unergndliches Geheimnis, deutet Rahner die menschliche Endlichkeit als Relationsbegriff, der die Beziehung Gott-Mensch in ihrer selbigen Vollendung bezeichnet (vgl. XII, 292f; passim). Nicht das Aufgehen des Menschen in einer von ihm begriffenen, sinnhaften Totalität, in einer Unendlichkeit, die als Unendlichkeit des endlichen Menschen immer verkürzte, unechte Unendlichkeit wäre, also ein Unbegriff, ist das Ziel des einzelnen und der Menschheit, sondern die bleibende Diastase von Welt und unbegreiflichem Gott.

Das Nichtbegriffenwerdendknnen Gottes zwingt die menschliche Erkenntnis in die Krise, entweder endgültig mit einem überzogenen Anspruch zu scheitern, oder sich in einem qualitativen Sprung in den höheren Akt der lassenden Anerkennung des Anderen in seiner bleibenden Unbegrifflichkeit aufzuheben (vgl. IV, 60f; passim). Diesen Akt der lassenden Anerkennung des anderen um seiner selbst willen, in der die herrscherliche Subjekt-Objekt-Relation ihren Frieden findet, nennt Rahner Liebe (ebd.).

49 Ebd. 65-75.
50 Ebd. 76-79.
51 Ebd. 80-87.
52 Ebd. 7f.
53

Buber 4,1979. 7-122.

Als Ereignis einer nur von Gott her ermöglichten Unmittelbarkeit zu ihm ist sie reine Gnade, Liebe im Sinne der traditionellen Lehre von den *virtutes infusae* (vgl. Kp. 7). Als Gnade aber ist sie erfahrbar: als Durchbrochenwerden einer Logik subjektiver Selbshauptung durch das, was dem Menschen unverdient sich zuschickt.

Die Liebe zum Nächsten ist von der gleichen unauffiehbare Dualität voraussetzenden⁵⁴ Struktur. Eine Theologie, die die Nächstenliebe zum *actus imperatus* der Gottesliebe depotenzierter, kann keinen Begriff vom Nächsten als dem Anderen entwickeln. Insofern aber der Mensch als *convexus ad phantasma* (vgl. Kp. 8) für jedweden Akt auf Welt angewiesen ist, kann er auch seine ekstatische Gottesliebe *nur* am Material der Welt vollziehen. Rahners positive Rezeption der Neuzeit (vgl. Kp. 5, 6b) impliziert die Erkenntnis der Unhaltbarkeit einer im Lichte der Neuzeit notwendig positivistisch erscheinenden Pflichten- und Werteethik. Rahner teilt mit der neuzeitlichen praktischen Philosophie die Einsicht in die Relativität von Pflichten und Werten. Dieser entspricht deren anthropozentrische Konzentration: Werte gibt es nur, insofern die Dinge der Welt auf den Menschen bezogen werden (vgl. V, 95). Das gute Handeln in Welt ist mithin immer Handeln für den anderen Menschen, der nicht innerhalb einer ethischen Theorie subsumtiv erkannt wird und so in keine moralische 'Lebensrechnung' als fester Posten einzusetzen ist. So wird eine ethische Subjekt-Objekt-Logik durchbrochen, die den Anderen zum Material einer reflexiv motivierten sittlichen Bewährung macht und so zum Moment am Prozeß der Selbstbehauptung und die Gott dadurch implizit mit einem Gottesbild identifiziert, das als Garant einer 'ausgleichenden Gerechtigkeit' die ethische Lebensrechnung des Menschen aufgehen läßt.⁵⁵ Ohne Nächstenliebe, die den anderen Menschen wirklich als den Anderen gelten läßt, gibt es keine Gottesliebe, die Gott selber meint (vgl. Kp. 9).

c. *Rahners Deutung des thomastischen Intellektualismus*

Von Rahners entschieden affirmativer Aufnahme der Glaubenslehre von der auch in der *visio* fortdauernden Unbegreiflichkeit Gottes (IV, 58; XII, 288f. 308f; passim) her muß noch einmal Rahners positive Aufnahme des "physischen" Liebesbegriffs beleuchtet werden: Rahner betont dessen "existentialemologische" Richtung (HTTL IV, 324) und stellt dagegen die phänomenologisch-existenziale Richtung des ekstatischen Liebesbegriffs (ebd.). Das rechtfertigt die obige Darstellung der primären Relevanz des "ekstatischen" Liebesbegriffs für den *status viatoris*.

Bleibt Gott aber auch in der *visio* der unbegreifliche Andere, dann ist eine intellektualistische Deutung der "physischen Liebe" auch hier zurückzuweisen: Auch in der *visio* ist die Seligkeit nicht der freudvolle Selbstgenuß des Erkenntnissubjektes, sondern Schauen des Anderen als solchen und eben so Seligkeit, oder sie wäre durch Gottes

⁵⁴ Vgl. auch Rousselot 1908, 38ff.

⁵⁵ Diese Funktion nimmt die Gottesidee in der aufklärerischen Religionsphilosophie bei Kant und Rousseau ein: Vgl. Kant: Kritik der praktischen Vernunft A 223-237; Rousseau Oeuvres IV, 588ff.

Unbegreiflichkeit nur defiziente Seligkeit und damit eben nicht Vollendung (XII, 292). Nicht intellektuelle 'Einverleibung' Gottes, sondern die bleibende Getrenntheit von Gott und Mensch ist als vom Menschen akthaf zu realisierende die Vollendung des Menschen (vgl. Wis 12f). Das entspricht der von Rousselot beschriebenen eschatologischen Vollendung als Vollendung des akthaften Liebens⁵⁶.

Diese Konzeption sieht Rahner jedoch nicht als Widerspruch zum thomastischen Intellektualismus, sondern als dessen eigentlichen Kern (IV, 61). Grundlage ist Rahners Deutung der thomastischen Erkenntnismetaphysik (vgl. Kp. 5). Die menschlichen Vermögen werden als einem anthropologischen Einheitsgrund, dem "Geist" (IV, 61), entspringend gedacht. Auf der Ebene der Erkenntnismetaphysik entspricht der Begriff des Geistes dem "apex affectus" bei Bonaventura, also jener 'Stelle an der menschlichen Seele', die Gott selber für deren ekstatische Liebesbewegung auf Gott hin 'informiert', ohne sich dadurch dem intellektuellen Begreifen auszuliefern (XII, 158).

Der praktischen Orientierung der Rahnerschen Mystik entspricht, daß der *apex affectus* durch seine Deutung als Geist und damit als Grundvermögen, dem die Vermögen subjektiven Selbstvollzuges entspringen und auf das hin sie finalisiert bleiben, aus seiner innerlichkeitshaften Isolation des rein Beschaulich-Meditativen herausgeführt wird. Der *apex* ist nicht an der Seele, kein separates Vermögen für einen separierbaren Akt, sondern der ganze Mensch in ursprünglicher und eschatologischer Einheit, der sich kraft seiner Vermögen im innerweltlichen Vollzug entfaltet. Heilsam aber ist der menschliche Selbstvollzug in der Welt nur in der Finalstertheit auf die Einheit der menschlichen Vermögen, ohne die er sich heillos an das Viele der Weiterführung selbst verlore. Der Geist ist Ursprung der spezifisch menschlichen Sinnlichkeit, der intellektuellen Erkenntnis und des von ihr abhängigen Willens aufgrund seiner dynamischen Ausgerichtetheit auf das esse subsistens, die Rahner mit dem thomastischen Begriff des "excessus" deutet (vgl. Kp. 5, 3b). Die Entfaltung des Geistes in dem einen Vermögen des intellektuelles schleitert an der göttlichen Unbegreiflichkeit. Bleibt Gott in der *visio* unbegreiflich, kann das willentliche Verhalten ihm gegenüber nicht durch eine vorgängige intellektuelle Erkenntnis Gottes motiviert sein.

Das ergibt sich auch vom Erkenntnisbegriff Rahners her: Erkenntnis ist immer Über-schreiten ihres Gegenstandes als dessen Einordnung in einen größeren Horizont (vgl. Kp. 5-5). Sie trägt – wie Bubers Ich-Es-Relation – ganz im Sinne neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Denkens den Index der Herrschaft, ist Unterwerfung des Erkantten, das so zum Moment der eigenen Selbstrealisation, zum Material (vgl. IV, 60) wird. In diesem Sinne kann Gott nicht erkannt werden, ohne daß sein Größtsein zerstört würde. Die *visio* kann mithin nur dann als Vollendung der menschlichen Erkenntnis gedacht werden, wenn diese Vollendung nicht quantitative Steigerung, sondern qualitative Transformation des Erkenntnis-

⁵⁶ Rousselot 1908, 80f.

vernögens meint. Diese sieht Rahner in der Rückkehr des Geistes zu seiner ursprünglichen Einheit.

Ihr entspricht seine Deutung des *excessus*-Begriffs im Sinne des Ekstase-Begriffs (XIII, 318f): Der Ekstase als Ursprung der menschlichen Vernögen kommt zu seiner Vollendung in der Seligkeit, wo er als das Vernögen "der Annahme des unbeurteilten Größeren, des einfachen Ergriffenwerdens, der unterwertenden Hingabe, der liebenden Ekstase" (IV, 60) begriffen wird. Diese Rückkehr zur ursprünglichen Einheit der Vernögen schließt das dem Subjekt reflexiv bewußte Nacheinander von Erkennen und Wollen aus, darin Bonaventuras Ekstase ebenso entsprechend wie der von Rousselet beschrriebenen "amour *irrationnel*"⁵⁷.

Auch mit Meister Eckharts Deutung der Gotteserkenntnis berührt sich dieser Gedanke Rahners: Eckhart geht von dem Rahner als idealistische Verflöschung und Negation der Unbegreiflichkeit Gottes vorgeworfenen (vgl. Kp. 5, 6a) thomasischen Gedanken der Einheit von Sein und Erkennen aus⁵⁸ und leitet daraus die Unerkennbarkeit Gottes für den Menschen ab. Die "sele" jedoch nehme das Sein Gottes dort "in ebenmözigkeit", wo sie "ingebildet wird in die ersten Lütlichkeit"⁵⁹. Diese "Einbildung" (Rahner: quasi()-formalursächliche Selbstmitteilung, vgl. Kp. 6) ermöglcht, daß die Seele "gotes gesmecket [...] é er [Gott d. Vf.] wärheit oder bekenntlichkeit an sich väne, da allin nemelichkeit abe geleget ist"⁶⁰.

Insofern das Beieinander von Erkennen und Wollen in der Vollendung Rückkehr zu einer ursprünglichen Einheit ist, folgert Rahner, müsse es ein "letztes Stichwort" (IV, 61) geben, mit dem sich das *ursprüngliche* Wesen des Menschen aussagen läßt. Dieses ist für den Thomistiker Rahner ein Prädikatsbegriff: Liebe (ebd.). Insofern Rahner von der ontologischen Gleichartigkeit von visio und Gnadenleben ausgeht (vgl. Kp. 4, 3), ist die ekstatische Gottesliebe als Vollendung des Menschen in jener Gebrochenheit, in der sie durch den Konkupiszenz-korruptierten Menschen nur vollzogen werden kann (vgl. Kp. 2), die geminderte aber doch gleichartige mystisch-praktische Antizipation der Gotteserkenntnis in der visio.

Liebe als Tabobegriff wird von Rahner wieder streng auf die innerweltliche Tätigkeit hin gedeutet (vgl. Kp. 9). Diese setzt aber für den *conversus ad phantasma* notwendig Gegenstandserkenntnis voraus, in der seine Handlungspotenz gründet. So ist der Mensch notwendig das herrschende Subjekt *gegen* Welt, das aber den ursprünglichen Sinn allen Tuns an Welt nur erreicht im Akt der Liebe, die nicht mehr herrschen will und den Anderen als solchen gelten läßt, ja die nicht einmal mehr so selbst-bewußt ist, daß sie den ihr zukommenden Sinn intellektuell begreifen möchte.

So ergibt sich die paradoxe Bestimmung, der Mensch müsse ergreifen, um in allem Ergreifen zu lassen. Hier wird in der ontologischen Reflexion der Schmerz- und Verwundungscharakter der ekstatischen Liebe nach Rousselet⁶¹ eingeholt. Rahner interpretiert diesen jedoch auf die Verfassung der natura lapsa hin. Die Konkupiszenz sei jene Schwächung menschlicher Selbstverfügung, die die ontologisch notwendige *conversio ad phantasma* zur Verführung des Menschen werden lasse, von der er sich nur in einem schmerzhaften Entwicklungsprozeß auf der *via negationis* (vgl. Kp. 3) lösen könne⁶².

In der lassenden Anerkennung Gottes kommt der Mensch zu seinem ursprünglichen Sinn zurück, insofern zu sich selbst; aber dieses 'zu sich selbst' ist eben nicht grenzenlose Fortsetzung der *reditio completa in se ipsum* (vgl. Kp. 5, 1), durch die immer Neues, Größeres, Weiteres, ja schließlich Gott selber in das Begreifen des Menschen überführt würde, sie ist nicht bruchlose Fortsetzung des Erkenntnisvollzuges, sondern der Sprung des Menschen von sich weg in die selbstlose Übergabe des Ichs an Gott (vgl. NSG 411f; WIS 24f). Nicht in der gleichsinnigen Steigerung des innerweltlichen Vollzuges, sondern in der qualitativen Überbietung der innerweltlichen Geistigkeit kommt der Geist zu seiner Erfüllung, auf die er aber als sich im "excessus" vollziehender (vgl. Kp. 5) schon angelegt ist.

Wie schon beim Begriff der Indifferenz, so kennt Rahner auch beim "excessus" eine doppelte Bedeutung: Zum einen sind beide in einer der *potentia oboedientialis* zuzuordnenden Weise zur naturalen Verfassung des Menschen gehörig, zum anderen bezeichnen sie den gnadenhaft erhobenen, richtigen Vollzug der jeweiligen natürlichen Anlage, die an sich – wie der Begriff der Oboedientienpotenz impliziert – auch einen Realisationsweg nehmen könnte, der nicht gnadenhafte Vollendung wäre. So wäre der "excessus" auch als das Vernögen, immer neue Gegenstände in Erkenntnisakten zu begreifen und nach immer neuen auszulangen, eine Vollkommenheit in sich. Von der diese naturale Vollkommenheit überbietenden Gnade her wird aber deutlich: Vollendung und nicht die Unglückseligkeit ewiger Bewegung findet der Mensch als Geist nur in der liebenden, lassenden Anerkennung Gottes als des bleibend Anderen, die er als *conversus ad phantasma* in der Nächstenliebe vollzieht (vgl. Kp. 9).

d. Die praktische Konzentration der Mystik

Bisher wurde die Ekstase hinsichtlich ihres Charakters als Liebe näher beschrrieben. Der zweite Pol der Rahnerschen Erkenntnismetaphysik holt ihren schon in der Einsetzung von Ekstase und Trosterfahrung beschlossenen innerweltlichen Charakter ein: Der Mensch ist Geist, als solcher oboedientienpotentielle Offenheit des Menschen für Gott, dies jedoch als Geist *in Welt* (vgl. Kp. 8). Würde bisher aufgezeigt, daß der Trost ein Begleitphänomen der Ekstase ist, so wird nun umgekehrt durch die Verbundenheit von

57 Ebd. 76ff. Hervorheb. v. Vf.

58 Meister Eckhart: Deutsche Werke, Prologum I, 55.

59 Ebd. 56.

60 Ebd.

61 Rousselet 1908, 65ff.

62 Zum Konkupiszenzbegriff vgl. Kp. 2, 1c.

Wahmystik und Ekstase von der anderen Seite her deutlich: Ekstase ist nur im konkreten Weltbezug möglich, ereignet sich in praktischen Handlungs- und Entscheidungssituationen, im konkreten handlungsgbezogenen Wahlen. Geistliche Erfahrung und tätiges Weltverhältnis gehören untöschlich zusammen. Das findet Rahner im "actone contemplativus" der frühen Ignatius-Schüler (III, 346f) und bespricht es als "Weltfremdigkeit" der ignatianischen Mystik (ebd. 329; passim). Darin sieht er den Kern der ignatianischen Lehre vom "Gott-finden-in-allem Dingen" (QD 5, 135).

3. Das Praxisverständnis im Lichte der mystischen Erfahrung

Die ekstatische Praxis ist durch zwei im wechselseitigen Spannungsverhältnis zueinanderstehende und sich ergänzende Merkmalsgruppen gekennzeichnet:

(1) Die Praxis partizipiert am Dynamismus der ekstatischen Liebe. Nach Rousset ist diese Verlust des Selbstbesizes. Deshalb wird sie erfahren als "Verwundung" und "Tod"⁶³. Sie ist gekennzeichnet durch das Fehlen eines reflexiven Selbstbewußtseins⁶⁴. Rahner holt diese Phänomenologie spekulativ ein über den Gedanken, Gott sei als das absolute Geheimnis das Heil des Menschen, wo sich der Mensch diesem Geheimnis öffne. Für eine Praxis, deren Prinzip die Ekstase in das Gottgeheimnis ist, bedeutet das den Wegfall einer Reflexion des freudvollen Selbstgenusses. Das begründet für das konkrete Handeln einen Dynamismus, der sich als kritische Reflexion gegen alles bisherige Handeln wendet (VII, 34). Freiheit, die sich vor ihrer Entwicklung schaut, sich gegen ihre je größere Möglichkeit sträubt, trägt –so Rahner (vgl. QD 2, 98)– den Index des Sündhaften. Entsprechend klagt Rahner über die "erschreckende Mittelmäßigkeit" des "guten Gewissens" (GE 13), bezeichnet sie als "das Schlimmste" (ebd. 15), als Camouflagage des "selbsttötlichen", "reigen", "trägen" und "unempfindlichen Herzens, das keine Großmut und keine Weite kennt" (ebd.). Diese Wertung Rahners hat eine Parallele bei Bonhoeffer in dessen verbalradikaler These, nicht die Bosheit, sondern die Schwäche des Menschen entstelle die Menschenwürde am meisten⁶⁵. Theologisch ist dieser Satz Bonhoeffers unhaltbar, wenn Bosheit wirklich aktuar-reflexive Entschiedenheit gegen Gott meint. Auf der phänomenologischen Ebene jedoch bringt er in jener Überzeichnung, die dem Denken aus Praxis heraus entspricht, das nicht immer alles schon in der Gesamtschau eingeordnet und relativiert hat, den auch bei Rahner zu findenden heiligen Ekel vor der Verweigerung der Ekstase hin auf den Deus semper maior zum Ausdruck, die sich in der kritiklosen Akkomodation an das Bestehende vollzieht, und für die Rahner das Wort "Spießbürgerlichkeit" verwendet (VII, 51; EPE 43; passim). Deren Trachten geht auf das Durchschnittliche, Herkömmliche, Bürokratische, Verwaltete, Müde und Matte (VII, 83). Ihr konservativischer Eifer zielt darauf, "[...] daß man leben kann ohne den Schmerz der täglich neuen Metanoia" (ebd. 84). Dieser sündhaften Spießigkeit

entspricht die Reduktion der Moral auf einen praktischen Zirkel zwischen normierender Sitte und praktischem Tun. Zwar dispensiert die Wahmystik nicht von der positiven Sittenlehre der Kirche (XII, 48, 182), jedoch gibt es einen theologisch mit den korrespondierenden Begriffen von Geheimnis und Ekstase eingeholten Begriff des 'Je-Mehr' an sittlich Gesolltem, dem sich zu verweigern die eigentliche Sünde eines Lebens ist (II, 243).

Theologisch ist damit der ethische Dynamismus der Neuzeit eingeholt, den Kant klassisch formuliert mit der These, es gebe nichts, was "ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein GUTER WILLE"⁶⁶. Bei Kant aber wird schon die Aporie von dessen Position deutlich: Der ethische Dynamismus braucht ein positives Prinzip moralischer Intelligenzibilität, soll nicht der von Kant aufgestellte Grundsatz der praktischen Vernunft, der kategorische Imperativ⁶⁷, als nur negativ-formatel Bewertungsmaßstab, der so immer nachläufig gegenüber heteronom heraufgeführten Handlungsalternativen zur Anwendung kommt, in eben dieser Funktion zu einem Prinzip verkommen, das nur mehr die ethische Weihe einem Fortschritt verschafft, der von seinen inneren Triebkräften her keineswegs ethisch-menschheitlichen Motivationen folgt, der –theologisch gesprochen– nicht Frucht ist einer Vernunft zur größeren Ehre Gottes. In diesem Kontext muß nun von der zweiten Merkmalsgruppe gesprochen werden:

(2) Christliche Praxis folgt keinem entleerten Dynamismusideal, dem ein formaler Begriff der menschlichen Transzendenz auf das Absolute entspringe. Die Ekstase in das Gottgeheimnis wird als Trost erfahren. Unter dem Aspekt des Selbstvollzuges in Welt als Entfaltung des menschlichen Erkenntnisvermögens ist der absolut transzendente Gott immer der absolut Ferne. Unter dem Aspekt eines gnadenhaft ermöglichten Grundaktes, in dem der Mensch in der Gebrochenheit seines conversus-ad-phanasma-Seins und in der Steigerung dieser Gebrochenheit durch die konkupiszenze Zerstreutheit dennoch ansatzhaft, in stets neu zu erringender Weise total in einer Art über sich verfügt, die seine Wegegebenheit an die Vermögen 'unfähr' (vgl. Kp. 9, 2a), spricht Rahner von einer "unsagbaren Nähe Gottes" (IX, 175), von "radikaler Unmittelbarkeit zu Gott" (XIII, 214). Die skeptische "Auskehr in die Welt" werde als "Hinkehr zu Gott" erfahren (GE 46), die Gottferne der Welt als "Heimat" (NSG 23), die "Leere" des Herzens, das keinen innerweltlichen Trost findet und so "[...] sperrt gegen die nichtige Endlichkeit" (ebd. 18), als Erfüllung (ebd. 23). In den "Tiefen der Seele" gibt es ein "immer da" des heiligen Geistes (ebd. 35). So ist Gott eben nicht nur als der "asymptotisch" Ferne das Prinzip einer heimatlosen Geist-Dynamik, sondern bildet selbst "in Unmittelbarkeit das erreichbare Ziel dieser Bewegung" (XIII, 236).

Den Trost des anwesenden, nahen Gottes, in dem die Kälte und Heimatlosigkeit ertragen wird, die dadurch entsteht, daß sich das vorwärtsdrängende Denken destrierend

63 Rousset 1908, 65ff.

64 Ebd. 77ff.

65 WBN 417.

66 Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten B/A 1.

67 Ebd. B/A 52, 67, 82f.

gegen alles sicher Gewulfe und Erkante, gegen alle Sinkonstrukte wendet, und der sich nur in der akthaften Realisation dieser Heimatlosigkeit, deren Kern der Nachvollzug des excessus als Ekstase ist, ereignet, umschreibt Rahner mit Formulierungen wie "suavitas" (III, 109, XII, 251), "Geschmack des Geistes" (III, 107; XIII, 243f), "von Gott erfüllte Leere" (XIII, 230), "Tönen Gottes in das menschliche Schweigen hinein" (WIS 30), "eine, gegenstandslose Helle" (QD 5, 119), "heitere, freudige, ausgeglichene Luzidität" (QD 5, 146f).

Der Rahnersche ethische Dynamismus entspricht dem neuzeitlichen Zerbrechen des praktischen Zirkels zwischen normierender Sitt und praktischem Handeln und begründet einen spezifischen Beitrag zur geistigen Situation der Moderne: Die Neuzeit beginnt mit dem aufklärerischen Programm menschlicher Entwicklung, von deren potentieller Ungrenztheit ausgegangen wurde. Die aufklärerische Offenheit auf eine unbekante Zukunft, die der Situation der Aufklärungphilosophie unter den Bedingungen des ancien régime entsprach, wird durch die Rezeption dieser Philosophie als Legitimationsfigur bestehender Gesellschaften verstellt. Haite Rousseau einen aporetischen Demokratiebegriff der Überwindung jeglicher Herrschaft zum Zielbegriff erhoben, gerät sein "contrat social" den bestehenden Gesellschaftssystemen zur Legitimationsidee der jeweils in ihnen etablierten Herrschaften. Der herrschaftliche Wille zur Sanktionierung des Bestehenden setzt sich gegen die Offenheit für die Utopie der je größeren Möglichkeit durch.

Im Gedanken autonomer Subjektivität verband die Aufklärung eine Notwendigkeit dynamisch sich entwickelnder Gesellschaften mit der Forderung der praktischen Vernunft, jeden Menschen um seiner selbst willen zu achten. Im Interesse der neuzeitlichen Fortschrittsgeschichte wurde das autonome Subjekt jedoch selbst fragwürdig, in seiner Kontingenz zum Gegenstand erklärungs-wissenschaftlicher Erforschung, die als "machtförmige"⁶⁸ Autonomie zunächst gesellschaftlich als Privileg partikularisiert, schließlich aber vollkommen eliminiert. Der Wille zum Fortschritt wendet sich gegen dessen humane Singebung.

Gegen eine Transzendenz, die nur leere Möglichkeit ist, stellt Rahner als Quintessenz seines mystischen Denkens die Offenheit für die je größere Möglichkeit, die jedoch – und hier liegt der korrektive Charakter – aus der Erfahrung des absoluten Angekommenseins an ihrem Ziel lebr. Nicht die leere Möglichkeit einer offenen Zukunft ist der Raum, in dem die Sinnortalität von Menschen allererst zu wirken wäre, sondern der sich offenbarende Gott ist das Anwesen der Sinnortalität in absoluter Nähe, aber nicht als Wissen eines Sinnes, nicht als Dispenstierung vom innerweltlichen Kampf um die Zukunft, sondern als

68

Vgl. Peukert 1981, 292. Vgl. a. die Kritik des instrumentellen Wissenschaftsverständnisses durch M. Horkheimer (ders. N1970 [= uspr. 1937J] 12-64) und das "Aufblammen" der Diskussion um ein rein erklärungs-wissenschaftlich-positivistisches oder ein "emanzipatorisches" Apriori in den Sozialwissenschaften im sogenannten "Positivismusstreit innerhalb der deutschen Soziologie" (Einen Überblick über die Positionen bieten die Beiträge in dem von Th. W. Adorno u.a. herausgegebenen Sammelband "Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie" (ders. u.a. (Hg.) 81980). Eine Darstellung der Auseinandersetzung in theologischen Interesse bei Peukert N1976, 193-212.

der dort und nur dort als absoluter Trost Anwesende, wo das Engagement für die Welt radikal ernst genommen wird in der ekstatischen Liebe. Das 'Ja' zur innerweltlichen Entwicklung und die ihm korrespondierende, aus der mystischen Dispenstierung vom kramphafnen Abrundenwollen der Welt in einer immanenten Sinnhaftigkeit (vgl. III, 94ff) lebende permanente Destruktion sich verabsolutierender partikularer Sinkonstruktionen sind die ethisch-politische Dimension der mystischen Gotteserfahrung. Sie verteidigt den Wahrheitsanspruch der Utopie gegen deren lignerische Identifikation mit dem Bestehenden und wendet sich zugleich gegen die Despotie der Utopie (vgl. VI, 82f).

Die ekstatische Liebe ereignet sich als Nächstenliebe, als lassende Anerkennung des anderen als solchen und ist so widerständig gegen die erklärungs-wissenschaftliche Paralyse menschlicher Subjektivität.

Aus der Logik der Theologie werden die ursprünglichen Visionen der Neuzeit in ihrer theologischen Tiefe erreicht und ihr Anspruch gegen den Totalitarismus eines sinnentleerten Fortschritts-totalitarismus geschützt. Die mystische Dynamisierung der Praxis paraphrasiert mithin nicht das Pathos der Neuzeit, sondern erreicht seine Wahrheit in einer Weise, die sich zugleich kritisch gegen deren geschichtlich-wirkliche Depravation richtet. Hier geschieht tatsächlich eine Teilnahme am Prozeß der Moderne aus der Intelligenz herans. Hier geschieht tatsächlich eine Teilnahme am Prozeß der Moderne aus der Intelligenz herans.

44

45

2. Kapitel

Tod und Sterben als Wesensmerkmale christlicher Existenz

Ein Kernbegriff, an dem sich das mystisch-aszetische Denken Rahners entwickelt, ist der Todesbegriff. Die hier zu leistende Darstellung der entsprechenden Gedanken Rahners dokumentiert zugleich, wie sich das Frömmigkeitsdenken Rahners immer im Zwiegespräch mit der Theologie entwickelt: Rahners Erbanlichkeit ist stets bemüht, sich theologisch zu verantworten und so glaubensferne, heterogene Motive auszuschließen. Der Todesbegriff kommt bei Rahner in einer doppelten Bedeutung vor: Als unausweichliches Widerfahrnis (1) und als bewußtes Sterben (2).

1. Tod als unausweichliches Widerfahrnis

a. *Biographisches Ende und axiologischer Tod*

Der unausweichliche Tod, das "Existential der Todverfallenheit" des Menschen (XIII, 217) wird wiederum in doppelter Weise phänomenologisch erfaßt: als das biographische Ende des Lebens und als dessen Antizipation und "axiologische" Präsenz im Leben (QD 2, 63; XIII, 276). Letztere sieht Rahner zum einen – dabei einen Gedanken der Existenzphilosophie entlehnend – im individualbiographisch sich mit jedem Entscheidungsakt verengenden Daseinshorizont (QD 2, 76), zum anderen wird diese denkterisch erreichbare und so eine gewisse Gesinntheit des Denkens voraussetzende Faktizität thematisiert als unausweichlich da in die Biographien einbrechende, wo in der Erfahrung von Leid und Mißerfolg (XIII, 274), Ausweglosigkeit, Einsamkeit (NSG 14) und lebensbedrohlicher Krankheit (XIII, 275) das Leben als partiell entzogenes erfahren wird. Diese Erfahrung assoziiert Rahner mit dem Gedanken Kierkegaards vom Leben als der unheilbaren Krankheit zum Tode (NSG 14, 16).

Solche Todeserfahrungen führen zur Realisation der Erbärmlichkeit und Vergeblichkeit des Lebens (NSG 14), seiner Banalität und Beliebigkeit (XIII, 241), die Rahner mit der Klage Kohelers assoziiert (XIV, 274); ja, der frühe Rahner geht sogar soweit, die Lebensartheit der Patritarchen (Gn 28,8 u.ö.) im Sinne eines christlichen "aetium vitae" zu interpretieren (WIS 43).

b. *Bonhoeffers Kritik am pastoral-strategischen Umgang mit Grenzerfahrungen*

Für sich genommen und abgesehen von Rahners theologischer Entfaltung der Todesthematik scheint dessen Phänomenologie der Todeserfahrungen einer herben Kritik Bonhoeffers ausgesetzt zu sein:

Bonhoeffer sieht in der Konzentration der Verkündigung auf die menschlichen "Grenzen und Schwächen", auf "Tod und Schuld"¹, auf die "letzten Fragen"² einen

¹ „pfiffigen“³ „Methodismus“⁴, der mit der Existenzphilosophie und Psychoanalyse „säkularisierte Ableger“⁵ gerieben habe, die nunmehr der entsprechenden Verkündigung „raffinierte Methoden“⁶ bereistellen. Bonhoeffers Ablehnung der Praxis, die Theologie mit der Rede von menschlichen Grenzerfahrungen zu verknüpfen, verfolgt eine vierfache Zielsetzung:

(1) Sie bekämpft eine Marginalisierung Gottes, der aus der Mitte des Lebens an dessen Rand gedrängt⁷, als *deus ex machina*⁸ im Sinne der menschlichen „Fragen, Nöte und Konflikte“⁹ instrumentalisiert wird. Eine solche Instrumentalisierung Gottes bedeutet – ganz im Sinne der Barthischen Religionskritik¹⁰ – eine Umkehrung der Offenbarungsordnung: Nicht Gott offenbart sich nach dieser Konzeption, sondern der Mensch macht sich einen Gott für die eigenen Nöte. Das Stichwort für diese gemachte Religion bei Bonhoeffer ist „Erlösungsmythos“¹¹. Erlösungsmythen runden ein ansonsten heteronom bestimmtes Leben hinsichtlich seiner „ungehörten Fragen“¹² ab. Dagegen offenbart sich Gott in Jesus Christus als der Gott der radikalen Diesseitigkeit, des „Für-andere-da-Seins“¹³, der die *Mitte* eines jeden Menschenlebens in Anspruch nimmt¹⁴, so daß es von Christus her gesehen keine Partikularisierbarkeit der Botschaft, also keine „christlichen Probleme“¹⁵ mehr geben kann.

(2) Bonhoeffer weist den mit diesem „Methodismus“ verbundenen Anschlag auf die neuzeitliche Mündigkeit zurück¹⁶. Diese Zielsetzung ist ambivalent: Bonhoeffer will einerseits von Gott „im Leben und im Guten des Menschen“¹⁷ sprechen, realisiert aber auch die hier gegebene Gefahr der „platten und banalen Diesseitigkeit der Aufgeklärten und Betreibbaren“, gegen die nun wiederum eine Diesseitigkeit steht, der die „[...] Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist [...]“¹⁸. Entscheidend ist, daß der Tod im Denken und Handeln, im geliebten, verantworteten, mündigen Leben präsent ist und nicht als dessen Vermögllichkeit, als lähmende Drohung über dem Leben schwebt.

(3) Bonhoeffer realisiert den fatalen Mechanismus aller theologischen Rückzugsgefechte gegen die neuzeitliche Emanzipationsgeschichte und sagt der pastoral-strate-

³ Ebd. 379.
⁴ Ebd. 374, passim.
⁵ Ebd. 257.
⁶ Ebd. 374.
⁷ Ebd. 307.
⁸ Ebd.
⁹ Ebd. 374.
¹⁰ KD II/1, 500 f.
¹¹ WEN 368.
¹² Ebd. 341.
¹³ Ebd. 414.
¹⁴ Ebd. 342.
¹⁵ Ebd.
¹⁶ Ebd. 357.
¹⁷ Ebd. 307.
¹⁸ Ebd. 401.

¹ WEN 307.
² Ebd. 357.

gischen Verzweckung menschlicher Grenzerfahrungen ihr endgültiges Scheitern voraus für den Fall, daß die menschlichen Grenzfragen eines Tages als solche nicht mehr da seien oder "ohne Gott" beantwortet würden.¹⁹

(4) Bonhoeffer lehnt die verborgene Leidenstheologie des "päffischen Methodismus" ab: In selektiver Exegese ignoriere diese die Lebenfreundlichkeit der Schrift, stilisiere das Leiden zum Prinzip und beraube es so seines Kontingenzcharakters.²⁰ Was Bonhoeffer nicht sagt, ist darin implizit beschlossen: Gedeutetes fremdes Leiden, dessen Kontingenz nicht ernst genommen wird, wird zynisch hingenommen. In dieser Haltung gegenüber dem Leiden steht Bonhoeffer den Abfall von einem christlichen Leidensverständnis²¹: Das zum Standpunkt erhobene Leiden siehe gegen die christliche Übergabe der eigenen Sache "in die Hände Gottes", ist der sündhafte Versuch, wenigstens im Leiden vor Gott einen Stand zu gewinnen.

Bonhoeffer kennt also durchaus einen positiven Begriff christlicher Leidensdeutung²². Dessen zentrales Kennmal ist jedoch, daß er nicht *irgendein* Leiden bespricht, sondern das Leiden als "Fortsetzung" der menschlichen Tat aus Freiheit²³. Wo aber fremdes und eigenes Leiden in seinem Kontingenzcharakter ernst genommen wird, gilt allem Leiden gegenüber das Gebot, seine Beendigung zu betreiben.

c. Rahners theologische Deutung des menschlichen Todesschiedsals

Die im vorausgegangenen Abschnitt unter (1) dargestellte Verirrung theologischer Todes- und Grenzerfährungsdeutung wird von Rahner im Kontext der Sinnfrage bedacht (XIII, 111-128): Ein Gott, der der menschlichen Sinnfrage, also dem Streben nach letzter Aufhellung der dunklen Kontingenz, zur Verfügung stünde, würde –so Rahner– zum "Kleinen Mittel des kleinen Menschen". Der theologische Argumentationsgrund dieser These ist die incomprehensibilitas Dei (ebd. 118. 127): Wenn der Unbegreifliche der Sinn der Grundfrage dieses Verständnisses der göttlichen Unbegreiflichkeit verbietet sich eine anthropologisch gewendete Theologie, die Grenzerfahrungen bespricht, um Gott als deren Lösung anzubieten²⁴.

Dennoch kennt Rahner ein Besprechen des faktischen menschlichen Todes, jedoch handelt es sich um ein *theologisches*: Hier wird nicht der allgemeine menschliche Tod als *menschliche* Grenzerfahrung, jenseits derer als deren Überwindung dann erstmals Gott ins Spiel gebracht würde, besprochen, sondern hier wird der Tod von der christlichen

Glaubenslehre, also vom christlichen Leben her gedeutet. Die theologische Deutung der Todverfallenheit des Menschen erfolgt einerseits über den theologischen Begriff der menschlichen Endlichkeit, andererseits über eine Interpretation der kirchenlehramtlichen Auffassung von der Sterblichkeit des Menschen als Verlust der ursprünglichen Integritäts- und Unsterblichkeit.

Endlichkeit ist nicht zu verwechseln mit Sterblichkeit. Endlichkeit bezeichnet bei Rahner den richtigen ontologischen Status des Menschen im Verhältnis zu seinem Gott (vgl. XIII, 316f), der in der *visio* zur Gültigkeit des Menschen wird (vgl. Kp. 6). Dennoch wird für den als Geist auf das Unendliche hin eröffneten Menschen seine faktische Endlichkeit und deren Aktualwerden in der Erfahrung des Todes als der Erfahrung unüberwindlicher Beschränktheit des Menschen, der seine eigene Offenheit auf den Unendlichen nicht im biographisch endlos extensiven Griff auf unendlich Vieles realisieren kann, als Schmerz erfahren, als "Abbruch von außen", als "Enmächtigung" (vgl. QD 2, 44). Daß die menschliche Endlichkeit gerade das Wesen der menschlichen Seligkeit ist, weil seine Geistigkeit ihm nicht für ein grenzenloses 'solum ad multa' gegeben ist, sondern für deren Konzentration auf die personale Gemeinschaft mit dem Unendlichen, ist dem Sterbemüssenden verborgen. Diese Verhülltheit des Heilsinns menschlicher Endlichkeit macht den eigentlichen Strafcharakter des Todes aus (XIII, 295).

Von dieser Deutung her ergibt sich einerseits die Möglichkeit, die definierte Glaubenslehre von der menschlichen Sterblichkeit als Erbsündenstrafe (DS 222. 231. 371f. 1512. 1521) so zu interpretieren, daß die Sterblichkeit nicht einfach als dezisionistisch verhängte Strafe erscheint, ohne inneren Zusammenhang mit dem Verlust der Urstandsgerechtigkeit. Andererseits wird der systematische Zusammenhang zwischen den Urstandsintegritäts- gaben offenbar: Die Freiheit von der Konkupiszenz, also der Zerstreutheit des menschlichen Strebevermögens an das Viele, ist dem ursprünglich gadenhaft erhobenen Menschen Möglichkeitsbedingung einer totalen Selbstverfügung, die nur Sinn ergibt als Selbstverfügung nicht auf ein immer beliebiges Partikulares, sondern als Selbstverfügung auf den Unendlichen selbst. Die Integrität hängt mithin notwendig mit dem vollendeten Gadenleben der ursprünglichen und der eschatologischen Ordnung zusammen und ist –wegen der ontologischen Gleichförmigkeit von *visio* und Gadenleben– für das Leben des Gerechtfertigten zu erwarten. Hier liegt die theologische Wahrheit jener Autoren, die aus der Perspektive des gadenhaften christlichen Lebens die Konkupiszenz als etwas Nicht-sein-Sollendes empfinden (vgl. I, 377f. 406; XIV, 91).

Diese Wahrheit kann eine teleologisch argumentierende Moraltheologie nicht erreichen, weil die konkupiszenz Zerstreutheit des menschlichen Strebevermögens nicht nur die Entschlossenheit des Menschen zum Guten, sondern auch die Entschlossenheit zum Bösen schwächt: Ein Streben nach Überwindung der Konkupiszenz, das nicht im gadenhaften Leben wurzelt, würde die Unheilslast des entsprechenden menschlichen Le-

¹⁹ Ebd. 357.

²⁰ Ebd. 406.

²¹ Ebd.

²² Ebd. 401. 426.

²³ Ebd. 400.

²⁴ Ein neueres Beispiel für eine solche theologische Vorgehensweise ghn Juan Alfaro (ders. 1984), der zunächst eine immer-schon-da-seiende menschliche Sinnfrage nach vier Grunddimensionen menschlicher Existenz (damunter auch der Tod) entfaltet, um sodann Gott als die im Sinne der menschlichen Fragen sinnvolle Antwort auf die menschlichen Existenzprobleme zu postulieren.

bens nur vergrößern. Ein asketischer Mensch ohne Glaube, Hoffnung und Liebe ist bei weitem diabolischer als der laszive Sünder aus Schwäche (vgl. I, 405). Deshalb wendet sich Rahner gegen eine asketische Rezeption des Konkupiszenzbegriffes, wo diese die notwendige *theo-logische* Konzentration nicht ausreichend realisiert (I, 380). Die Konkupiszenzlosigkeit als im christlichen Leben annäherungsweise anzustrebende und für die Vollendung zu erhoffende darf nicht als Wert in sich, als Vermittlung freudvollen asketischen Selbstenussens gedeutet werden, sondern ist sinnvoll und gut nur in der von Rahner gemeinten *theo*-zentrischen Konzentration des Menschen.

Die Konkupiszenz ist so erkannt als sich mit innerer Notwendigkeit aus der Erbsünde ergebende Konsequenz: Der Mensch, der sich Gott nicht ganz geben will, kann nicht ganz über sich verfügen. Die Unverfügbarkeit des eigenen Lebens wird nun aber radikal erfahren im physischen und axiologischen Sterbemüssen. Insofern hängen die Erlösungsstrategien zusammen, kann Rahner sagen: "Der Tod ist der Höhepunkt der Konkupiszenz [...]" (QD 2, 46).

2. Das bewußte Sterben des Christen

Der Begriff, der bei Rahner die Endlichkeit im Blick auf den physischen und den axiologischen Tod bezeichnet, ist: "Endgültigkeit". Endgültigkeit ist ein Praxisbegriff, bezeichnet eine Tathaltung des Menschen dem eigenen Leben gegenüber. Seine existentielle Konkretisierung findet sich in der Existentialethik der Wahl.

Endgültigkeit ist der Interpretationsbegriff, mit dem Rahner die lehrnamliche Zurückweisung häretischer Auffassungen in der Individualpsychologie bündelt, die die Schultheologie allgemein mit den Lehrsätzen über das besondere Gericht²⁵, den Tod als Eintritt des status terminus²⁶ (vgl. QD 2, 26-30; XIII, 285f) und über die Wirklichkeit und das Wesen der Hölle²⁷ wiedergibt. Weiterhin ist in dem Begriff der Endgültigkeit die katholische Lehre vom Verdienst (DS 1545-1550, 1582) mitausgesagt.

Die sittliche Wertigkeit der "bona opera", von denen das Tridentinum spricht (ebd.), ist jedoch bei Rahner keine von Gott verschiedene Größe, die zu einer von ihm erwarteten Belohnung in einem juristisch-dezisionistischen Verhältnis stünde. Die Verdienste sind vielmehr Aktualisierungen der gudenhaften Teilnahme des Gerechtfertigten an der göttlichen Natur (vgl. Kp. 6, 5), die in ihrer Vollendung jenseits aller konkupiszenten Zerstreuung das Wesen der Seligkeit ist: Das gnadergetragene 'Ja' des Menschen zur göttlichen Selbstmitteilung als in den Akten des Lebens gezaihtes ist das einzige Verdienst und zugleich der Anbruch der Seligkeit (vgl. KThW10 433).

Hier wird jedoch deutlich: Diese Zustimmung des Menschen kann in der faktischen Ordnung konkupiszenten Zerstreuung in dem Maße an Entschiedenheit gewinnen, in dem ein Mensch in der Ordnung der Gnade, die Rahner als dauerndes göttliches Angebot

denkt, das die Potenz zu seiner Annahme geschenkhaft mit sich führt (vgl. Kp. 6), die zur gnadenhaften Ordnung nicht passende Konkupiszenz schrittweise überwindet (vgl. III, 30f).

Die Lehre von der Vermehrung der heiligmachenden Gnade (DS 1574, 1585) wird von Rahner interpretiert als Wachstum des Gläubigen in der Fähigkeit, "immer totaler über sich zu verfügen" (III, 32).

Der Tod ist Höhepunkt und zugleich Krise der Konkupiszenz: Im Tod erfährt sich der sich selbst entzogene Mensch noch einmal radikal und endgültig seiner selbst entzogen. Zugleich ist im Tod als bewußt reflektiertem und frei angenommenen das Ganze einer Biographie anwesend (QD 2, 97), allerdings im Modus der Entzogenheit. Der Tod ist mithin jene Lebenssituation, in der ein hohes Maß an totaler Selbstverfügung in die Unverfügbarkeit Gottes hinein möglich erscheint. Für das gnadergetragene Leben ist der Tod so die Krise der Konkupiszenz.

Das so umrissene heilshafte Sterben hat ein Urbild in dem Tode Christi, den Rahner mit dem NT²⁸ als Inbegriff des christlichen Sterbens deutet (QD 2, 62; XIII, 292f). Den Zusammenhang zwischen dem Heil für alle Menschen und dem Tod Christi deutet Rahner in Ablehnung der juristischen Theorie von der *satisfactio condigna* (vgl. IV, 159-160), die zwischen den beiden Größen nur ein willkürlich gesetztes Verhältnis zu sehen vermöge (IV, 160), als wirklich innerlich notwendige Entsprechung: Die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist aufgrund der Einheit der Menschheitsgeschichte in dieser Geschichte definitiv und irreversibel angekommen, indem sie von einem Menschen endgültig und vollkommen angenommen wurde. Diese endgültige Annahme vollzieht Jesus mit einer Entschlossenheit und Treue, von der er auch im Tod nicht abtrifft (vgl. QD 55, 27). So erreicht im Tode Christi die Selbstmitteilung Gottes jene Irreversibilität, die einerseits der Tod bedeutet, insofern er das Ende der individuellen Freiheitsgeschichte ist, und die andererseits mit ihm gegeben ist, insofern sich im Tod das so und so gelebte Leben als unwiderrufliche Größe der Freiheitsgeschichte der Menschheit als ganzer einschreibt. Am Tod wird der so zweifach strukturierte Charakter der Irreversibilität jeder individuellen Freiheitsgeschichte bewußt.

Es ist deutlich: Rahner spricht vom Sterben als Akt im Leben. Wo er von Tod spricht, ist die bewußte Annahme der eigenen Freiheitsgeschichte auf Gott hin, das heißt in ihre Entzogenheit hinein gemeint. Nicht-aktives Sterben wird theologisch nicht thematisiert. Von hier aus ist auch der passive Aspekt der Todeserfahrung zu deuten: Bedeutet der Endgültigkeitsgedanke – wie sein Bezug zur meritum-Lehre zeigt – die Realisation des letzten Ernstes eines jeden Lebens, so ist andererseits die Todeserfahrung als Erfahrung der Entzogenheit der eigenen Existenz in das Jenseits aller Verfügung, Planung und Machbarkeit das Unausweichliche werden der Wahrheit, daß das ganze Leben nur als Ekstase, nur in der Weise der Übergewinnung an Gott in dessen Unverfügbarkeit hinein

²⁵ Df/ III, 410; P/G III, 656 f.

²⁶ Df/ III, 407; P/G III, 653 ff.

²⁷ Df/ III, 449-465; P/G III, 668-682.

²⁸ Apk 14, 13; 1 Thess 4, 16; 1 Kor 15, 8; 2 Tim 2, 11; Rom 6, 8.

'gehabt' ist, 'gehabt' im Sinne jener paradoxen Bestimmung, die die physische Liebe bei Rahner erfährt, nämlich als Wesenserfüllung und 'Habe' des höchsten Gutes, die allen innerweltlichen Besitzertätigkeiten widersprechen. Der Begriff, der das entsprechende akthafte Verhalten des Christen bezeichnet, ist 'Gelassenheit' (XIII, 247; der Sache nach: ebd. 246; IX, 169; KRG II, 78. 86. u.v.ö.), seine Wahrheit ist der Verzicht auf jeden anderen Sinn als den, der von Gott in dessen Verborgenheit erhofft wird.

Auf diesen entzogenen Sinn kann nur der seine Hoffnung setzen, der in seinem Leben gelernt hat, sich dem verborgenen Gott anzuvertrauen (vgl. III, 108f). Das Christentum bietet nicht einfach einen jedweden Sterbenden stützenden Sinn an, den sich jedweder in den Stunden des Aktuellwerdens axiologischer Todeserfahrungen vor Augen halten könnte. Das Ankommen des christlichen Trostes angesichts des Todes setzt voraus, daß der Adressat Erfahrungen mit dem stützenden Gott gemacht hat, daß er in seinem Leben den qualitativen Sprung seines menschlichen Wesens in die höhere Ordnung von Liebe und Gnade erfahren hat, gelernt hat – wie Rahner sagt – "[...] in dem Untergang den Aufgang [...] herauszukosten" (III, 109).

Wo Rahner in suggestiver Sprache zur Realisation von Gotteserfahrungen in existentiellen Grenzsituationen aufruft (III, 106f; XIII, 240f), geht es nicht um ein existenzialistisch gewandtes *praecambulum fidei* einer 'Gottgläubigkeit', durch die Gott zum Lückenbüßer einer allgemeinmenschlichen Tragik gemacht würde. Das dort besprochene Leiden ist nicht menschliches Sündenzustand, das bei Gott betrieblig werden könnte, sondern Leiden des konzipierten zerstreuten Menschen an seiner übernatürlichen Berufung. Leiden an Gott: Rahner will mit seinen Anrufen also eine latente, verschüttete Gläubigkeit im Adressaten, eine Anwesenheit des Geistes in ihm anrufen, von der er allerdings erwartet, daß sie auch außerhalb des dogmatisch und institutionell verfaßten Christentums zu finden ist (vgl. Kp. 13, 4). Wo Rahner beredt Erfahrungen der Verzweiflung beschwört (NSG 13f), geht es nicht um die Suggestion einer Not, aus der nur Gott zu befreien vermöchte, sondern hier soll die rebellierende *natura lapsa* zur Sprache kommen, die sich gegen die Ekstase in das Gott-Gehemnis sträubt, die sich weigert, das Viele um des Einigen willen zu lassen (ebd. 18ff).

Daß gerade dieser Weg ein Weg des Glaubens ist, begründet Rahner mit einem kreuztheologischen Gedanken: Das "Gehemnis der Gnade Christi, des Gekreuzigten", besteht gerade darin, "[...] daß Christus dasjenige, was von sich aus wider das göttliche Leben der Gnade ist, zur Erscheinungsform und Waffe des Sieges dieser Gnade gemacht hat" (I, 411; vgl. a. QD 2, 64f). Die Gnade Christi hilft der *natura lapsa* nicht aus ihrer Not, indem sie diese Not beseitigt, in ihr wird diese Not radikal, weil die *natura lapsa* überwunden werden soll. Fischer macht zu Recht auf den theologischen Unterschied zwischen Teilhard de Chardin und Rahner aufmerksam: Jener denkt schöpfungstheologisch, erreicht so ein problemlos-harmonisches Gott-Welt-Verhältnis, Rahner dagegen

kennet ein Gott-in-allem-Dingen-Finden nur nach dem und im Mißerben mit Christus (III, 329-347)²⁹.

Nach allem bisher Gesagten ist deutlich: Theologische Rede über den Tod kann nur den zum subjekthaften Tun freien Menschen zum Adressaten haben. Ein Überfallen des Menschen in seiner Schwäche, wie es Bonhoeffer kritisiert³⁰, verbietet sich von daher. Gegenüber dem vom Leiden Überwältigten kann es keine theologische Spekulation geben, sondern nur Beistand zur Stärkung der gefährdeten Subjektivität. Ebenso wird von hierher deutlich, warum Rahners Blick vor allem auf den axiologischen Tod geht: Es geht um den Tod mitten im Leben, nicht um eine isolierte Grenzerfahrung.

3. Bonhoeffers Kritik theologischer Rede von Grenzerfahrungen – Rahners Todestheologie

Die bisher dargestellte Betonung der Subjektivität und Mündigkeit des Menschen im Sinne der je eigenen existenzialistischen Verantwortung bei Rahner zeigt, daß Rahner der Bonhoefferschen Kritik hinsichtlich des in Kp. 2, 1b unter (a) genannten Aspektes nicht unterworfen ist. Hinsichtlich des ebd. unter (4) genannten Aspektes ist deutlich geworden: Ein zum Standpunkt erhobenes Leiden kann nicht Sterben im christlichen Sinne sein, weil ihm die ekstatische Tiefenstruktur fehlt. Praktisch wird dieser Aspekt, wo Rahner die Regel formuliert, auch der Leidensbereitschaft der Indifferenz³¹ müsse der Christ indifferent gegenüberstehen (EPE 47f). Rahners Indifferenzbegriff ist anthropologisch. Das ist verständlich, weil die Indifferenz in der Erfahrung des Trostes ihre Wurzel hat, also nicht im Selbstbewußtsein des heroischen, einsamen Menschen, sondern in dem menschlichen Glücksehsensucht positiv entsprechenden, so die Disponiertheit des Menschen zur Glückseligkeit, die die Theoretiker der physischen Liebe besprechen, erfüllen den Tun Gottes. Hinsichtlich der Gelassenheit im Sterben gibt es eine Entsprechung zwischen dem Denken Rahners und den in Kp. 2, 1b unter (4) genannten Gedanken Bonhoeffers.

Differenzierter wäre wohl Rahners Position zu der in Kp. 2, 1b vorausgesetzten Hypothese Bonhoeffers: Eine Beantwortung der "letzten Fragen" "ohne Gott"³² ist für Rahner als Bewußtsein des sich atheistisch verstehenden anonymen Christen (VIII, 200) wohl denkbar. Jener vollzöge eine hellischafternde, gnadengestützte Ekstase in seinem Leben, deren ekstatische Kraft sich möglicherweise gerade gegen eine mißverständliche Aufstiehungshoffnung wendete, in der nur mehr der klägliche Versuch erschiene, den eigenen Egoismus durch das Leben hindurchzuretten³³. Diese gelungene Ekstase wäre jedoch getragen und ontologisch ermöglicht durch die Trosterfahrung.

²⁹ Vgl. Fischer 1974 b. 26. 271.

³⁰ WEN³ 377 ff.

³¹ Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen nr. 23.

³² WEN³ 357.

³³ Zu einer Kritik des Aufstiehungsglaubens in diesem Sinne hat besonders D. Salla beigetragen (Vgl. dies. 41978. 161 f. 180 f. 184).

Andererseits ist auch eine wirklich heillos atheistische Bewältigung der Todeserfahrung denkbar: Wenn der Schmerz des Todes darin besteht, daß der Mensch in ihm das Ganze seiner Identität in die Verborgenheit Gottes hinein aufgeben muß, so ist ein Fortgehen mit dem Todesschmerz denkbar, das darin besteht, daß der Mensch den Anspruch, mit seinem Leben eine Identität, ein sittlich-religiöses Ich auszunägen, schlicht aufgibt. Nach Rahners Todestheologie ist dem Menschen seine eigentliche Identität, die Totalität seines frei gegenüber Gott gewirkten Lebens, ein Gut der eschatologischen Hoffnung auf Gott (X, 141f). In diesem Leben gehen die Selbstenwürde und Lebensrechnungen, die der Mensch notwendig bildet, nicht auf. Wo jedoch daraus die Konsequenz gezogen würde, es sei klüger, das eigene Leben erst gar nicht unter der Idee einer personalen, sittlichen Identität zu begreifen, ist ein solcher Verlust der eigenen Identität zugleich Verlust der Gotteserfahrung (X, 144), freie Verweigerung gegenüber Gott und somit wirklich heillosen Atheismus.

4. Rahners Rezeption des mystisch-aszetischen Todesdenkens

Für das 'Tun' des Sterbens als Form christlichen Lebens waren Rahners Konzepte einer entsprechend mystisch-spirituellen Lebenshaltung aus der ignatianischen Spiritualität und aufgrund seiner Beschäftigung mit der Spiritualität der ersten christlichen Jahrhunderte³⁴ bekannt. Im folgenden soll den jeweiligen Stichworten folgend Rahners produktive Rezeption der entsprechenden Traditionen kurz skizziert werden.

a. *fuga saeculi*

Rahner sieht in der Tradition mönchischer Spiritualität in der *fuga saeculi* das Mitsterben mit Christus, die Teilhabe am Kreuzesod (III, 333f). Seine Interpretation geht jedoch auf eine *theo*-logische Konzentration der Lebensmaxime, die diese aus ihrer Beschränktheit auf die Formen des mönchischen Lebens herausführt und eine Überwindung der für die Patristik selbstverständlichen Trennung von *vita activa* und *vita contemplativa* intendiert. Ein dahingehendes Interesse offenbart schon Rahners Bearbeitung des Abrisses über die Aszese und *Mystik* während der Väterzeit von Marcel Viller³⁵. Während Viller zu einer überwiegend skeptischen Einschätzung des Klemens von Alexandrien gelangt, die sich vor allem auf dessen übersteigerten *Apathi*begriff bezieht³⁶, kehrt Rahner in einer eigenen Textergänzung die Weltfreundlichkeit und den Optimismus des Heiligen hervor (RV 75) und betont die im Vergleich zu Origenes relative Gleichwertigkeit von *vita contemplativa* und *vita activa*. Den Grundzug der Weltfreundlichkeit hebt Rahner auch an *Theresia von Avila* positiv hervor (ChG 144).

Den theologischen Grund der Weltflucht sieht Rahner darin, daß Gott den Menschen in Jesus Christus angesprochen hat (III, 337). Das Ereignis der Offenbarung ist das Ende

einer in sich ruhenden Harmonie der natürlichen Welt (vgl. ebd. 339). Wo der Mensch sich deren Gerundheit in sich selbst unter der Bedingung seines Augenfunfens in Gnade und Offenbarung verschreibt, herrscht Verweigerung, Ungehorsam, – Sünde. Das "Deus sive natura" von Spinoza bis Hegel ist für Rahner "Andacht zur Welt" (I, 98), Inbegriff des Götzendienstes (II, 95).

So in ihrer theologischen Tiefenstruktur verstanden, kann die *fuga saeculi* nicht mehr eine beliebige christliche Lebensform neben anderen sein, – beschränkt auf ein Leben nach den evangelischen Räten. Auf diese Weise ist sie vielmehr in ihrer wesensmäßigen Verbundenheit mit dem Christentum selbst erkannt (II, 340–342). Die spirituelle Tiefenstruktur der *fuga saeculi* verdeutlicht Rahner vorsichtig mit der von Johannes vom Kreuz bezugenen "Nacht der Sinne und des Geistes" (vgl. III, 335)³⁷, die für den Heiligen zu den gottgewirkten Erfahrungen der eingegossenen Beschauung gehört. Damit ist die so verstandene Weltflucht wesentlich unterschieden von den nicht-christlichen Formen der Weltflucht, die durch die Negation der Welt motiviert sind. Im Gegensatz zu solchen Formen der Weltflucht ist es bei Johannes vom Kreuz und bei Karl Rahner die pneu-matisch-präsente Offenbarung Gottes, die verursacht, daß der Mensch sich mitten im Leben als der auf die "namenlose, unumgreifbare Unendlichkeit hin" "Beseligte" oder "Verdamme" (XIII, 234) erfährt. Die lichte Helle des Alltags wird erfahren als umgriffen von dem unergründlichen Dunkel, aus dem Gott spricht und das so zu Bewußtsein kommt.

Die Nacht der Sinne und des Geistes –so verstanden– kann nicht Funktion einer bestimmten spirituellen Übung sein. Rahner nimmt zwar ein grundsätzlich positives Verhältnis zu mystischen Techniken ein, überholt die mystischen Theologien jedoch in einer transzendentalen, gnaden theologischen Metatheorie mystischer Erfahrung, die darauf abzielt, die *Mystik* "innerhalb des Rahmens der normalen Gnade und des Glaubens" zu verstehen (HTTL V, 145). Das ermöglicht –wegen des transzendentalen Verständnisses von Gnade (vgl. Kp. 6)– ein unbefangenes Ernstnehmen der Zeugnisse mystischer Erfahrung (XIII, 230f), denn das transzendental Angebotene muß sich notwendig kategorial realisieren, und so nur kann es durch den *conversus ad phantasma* akthaft realisiert werden, ohne daß umgekehrt die Kategorialität der mystischen Erlebnisse schon als das "Eigentliche" gelten dürfe, das nun jeder Christ zu suchen habe. Rahner rechnet mit einer geistesgeschichtlichen und milieubedingten Kontingenz der einzelnen mystischen Erfahrungen (XIII, 211), lehnt jedoch eine erklärungs-wissenschaftliche, die Subjektivität des Mystikers negierende Rekonstruktion mystischen Erlebens ab (XII, 69).

Für die Gnade als göttliche Selbstmitteilung gilt, daß sie ontologisch unüberbietbar ist und daß sie aufgrund des allgemeinen göttlichen Heilswillens allen Menschen angeboten ist (vgl. Kp. 6, 7). Damit verbietet sich jede elitäristische *Mystik*-Konzeption (VIII, 209, 231, 247). Von einer solchen findet sich bei Fischer eine Spur, wo er unterstellt, Rahners

³⁴ Vgl. dazu die Darstellung bei Neufeld (ders. 1979) und Hugo Rahner (1964).
³⁵ Viller 1930.
³⁶ Viller 1930, 37–44, bes.: 43.

³⁷ Vgl. Johannes v. Kreuz: *Sämtliche Werke* I; II (dann besonders: 33 ff. 68 ff. 100 ff. 118 ff).

in seinen in III, 105-109 abgedruckten Aufsatz einführende rhetorische Frage, ob es möglicherweise eine "auch uns" zugängliche "unterste Stufe der mystischen Erfahrung" (ebd. 105) gebe, meine die unterste Stufe der großen spanischen Mystik.³⁸ Wie erwähnt, ist die "Nacht der Sinne und des Geistes" Folge der eingegossenen Gnade. Über Gottes Selbstitteilung hinaus kann es jedoch keine wesentliche Steigerung geben. Wohl kann das gnadengetragene 'Ja' des Menschen zu Gott immer tiefer in den Personem eindringen. Diese einzig theologisch denkbare Form des geistlichen Aufstieges ist jedoch keine Sache einer bestimmten mystischen Technik (XIII, 208f), wenn es auch diesen oder jenem zu einer größeren personalen Tiefe seiner Akte helfende, prinzipiell aber erlernbare (XIII, 434) und mithin allen mögliche Techniken geben mag (XIII, 434f).

Gegenüber den Techniken sind umgekehrt vom Wesen der Gnade her theologisch-kritische Einwände möglich. Ein zentraler Einwand Rahners richtet sich gegen die enthiastisch verzerrte Deutung der *unio mystica* als schlechthiniges Aufhören des endlichen Subjektes. Dieses Verständnis verkennt nicht nur das Wesen ekstatischer Liebe, das un-aufhebbare Dualität voraussetzt, sondern blockiert innerweltlich das richtige Verständnis des Verhältnisses Mensch-Welt: Als *conversus ad phantasma* bewährt der Christ seine Gottesliebe im Ernst zur Welt, an der er als tätiger die eigene Endlichkeit durchleidet. Nur dieser Ernst zur Welt führt vor das Angesicht Gottes. Diese Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft ist ein Zentralanliegen der Rahnerschen Erkenntnistheorie. Ihr mystischer Erfahrungssprung ist die rathmystische Evidenz der inneren Verkehrtheit einer *figura saeculi*, die im mystischen Aufstieg Welt und Endlichkeit meint überspringen zu können, um ohne das Leiden an der endlichen Praxis zu Gott aufzusteigen.

Rahners Realisation der (geistes-) geschichtlichen Bedingtheit mystischer Erfahrung läßt die Frage nach der epochalen Gestalt solcher Erfahrung heute aufkommen: Diese sieht Rahner in der neuzeitlichen Entmystisierung der Welt, dem Wegfall Gottes als naturwissenschaftlicher und politischer Arbeitshypothese und der Krise eines fraglosen religiösen Bewußtseins. Diese Situation deutet Rahner als "Nacht der Sinne und des Geistes", von der er annimmt, daß sie epochal zum Schicksal von Völkern und Kontinenten werden kann (Meine Nacht 2). Rahner sieht mithin die mystische Chance der Neuzeit darin, daß in ihr der Mensch gerade darin seine Nähe zu Gott erfährt, daß er das Schicksal der Gotterne annimmt und so eine Weltfreudigkeit des innerweltlichen Engagements vollzieht, das seinen Trost und seine Hoffnung nicht in innerweltlichen Sinnhaftigkeiten erfährt. "Nacht der Sinne und des Geistes" bezeichnet dann das Aktualwerden einer letzten einsamen, innerweltlichen Verantwortung, deren Sinn und Zweck dem Subjekt entzogen ist.

In diesem Punkt berührt sich das Rahnersche Denken eng mit der Bonhoefferschen Konzeption eines religionslosen Christentums: Bonhoeffer geht es –wie Rahner– um einen radikalen innerweltlichen Ernst des Christentums, einerseits als christliche Bewäh-

rung "miten in unserem Leben"³⁹ und als Annahme der neuzeitlichen Subjekthaftigkeit freier Verantwortung als dem eigentlichen Gehorsam gegenüber Gott⁴⁰, andererseits als die "Inanspruchnahme der mühdigen Welt durch Christus"⁴¹, die die hermeneutische Leitfrage aufwirft: "Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?"⁴². Dabei verweigert sich Bonhoeffer –wie auch Rahner– einer idealistischen Geschichtsauffassung, die die Welt als in sich gerundete, harmonische Größe (vgl. III, 96f) betrachtet und so ihre Konfrontiertheit mit Gott ignorierte. Die Akzeptanz der modernen Welt intendiert nicht deren Heiligsprechung, sondern deren Konfrontation mit Gott "an ihrer stärksten Stelle"⁴³.

Bei Rahner wie bei Bonhoeffer ist diese Gottesnähe durch das neuzeitliche Zerbrechen der vermeintlichen Gottesgewißheiten jedoch kein Automatismus, sondern eine Chance christlicher Bewährung unter den Bedingungen der Neuzeit. Diese Chance sehen beide in einer denkbaren christlichen Praxis, die die selbstsichere und selbstverständliche theologische Rede unterbricht. Beide empfinden, daß die neuzeitliche Gotterferne an die Möglichkeitsbedingungen theologischen Sprechens rührt. Bonhoeffer spricht davon, alles "Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums" müsse "neugeboren werden"⁴⁴. Den Weg der kirchlichen "Neugeburt" sieht Bonhoeffer "[...] im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen [...]"⁴⁵. Rahners Konzeption des "Dynamischen in der Kirche" wurde im ersten Kapitel dargestellt. Auch ihr Kern ist das Gebet als Frage nach dem Willen Gottes (vgl. XII, 156) und dessen tätige Erfüllung.

b. Indifferenz

Die Theologie der Indifferenz ist eine genuine Gestaltung des älteren Apathiemotives und kann als dem Gelassenheitsdenken der deutschen Mystik, vor allem Meisters Eckharts, verwandt gedeutet werden⁴⁶. Mystisch-theologischen Sinn hat der Indifferenzbegriff erst durch Ignatius von Loyola gewonnen⁴⁷. Bei Ignatius ist die Indifferenz kein im Sinne der Stoa affektfreier Zustand, sondern vielmehr eine Tugend, die als "matrisse des sentiments"⁴⁸ eingeleitet wird: Nicht die Ausrottung, sondern die Ordnung der grundsätzlich positiv bewerteten (vgl. QD 5, 84) Affektivität des Menschen auf Gott hin ist die Intention des Ignatius. Diese 'reine Ordnung des emotional-affektiven Lebens denkt Ignatius als bestätigt und ermöglicht durch den göttlichen Trost, denn Ignatius nennt es "'Trost", "[...] wenn in der Seele eine innere Bewegung verursacht wird, durch welche die Seele in Liebe

39 WEN 308.

40 Ebd. 379.

41 Ebd. 375.

42 Ebd. 306.

43 Ebd. 379.

44 Ebd. 328.

45 Ebd.

46 Vorgänger LThK² VII, 631 f.; ders. 1987b, 1350 ff.

47 Bortnerau Dsp VII, 1688 f.

48 Ebd. 1692.

zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt [...]“, woraus sich die Folge ergibt, daß sie [...] kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr in sich zu lieben vermag, es sei denn im Schöpfer ihrer aller“⁴⁹. Mit dieser Bindung der moralisch und ontologisch richtigen Ordnung des menschlichen Empfindungs- und Strebevermögens an eine von Gott selber bewirkte nicht-rationale Bewegtheit der Seele überwindet Ignatius den Intellektualismus der thomasischen Rezeption des Apathiemotives: Thomas lehnte eine pauschale Verurteilung menschlicher Empfindungen ab und erklärte, jene seien der menschlichen Tugend zuträglich, “[...] in quantum sunt ordinatae a ratione [...]”⁵⁰. Die Indifferenz ist bei Ignatius Bestandteil der Wahl, also der existenzialistischen Frage nach dem Willen Gottes⁵¹. Damit vollzieht Ignatius eine doppelte Modifikation des Apathiemotives: (1) Ziel der Indifferenz ist nicht die Eudämonie des Weisen als erstrebenswerte Grundbedingtheit, wie sie der antike Kynismus als Ziel oder gar als höchstes Gut erstrebte⁵². Die Indifferenz ist vielmehr eine auf Praxis und damit verbundene neuerliche affektive Bewegung bezogene, aszetisch einzunehmende Grundhaltung⁵³, ein “point zéro dans le changement d’orientation des désirs”⁵⁴. Damit ist eine zweite Modifikation verbunden: (2) Im Gegensatz zur Apathie des griechischen Weisen oder des Mönches der alten Kirche des Ostens ist die Indifferenz immer nur eine zeitweise angenommene, immer wieder durch Trost, Entscheidung und Engagement abgelöste und erneut wahlbezogen und zum Zwecke einer kritischen Prüfung der Geister einzunehmende Haltung.

Innerhalb der jesuitischen Rezeptionsgeschichte des Indifferenzbegriffes gehen diese Momente des ignatianischen Denkens zeitweise verloren: Der Akzent gleitet wiederum gänzlich auf die Aspekte der aszetischen Abtötung und der absoluten Resignation. An die Stelle der mystischen Offenheit für den sich affektiv erfahrbar machenden Willen Gottes treten die Dispositionen der Ordensoberen. Die Indifferenz wird zu einem funktionalen Mittel der Ordensdisziplin. Die so verstandene Indifferenz erscheint dann auch wieder als dauerhafter Zustand⁵⁵. Diese Fehldeutung entspricht einer anderen im außeresuitischen Raum, die die Indifferenz wiederum der antiken *ἐπιθυμία* verähnlicht: Bei Franz von Sales und Fénelon ist die Indifferenz wiederum ein Zustand permanenter und vollkommener Passivität⁵⁶.

Rahner betont den aktiven und den transitiven Charakter der Indifferenz: Diese bezeichnet nicht nur die Bereitschaft, in Geduld über sich verfügen zu lassen (EB 28), sondern primär die innere Bereitschaft, den Willen Gottes zu tun (VII, 41); und: die Indiffe-

renz muß stets neu erstrungen werden, ist keine mit einem Zustand geistlicher Vollkommenheit einmal endgültig erreichte Seelenverfassung (EB 28).

Ferner theozentriert Rahner den aszetischen Begriff, den Ignatius noch primär schöpfungstheologisch begründet: Weil –so Ignatius– der Mensch von Gott geschaffen wurde, muß er sich in allem, was dem freien Willen überlassen ist, den geschaffenen Dingen gegenüber indifferent verhalten, um sich der göttlichen Führung zu einem Gebrauch der Dinge, der Gott zur größeren Ehre gereicht, zu überlassen⁵⁷. Bei Rahner dagegen (vgl. EPE 41f; VI, 216f) gründet die ontologische Möglichkeit und sittliche Gebotenheit der Indifferenz in der zunächst der transzendentalen Selbstanalyse erfasslichen ontologischen Stellung des Menschen als des durch seine vorgefunde Geistigkeit auf das Unendliche eröffneten endlichen Wesens (vgl. Kp. 5): Den Menschen, der solchermaßen immer schon “quodammodo omnia”⁵⁸ (vgl. Kp. 5) ist, vermag nichts Endliches endgültig zu befriedigen. Diese Wesenseigentümlichkeit des Menschen deutet Rahner als die Obedientiapotenz für die Gnade Gottes (vgl. Kp. 6, 3), an die die Gnade Gottes anknüpft, indem sich Gott dieser menschlichen Geistigkeit wirklich selber in absoluter Nähe gibt, jedoch nicht als Gegenstand menschlichen Begreifens (vgl. Kp. 6,2), sondern als Formalobjekt des menschlichen Tuns an den Dingen der Welt, so daß der Mensch von Gott selber als dem ontologischen Ziel-Grund der Indifferenz an die Welt zurückverweisen ist; an die Welt, an der alleine er subjektiv seine eigentliche Bestimmung vollziehen kann (vgl. Kp. 8 u. 9). In der heilshafte Gnadenordnung ist mithin die Gottesmittelbarkeit der tragende Grund der Indifferenz. Rahner verbindet den Indifferenzbegriff mit dem “ad maiorem Dei gloriam” (VII, 41-47) und verknüpft ihn so mit jenem Dynamismus, der dem inneren Wesen der Liebe und der Ekstase entspricht. Dessen Trost als bewußtes Formalobjekt ist Gott selber, sein Materialobjekt ist je neu der andere Mensch (vgl. Kp. 9).

Die Indifferenz erscheint so als hochvolle, röstliche Wirklichkeit. Dennoch ist ihre Behandlung unter der Überschrift ‘Tod’ gerechtfertigt: “Es ist nun einmal so, daß die Indifferenz als essentielle Struktur unseres geistigen Daseins, wenn sie in der Freiheit der Person übernommen werden soll, etwas ist, was einen geheimnisvollen Widerstand erfährt, der, wenn er überwunden werden soll, Schmerz bedeutet, der so erfahren wird, als ob er der Tod der Person sei” (EPE 43). Diese Erfahrung deutet Rahner als bewußtseinmäßigen Reflex von Schuld, Sünde und Egoismus (ebd.). Die Indifferenz ist als praktische Gestalt der biographisch progressiven Überwindung konkupiszenter Zerstreuung und als Aspekt der Konzentration des Lebens auf Gott begleitet von dem Schmerz, der der Preisgabe des Vielen, an dem das Herz hängt, das sich nicht ganz auf den Einen zu verfügen vermag, entspringt. Insofern der eigene biographische Tod als Aktualwerden einer letzten Entzogenheit des Lebens und so als existentielle Situation der notwendigen

⁴⁹ Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen nr. 316.

⁵⁰ S.th. I-II, q.24, a.2, ad 3.

⁵¹ Bolterean DSP VII, 1692.

⁵² Reiner HWP I, 430.

⁵³ Bolterean DSP VII, 1692.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. Ravey DSP VII, 1697 ff.

⁵⁶ Ebd. 1701 ff.

⁵⁷ Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen nr. 23.

⁵⁸ S.th. I, q.14, a.1; De Ver. q.1, a.1. Thomas übernimmt diese Formel von Aristoteles (vgl. ders.: Über die Seele III, c. 8).

Selbsterfüllung auf Gott hin erfahren werden kann, kennt Rahner auch eine passive Indifferenz, die in der Gelassenheit gegenüber der Unverfügbarkeit der eigenen Existenz besteht (EB 28, VII, 42ff).

c. *Apathie*

Rahners Überarbeitung der Arbeit Marcel Villers über die Askese und Mystik der Väterzeit⁵⁹ offenbart sein frühzeitiges Interesse am Apathiebegriff. Dabei ist offensichtlich, daß Rahner die patristische *ἄρρώθεια* im Sinne der ignatianischen Indifferenz verstehen möchte.

Viller nimmt Euagrius Ponticos gegen den Hieronymus-Vorwurf, sein Apathieideal verlange dem Menschen ab, daß er zum empfindungslosen Stein werde⁶⁰, in Schutz, weil Euagrius zugibt, daß bestimmte Versuchungen bis zum Tode andauern, und weil die Apathie bei Euagrius auch auf ein von negativen Emotionen freies Sozialleben funktional bezogen gedacht wird⁶¹. Rahner ergänzt diese Argumentation Villers unter Rückgriff auf die Schrift "De oratione tractatus", die dem Kommentar der 1934 von I. Hausherr besorgten französischen Edition⁶² zufolge nicht – wie bis dahin gesehen – dem Nilius, sondern dem Euagrius zuschreiben ist⁶³. Schon die Einleitung dieser Ergänzung Rahners (R/V 107) offenbart deren leitende Intention: Es geht darum, dem Eindruck engerganzarbeiten, die Apathie bei Euagrius meine einen Zustand völliger Empfangungslosigkeit. Anders als Viller deutet Rahner die trotz der Apathie des Weisen bei Euagrius bleibenden Empfindungen nicht als (bedauerlichen) unvermeidlichen Rest. Ohne bestimmte Empfindungen kommt die Apathie vielmehr gar nicht zu ihrem Ziel. Dieses Ziel ist in der zitierten Schrift des Euagrius das reine Gebet. Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf es einer sehr glühenden Liebe zu Gott (R/V 107)⁶⁴. Aber auch hinsichtlich der Verbundenheit der Indifferenz mit dem Engagement für den anderen Menschen findet Rahner offensichtlich das ignatianische Indifferenzdenken bei Euagrius präformiert: Rahner zitiert eine Stelle, an der der Ägypter den Mönch selbig preist, "[...] der das Heil und den Fortschritt aller Menschen als seinen eigenen betrachtet" (R/V 107). Dieses Moment der Liebe für den anderen Menschen ist innerhalb der euagriusischen Konzeption sicherlich relativiert zu sehen, denn Euagrius denkt ja das geistliche Leben als einen stufenweisen Aufstieg zur reinen Gnosis Gottes als dem eigentlichen Zielpunkt (vgl. R/V 102). Bei diesem Aufstieg ist die *vita activa* nur Vorbereitung auf das gnostische Leben (ebd. 101).

Rahners in seiner Viller-Bearbeitung durchscheinende hermeneutische Haltung entspricht seiner in Kp. 4, 1c dargestellten hermeneutischen Grundherausforderung. Es geht ihm

⁵⁹ Viller 1930.

⁶⁰ Hieronymus: *Epistula* 133, 6.

⁶¹ Viller 1930, 60.

⁶² Hausherr 1934.

⁶³ Ebd. 34 ff.

⁶⁴ Vgl. auch Barby DSp 1, 736, der in diesem Punkt Rahners Deutung bestätigt.

nicht primär um eine ideengeschichtlich verfahrenende 'Erklärung' des mystischen Denkens der antiken Mönche, sondern um ein 'Gespräch' mit ihnen, in das der Interpret sein eigenes asketisch-mystisches Vorwissen einfließen läßt.

Im dritten Band der "Schriften zur Theologie" findet sich bei Rahner eine realistischere Sicht der Ideale des patristischen Gnostikers, festgemacht an Euagrius, Klemens von Alexandria und Origenes: Die *πρωκτικὴ* sei dem Gnostiker nur Durchgang zum gnostischen Leben, das bei Euagrius ausschließlich auf seiner untersten Stufe Liebe ist (III, 15). Die Liebe wird überstiegen mit dem Eintritt des Gnostikers in den Bereich der reinen Gotteserkenntnis (III, 16). Demnach fällt dann auch Euagrius unter das Verdikt, das in einer zur Viller-Darstellung der Mystik Augustinus von Rahner ergänzten Fußnote (R/V 263) über den Nordafrikaner ergoht: Augustinus mystisches Gipfelerlebnis ist dasjenige eines neuplatonischen Philosophen, nicht aber eingegossene Beschauung (III, 17).

Die *visio intuitiva Dei* ist für Rahner unlösbar mit der Praxis der Liebe unter den Menschen verbunden, ja ist mit dieser identisch (vgl. Kp. 1, 2). Eine Apathie, die Dossensibilisierung für die Nöte des anderen ist, kann dementsprechend unmöglich Vorbereitung auf die *unio mystica* sein. Dem beschriebenen hermeneutischen Grundverhalten Rahners auf dem Text gegenüber entsprechend deutet Rahner den Text Villers über Klemens von Alexandria⁶⁵ im Sinne des eigenen Vorverständnisses von der Einheit von gnostischer Gotteserkenntnis und tätigen Weltengagement um: Die Einheit von mystischem und praktischem Leben bezeichnet Rahner in einer Ergänzung zum Viller-Text (R/V 62) als das "Problem, das Klemens vor allem beschäftigte". Rahner will Klemens als wehrhaften und optimistischen Mystiker verstehen (R/V 75; fehlt bei Viller). Dabei sieht Rahner in der klementinischen Auffassung der Praxis als Weg der "Vervollkommnung durch Übung aller Tugenden" (R/V 71; fehlt bei Viller) eine Überwindung des antiken (aristotelischen: d. VIc) Verständnisses von Praxis als der Erfüllung von durch die allgemeine Sitte geregelten bürgerlichen und bürgerlichen Pflichten⁶⁶ und mithin eine Antizipation des dynamischen, ignatianischen Praxisverständnisses.

Seine neuplatonisch gefärbte Auffassung von der Gotteschau des Vollkommenen (vgl. R/V 67d) läßt keinen Zweifel daran, daß auch Klemens vom Vorrang der Theorie gegenüber der Praxis überzeugt war. Rahner möchte in ihm aber dennoch schäferhaft ein Wissen um die konstitutive Relevanz der Praxis für die Gotteserkenntnis realisiert finden: Ein längerer Einschub Rahners in den Viller-Text (R/V 62) verfolgt das Ziel, aufzuweisen, Klemens habe primär die Intention gehabt, den "inneren und äußeren Menschen" nach Christus zu bilden und "[...] ihn für alle Situationen des Großstadtlebens seiner Zeit tüchtig zu machen" (ebd.). Die *vita mixta* des Klemens, der weltlich und überweltlich zugleich sein wollte, wie Rahner im Unterschied zu Viller hervorhebt (ebd.),

⁶⁵ Viller 1930, 37-44.

⁶⁶ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1094-1103 b.

sein Programm, in der Stadt wie ein Pilger und Fremdling auf Erden sich zu betrachten (ebd. 76), kann Rahner, weil es seiner Deutung gemäß bei dem Alexandriner mit keinem Rückzug aus dem tätigen Leben verbunden war, als treffende Formel für die Ignatianische Indifferenz deuten (EB 27).

Tatsächlich war jedoch die klementinische Apathie auf die reine Gnosis als die vollendete Gotteserkenntnis bezogen: "La gnose reste donc pour Clément, la raison d'être et le terme de l'apathie [...]".⁶⁷ Auch ist die klementinische Apathie im Gegensatz zur Ignatianischen Indifferenz "un état stable", weil mit der Allwissenheit des Gnostikers' verbunden⁶⁸.

Rahner zeigt deutlich die Tendenz, das eigene Indifferenzdenken auf die patristischen Autoren zu projizieren. Damit ist zwangsläufig eine Umkehrung der mystischen Aufstiegskonzeptionen bei den Vätern verbunden: Bei Klemens, Origenes und Euaergios ist die *ἀπάθεια* Vorbedingung für den höheren mystischen Aufstieg. Bei Origenes gehört die *ἀπάθεια* der *πρωτοκρίη* an, die durch die Stufen der *φωτικῆ* *θεωσιᾶ* und die noch höhere der *θεολογία* abgelöst wird (R/V 77). Bei Euaergios steigt der Gnostiker über den Glauben zur Gottesfurcht auf, die die Beachtung der Gebote bewirkt, aus der die Tugenden Enthaltsamkeit, Klugheit, Geduld und Hoffnung resultieren, die ihrerseits wiederum die Apathie hervorbringen, die durch die Liebe abgelöst wird. Durch die Liebe steigt der Gnostiker zur Höhe des eigentlichen geistlichen Lebens auf, das zunächst physische Gnosis ist und sodann "Theologie" (R/V 101f).

Die Indifferenz dagegen, wie Rahner sie in ignatianischer Tradition versteht, ist nicht das Resultat aszesischer Gewalakte der Selbstmortifikation, sondern als die existentiell bejahende und angenommene Grundverfassung menschlicher Geistigkeit begleitet vom göttlichen Trost, der nach der Trosttheologie Rahners Gott selber in seiner ungeschaffenen Gnade ist. Die *ἀπάθεια* ist somit bei Rahner nicht einfach Bedingung der *θεολογία*, sondern deren Frucht: Die Indifferenz wird durch die tröstende Nähe Gottes getrieben, wenn sie auch gleichzeitig, weil Gottes Gnade immer in der Weise ihres aktiven, freien Angenommenwerdens durch den Menschen wirksam wird (NSG 22), auch wiederum an die Indifferenz als ihre Bedingung gebunden ist. Diese Dialektik zwischen den beiden existentiellen Größen der Indifferenz und der Intimität mit Gott darf jedoch nicht auf ein einfaches Folgeverhältnis reduziert werden. In der Konsequenz eines solchen liegt das Mißverständnis der pelagianistischen Apathietheorie, die den apathischen Menschen als sündenfreies Wesen aufsteigen sieht zu einer gottgleichen Höhe⁶⁹.

Rahner will das Wachstum in der Apathie verstanden wissen als von der Gnade Gottes getragenes Gnadewachstum. Sein Interesse müssen daher Stellen bei Origenes erregen, in denen dieser von Gnaden spricht, die das geistliche Wachstum begleiten. Zu diesem Thema fügt Rahner entsprechend einen längeren Abschnitt der Origenes-Darstellung bei

67 Bardy DSp I, 731.

68 Ebd., 730.

69 Ebd., 738.

Viller⁷⁰ an (R/V 79f): Wo Origenes von Visionen und "Verzückung" spricht, deren Höhepunkt die "nüchternere Trunkenheit" sei, deutet Rahner dies mit seinen eigenen Begriffen als "Süßigkeit"⁷¹, als "Tröstung" und "Ekstase" (R/V 79). Rahner interpretiert die Wirksamkeit solcher helfenden Gnaden sogar auf eine Dialektik von Tröstung und Anfechtung hin (ebd.), damit die gegenüber Klemens von Alexandrien realistischere Einschätzung des Origenes hinsichtlich der Irreversibilität der einmal erreichten Apathie⁷² in einem weiten Sinne auslegend, denn die *dauernde* Apathie bleibt ja trotz der Schwierigkeiten, die sich dem Gnostiker, der sie erstrebt, immer wieder neu in den Weg stellen, bei Origenes ein erstrebenswertes Ideal (ebd.), so daß ihre faktische Unerreichbarkeit als dauernde geistige Gestimmtheit bei Origenes eher eine bedauerwerte Folge menschlicher Schwäche ist.

Die Dialektik von Trost und Anfechtung dagegen entspricht der dynamischen Einheit von Aktion und Kontemplation, auf die Rahner die Indifferenz bezogen denkt. Bei Karl Barth ist die Anfechtung Folge der göttlichen Verborgenheit, die bewirkt, daß Gott durch das Glaubensbewußtsein des Gläubigen niemals ganz und für immer 'eingeholt' werden kann, so daß das gläubige Bewußtsein immer wieder hinausgestoßen ist in einen Zustand, in dem ihm der Glaube als Besitz genommen ist, und in dem der Glaube ihm nur als Gnade neu zuwächst⁷³. Barth beschreibt dieses Nahkommen des Glaubens von Gott her als begleitet vom göttlichen Trost. Auch bei Rahner ist die Unbegreiflichkeit Gottes der ontologische Grund für die Unmöglichkeit, Gott zu besitzen, und so ontologische Möglichkeitsbedingung ekstatischer Gottesliebe (vgl. Kp. 6, 3) die Quelle des göttlichen Trostes.

Die referierten Einfügungen Rahners zum Apathie-thema in Villers Origenes-Darstellung treten bei Rahner an die Stelle zweier Passagen bei Viller, die Rahner streicht. In der ersten ist von der Überwindung des Fleisches, dem Sieg über die Leidenschaften, Laster und alles, was die Seele beunruhigt, die Rede sowie von der Notwendigkeit der Verachtung alles sinnlich Wahrnehmbaren und Vergänglichsten als der Reinigung der Seele und deren Vorbereitung für die Vereinigung mit Gott⁷⁴. Für die Apathie gilt bei Rahner, was er über die Indifferenz sagt: Sie ist nicht heroische Pose (EPE 47). Nur als sich selbst nicht wichtig nehmende kann sie ihre theologische Tiefenstruktur realisieren. So ist die Apathie wie die Indifferenz "lächelnd und milde" (EPE 47).

Die zweite Streichung, die Rahner in Viller-Text über Origenes vornimmt, betrifft die Villersche Schilderung des höchsten Gipfelpunktes des geistigen Lebens⁷⁵: Nachdem unmittelbar zuvor die Einigung der Seele mit Gott als das Ziel des kontemplativen Lebens

70 Viller 1930, 45-48.

71 Der Terminus "suavitas Domini" bezeichnet bei Rahner an anderer Stelle die Anwesenheit des göttlichen Trostes (III, 109).

72 Bardy DSp I, 732 f.

73 KD II/1, 283 ff.

74 Viller 1930, 48.

75 Ebd., letzter Absatz.

bezeichnet wurde, beschreibt Viller dessen "plus haut sommet" als Überbietung dieses Erfüllseins des Pneumatikers durch den Heiligen Geist. Diese Überbietung ist die Kenntnis der Dreifaltigkeit. Daß Rahner diesen Aspekt der Mystik des Originus streicht, entspricht seinem Verständnis der visio beatifica und dem aus ihm abgeleiteten Begriff des pneumatischen Lebens (vgl. Kp. 4 u. 6): Die Geinheit der Seele mit Gott kann wegen der auch in der visio bestehenden Unbegreiflichkeit Gottes nicht noch einmal durch ein intellektuelles Begreifen Gottes überboten werden: Der Mystiker schaut nicht Gott selber in einer begreifenden Weise, die ihm Kenntnis vermittelte vom innersten Geheimnis des göttlichen Lebens; als der *conversus ad phantasma* realisiert der *procupuerat* seine Geinheit mit Gott vielmehr in der durch die Inkarnation als zum Leben Gottes selbst zugehörig bezugten Hinwendung zur Welt. Der Mystiker begreift in der Vereinigung mit Gott nicht Gott, sondern die Welt 'mit den Augen Gottes'. So, in dieser durch die Welt vermittelten Weise, erkennt er Gott, indem er dessen Weise, die Welt anzusehen, annimmt.

Dies ist der Punkt, an dem nun von Rahner her eine Verbindung herzustellen ist zwischen der moralisch-asketischen Apathe und Impassibilität des Menschen und der ontologischen Impassibilität Gottes. Rahner denkt die Indifferenz als Gnadenfrucht, die Gnade Gottes aber als Selbstmitteilung Gottes. Zu ihrem eigentlichen Ziel kommt die Indifferenz jedoch nicht in einer Anschauung Gottes, in der der Mensch aufgrund seiner asketisch selbst gewirkten Gottähnlichkeit Gott zum Gegenstand seines Erkennens und Wissens (*species impressa*) hätte, sondern in der aus der Gnade Gottes lebenden tätigen Hinwendung zur Welt. Wenn nun diese Hinwendung zum tätigen In-der-Welt-Sein Vollzug des Gnadenlebens sein soll, das in seinem Kern Anschauung Gottes ist, dann ergibt sich schon von hierher, daß der angesehante Gott selber in seinem Wesen nicht einfach der in seiner absoluten Weltüberlegenheit impassible ist, sondern der, der sich selber in der Hinwendung zur Welt vollzieht. Der theologisch-systematische Grund dieser These, die auch eine von Gott frei gewollte Passibilität an anderen seiner selbst, also an der Welt impliziert, ist die Christologie (vgl. Kp. 14, 2), die jedoch durch die mystisch-gnadenhafte Selbsterfahrung bestätigt wird. Von hierher erscheint die *unio mystica* tatsächlich als die Vereinigung des Mystikers mit der patristisch engagierten göttlichen Wahrnehmung der Welt. Die ethisch-asketische Apathe ist mithin als funktional rückgebunden zu sehen an einen existentiell-biographischen Prozeß der Verähnlichung mit der göttlichen Passibilität und Leidenschaft für seine Menschheit.

3. Kapitel

Die existentielle via negationis

1. Gotteserfahrung via negationis

Wo Rahner versucht, in mystagogischer Intention Erfahrungen Gottes appellativ, anschaulich zu formulieren, erwähnt er die Möglichkeit, das mystische Erleben auf Weisen analog zu den Ausagemodi der natürlichen Theologie, der *via eminentiae* und der *via negationis*, auszudrücken (XIII, 238f). Die konkreten Beispiele, die Rahner als Umschreibung existentieller Situationen nennt, in denen der einzelne möglicherweise eine Erfahrung Gottes machen könnte, sind ganz überwiegend negativer Natur (vgl. II, 106ff; IX, 168ff; XIII, 238ff). Immer geht es um das Zerbrechen innerweltlicher Plausibilitäten und sichtbar sicher gehabter Handlungsmotivationen. Als Situationsstypen lassen sich unterscheiden:

- (a) Einsamkeit (III, 106; XIII, 240)
 - (b) Getriebensein durch eine Verantwortung
 - (c) Erfahrung personaler Liebe (aktiv und passiv)
 - (d) schweigende Konfrontiertheit mit dem Tod (IX, 168f).
Konkretisierungen, die Rahner nennt, sind:
- für (b):
- absolute Treue zum Gewissen (II, 106)
 - Pflichterfüllung mit dem brennenden Gefühl der Selbsterleugnung (III, 106; XIII, 240)
 - Gehorsam um Gottes willen (XIII, 240)
- für (c):
- Verzeihen können ohne Lohn (II, XIII, 240)
 - Verzeihen ohne Dank, Anerkennung, innere Befriedigung (III, 106; XIII, 240)
- für (d):
- die Erfahrung des radikalen Scheiterns des eigenen Lebensplanes (XIII, 239)
 - das Zerbrechen der eigenen intellektuellen Welt (XIII, 238)
 - die Realisation der eigenen Banalität und Beliebigkeit (XIII, 238).
- Eine Chance für die Erfahrung Gottes sieht Rahner dort, wo ein Mensch diese Erfahrungen radikal durchleidet und ihnen standhält im Festhalten an der eigenen Subjekthängigkeit, ohne das eigene Subjektsein aufzugeben durch die Flucht in Verzweiflung, Alltagsbanalität und "billigen Trost" (XIII, 238).
- Die Grundvoraussetzung der negativen Theologie, daß die Welt nicht Gott sei, ist bei Rahner nicht mehr Basishypothese einer für das Subjekt letztlich gefahrlosen, rein denkenslogischen natürlichen Theologie, sondern existentielle Erfahrung des Menschen als des auf die Welt notwendig verwiesenen *conversus ad phantasma* und als des durch die göttliche Selbstmitteilung über alle Welt hinaus in die Unmittelbarkeit zu Gott Berufenen.

Rahners Beispielen ist gemeinsam, daß sie das Leiden subjektiv lebender Menschen thematisieren. Die Gotteserfahrung besteht in der Erfahrung des Trostes, der das Festhalten an der eigenen Subjektivität begleitet und so offenbart, daß diese ihren Telos nicht in innerweltlicher Plausibilität hat.

Die existentielle *via negationis* verbindet so die beiden Hauptmotive des mystischen Denkens Karl Rahners: Handlungsbezogenheit und Todesthematik! Das mystische Sterben wurde bereits als der als schmerzhaft empfundene Sprung in eine andere Seins-, Denk- und Erkenntnisweise beschrieben. Dieser mystische Tod des Sichselbstlassens wird implizit auch da vorausgesetzt, wo Rahner eine Gotteserfahrung, die sich der *via eminentiae* zuordnen läßt, bespricht: die Erfahrung bedingungslosen Angenommenseins in der Liebe eines Anderen (IX, 169). Um die Liebe eines Anderen anzunehmen und nicht zu etwas Erklär- und Beherrschbaren zu depotenzieren, muß der Adressat den Versuch Krampfhafter absoluter Selbstbegründung aufgeben haben. Ein Reflex dieses für die *natura lapsa* immer schmerzhaften Sterbens des mystischen Todes ist in der Rahnerschen Formulierung der entsprechenden Erfahrung aufgehoben: Die Liebe des Anderen verursacht ein "Erschrecken" (ebd.).

Bedenkt man so die theologische Tiefenstruktur der *via negationis*, dann verbietet sich die Fehldenkung, als würden hier rein akzidentielle Einbrüche in menschliche Biographien besprochen, denen dann eine besonders starke (intermittierende) Tröstung durch Gott entspräche, die einen 'weitermachen' läßt: Der mystische Tod ist gerade die Erfahrung, hinter der nichts weitergeht wie zuvor, weil sie das Subjekt absolut verwandelt. Gottes Sinn für das Leben ist nicht einsehbar in den menschlichen Lebensentwurf, erinnert nicht zum bruchlosen 'Weitermachen', "[...] wie auf einer Wüstenwanderung durch ein paar Oasen hindurch, um dann letztlich doch in der leeren Wüste zu verdursten [...]" (XV, 205). Damit ist auch hier der von Bonhoeffer her denkbare Verdacht der am Erlösungsmythos gebildeten Verzweckung des Christentums als Trostbotschaft gegen die Sinnkrisen allgemein menschlicher Grenzerfahrungen von Rahner fern zu halten. Tut man dies jedoch und bedenkt man, daß die Indifferenz als praxis- und handlungsbezogene Gestalt des Sterbens stets neu zu erwerben ist (EPE 42ff), dann stellt sich die Frage nach einer existentiellen *via negationis* als die Frage nach einem subjekthaften Leben aus dem subjekthaften Sterben heraus, das zwar immer auch von jedweder Verfügung entzogenen Zusammenbrüchen bedroht bleibt, für das jedoch die Negation zugleich Programm eines akthafes Strebens ist. Ein solches programmatisches Leben auf der *via negationis* ist bei Rahner in verschiedenen intellektuellen Grundhaltungen greifbar.

2. Negation als Programm christlichen Lebens

a. Christlicher Realismus und intellektuelle Redlichkeit

Intellektuelle Redlichkeit kennzeichnet das denkensische Grundverhalten Karl Rahners (vgl. GK 21f). Congar paraphrasiert diese Haltung mit der Formel "Offenheit gegenüber jeglicher Wahrheit, woher sie auch komme"¹. Sobrino steht in ihr den Grund der Rahnerschen Offenheit für die Befreiungstheologie². Kurz vor seinem Tod beschließt Rahner ein theologisches Selbstporträt mit einer Klage über den mangelhaften Dialog der Theologie mit den übrigen Wissenschaften (Erfahrungen 15f). Als theologische Forderung begründet Rahner den christlichen Realismus gegenüber der Welt mit dem Gedanken des göttlich verfügbaren Bewährungsraumes (VII, 92f), den er an anderer Stelle als Aspekt der ignatianischen Indifferenz deutet (VII, 43f). Der Realismus begründet eine christliche Reserverttheit gegenüber utopischen Ideologien (VII, 92), zugleich jedoch die Ablehnung einer skeptischen Desinteressiertheit an innerweltlicher Zukunftsgestaltung (VIII, 254). Eine Skepsis, die sich des leidenschaftlichen Engagements für Welt entzieht, ist für Rahner banausische Karrikatur der christlichen Tugend der Indifferenz (VII, 51).

Dieser doppelte Charakter der christlichen Skepsis, des christlichen Realismus, bestimmt auch Rahners Denken über den christlichen Glauben und die intellektuelle Redlichkeit (VII, 54-76). Rahner fordert nicht einfach die Identität von beiden, sondern wendet beim Begriff der intellektuellen Redlichkeit dasselbe Verfahren an, das seine theologische Erdörtung der Sinnfrage bestimmt (XV, 195-205). Der scheinbar fraglos positive Begriff wird in seinem positiven Gehalt durch eine theologische Interpretation allererst erkannt (VII, 54ff). Zwei Korrekturen gegenüber dem landläufigen Verständnis intellektueller Redlichkeit trägt Rahner ein: Die Einsicht in die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft begründet die Auffassung, daß derjenige gegenüber der mit dem intellektuellen Tun immer mitgegebenen praktischen Verantwortung scheitert, der sich imaginiert, intellektuell unentschieden, "neutral" bleiben zu können (VII, 55f). Die wissenschaftssoziologische Realisation der gnosologischen Konkupiszenz führt zu der Auffassung, daß sich eine existentiell-akthafte Realisation des christlichen Glaubens in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation selbst intellektuell nicht absolut zufriedenstellend reflektieren kann. Diese Situation, insofern sie vom akthafem und damit intellektuell auch reflektierten Glaubensvollzug nicht dispensiert, begründet die Notwendigkeit und Legitimität einer theologischen Selbstreflexion des Glaubenden auf einer "ersten Reflexionsstufe" (GK 20ff), die Rahner an anderer Stelle³ als das heraufziehende neue "genus litterarium" der Theologie deutet⁴.

1 Congar 1979, 126.

2 Sobrino 1985, 53.

3 So in Rahners Vorwort zu: Eicher 1970. Vgl. ebd. IX-XIV, Ebd. X.

Zu diesem *genus litterarum* bekennt sich Rahner bisweilen auch in provozierend selbstironischer Weise, wenn er sich einen theologischen "Dilettanten" nennt.⁵ Diese Selbstenschränkung macht zugleich deutlich, daß die Situation einer Theologie, die sich selber nicht wissenschaftlich vollkommen reflektieren kann, von Rahner nicht zu einem Ideal stilisiert wird. Durch eine solche Interpretation würde ein unvermeidlicher Mangel unzulässiger- und konkomoderweise in ein Positivum umgedeutet. Rahner geht es dagegen dort, wo er allzu bescheiden die eigene Theologie dilettantisch nennt, darum, die Unzulänglichkeit der eigenen Theologie als Anforderung an künftige Theologien zu betonen. Nicht jedoch darf man jenen banalsten Indifferentismus (vgl. VII, 51ff.) auf Rahner projizieren, dem alle Theologie einerlei ist: Der christliche Realismus und der Mut, in intellektueller Redlichkeit die unvermeidliche Unzulänglichkeit der eigenen intellektuellen Position zu realisieren, hat seinen Grund im Wissen um den je immer größeren Gott. Der Dienst zur größeren Ehre dieses Gottes ist aber immer innerweltlich, immer –weil sich Praxis und Denken niemals auseinanderdividieren lassen– eine Frage der eigenen intellektuellen Standpunkthaftigkeit.

b. *Die Analogie aller theologischen Rede*

Der geistesgeschichtlichen und biographischen Begrenztheit einer Theologie entspricht eine metaphysisch-theologische: Rahner konzentriert die Theologie *theo-logisch* (vgl. VII, 128f). Auf der Grundlage des mystisch vermittelten Gedankens der Gottesmittelbarkeit (Ekstase als *cognitio Dei per intimam unionem*) werden Gnade und Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes interpretiert (vgl. Kp. 6). In der Offenbarung wird mithin keine Pluralität von geheimnishaften Sätzen mitgeteilt, sondern Gott teilt sich selber mit als das absolute Geheimnis, das heißt, um von Menschen ekstatisch geliebt zu werden. Das letzte Schlüsselwort aller Theologie ist so "Geheimnis". Es markiert den notwendigen Übergang der Theologie in Liebe als der Haltung der lassenden Anerkennung Gottes als des bleibend Anderen, die sich realisiert in der liebenden Bejahung des anderen Menschen. Diese vollzogene Ekstase ist das Akuellwerden einer Gottesgewißheit "in caligine", die sich theologisch in der Sprache der *Erkenntnisstabe*⁶ nicht kommunizieren läßt. So intendiert alle authentische Theologie die Introduction in ein notwendiges Schweigen (IX, 124), ist *Mystagogie* in ein Leben vor und mit dem Geheimnis (vgl. IX, 113-126).

Als methodisches Korrektiv ist in Rahners Verständnis dieses Wesen der Theologie realisiert im Analogieprinzip. Analogie ist bei Rahner nicht mehr Ausgangspunkt positiver natürlich-theologischer Argumentation, die basierend auf der spekulativen Relation zwischen dem esse subsistens und dem Seienden positive Erkenntnisse über Gott vom Geschöpflichen her zusammentrüge. Eine affirmative Aufnahme des Analogieprinzips hinsichtlich seiner positiven Seite findet sich in HW (190ff; 2185ff): Der Seinsbegriff

habe "eine innere Dynamik auf die Fülle des Seins" (191). In HW2 wird vorsichtiger schon formuliert: Der "Begriff des Seienden" habe "eine innere Dynamik auf die Vollendetheit der 'Seinshabe' in Gott" (ebd. 186). Das Sein des innerweltlich Seienden und das Sein Gottes treten nach HW 2 so in einer *unbegriffenen* Weise auseinander. Die analogia entis kann so nicht mehr bedeuten als, daß es überhaupt irgendeine Offenheit der Vernunft für Gott gibt, die dessen jedoch keineswegs erkennt, sondern als Grenze erfährt: Die immanente Dynamik des Seienden auf das Sein bezeichnet "[...] an einem gewissen Punkt gewissemaßen angehalten, eine außerweltliche 'Seinshabe' [...]" (ebd.).

Einen Begriff der analogia entis in der von Barth kritisierten Weise hybrider Himmelsstürmerei des Menschen⁶ gibt es bei Rahner nicht. Hinsichtlich ihrer positiven Möglichkeit genügt Rahner die Aussage, die analogia entis stehe gegen eine absolute Beziehungslosigkeit von Endlichem und Unendlichem (vgl. KThW¹⁰ 19). Entscheidend für die eigene Rezeption des Begriffs ist vielmehr die negative Seite der Analogielehre des 4. Laterankonzils: "[...] quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" (DS 806). In diesem Sinne betont Rahner die Bedeutung der Analogie für alle Theologie. (Erfahrungen 105-109). Als ein echtes Formalprinzip habe sie die Theologie zu durchwalten (ebd. 107). Damit wird Rahner der von ihm erkannten Wahrheit gerecht, daß auch die Offenbarungstheologie, die, anders als das bei Barth erscheint, ja nicht eo ipso vor der Metaphysik bewahrt ist, selbst notwendig Metaphysik treibt, insofern in ihr gedacht wird, so daß auch hier gilt: "Wir müssen also Metaphysik treiben, weil wir es immer schon tun" (HW¹⁴⁵; 250). In diesem Sinne ist der "Mut zur Metaphysik" (VIII, 67ff; 178) auch von der Offenbarungstheologie gefordert. Dem Mut zur Metaphysik hat sich jedoch der anti-metaphysische Impuls zurugesellen gegen das, was landläufig als Eros des homo metaphysicus gilt, unvergänglichen Wahrheitsbesitz nämlich erlangen zu wollen: "Die Welt eröffnet uns nicht den Sinn Gottes. Aber damit ist die Metaphysik in ihrer Gottesfrage auch schon am Ende, in ihrem *wesentlichen* Versagen." (III, 337; Hervorheb. v. Vf.). Dieses Versagen betrifft auch die Metaphysik in der Gestalt theologischer Systematik. Dafür steht das Analogiegebot wie das Negativzeichen vor der Klammer des theologischen Lehrgebäudes: Es signalisiert die Notwendigkeit der *reductio*⁷ aller Theologie in das nur existentiell-handelnd erfahrbare *Mysterium* Gottes (vgl. IX, 113-126). Ein Höchstmaß an metaphysischem Bemühen zielt auf nichts anderes als auf die Destruktion der Metaphysik. Diese ist jedoch nie ein für allemal durch eine schlichte Methodendeklaration (Offenbarungstheologie versus transzendente Theologie) vollbracht⁷, sondern wegen der von Rahner erkannten Unausweichlichkeit des metaphysischen Denkens im Prozeß des Denkens stets neu zu eringen.

6 Vgl. KD I/2, 40; II/1, 88-92; passim.

7 Die Unausweichlichkeit des metaphysischen Denkens auch für die Offenbarungstheologie hat Ulrich Browarzik in einer vergleichenden Analyse der Theologien Barths und Rahners nachgewiesen (vgl. ders. 1970, bes. 231-271).

Rahners anti-metaphysisches Engagement um der Offenbarung Gottes willen ist aus einer von ihm selbst erkannten Notwendigkeit heraus metaphysisch.

Die Relation zwischen dem "eigentlich Gemeinen" (VII, 52) und der *eo ipso* notwendig metaphysischen, theologischen Argumentation kann jedoch nicht pastoral-strategisch gedeutet werden, wie der bei Rahner häufig verwandte Begriff der Mystagogie (vgl. VII, 22f; VIII 205f; X, 49, 219) fälschlich insinuieren könnte. Denn das "eigentlich Gemeine" hat keinen fraglos sicheren Bestand jenseits der immer handlungsbezogenen, denkerisch-theologischen Aneignung, weil die mystische Evidenz nur im tätigen Weltbezug sich ereignet und auf diesen hin finalisiert ist. Die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft, die wegen des ekstatischen Wissens der Vernunft als Exzess in Gott nicht in einem Einheitsbegriff diesseits des aktiven Vernunftgebrauches, von dem her sich in Kantischer Manier *a priori* eine klare Arbeitsteilung beider Aspekte des Vernunftgebrauches ergäbe (vgl. Kp. 10), gegeben ist, sondern die nur im Gebrauch der Vernunft als praktischer und theoretischer angezielt werden kann, begründet das spezifische Wahrheitsethos des Christentums (vgl. V, 527-542). Das selbige Scheitern der Theologie im "Adoro te devoto latens Deitas" (GF 270; EPE 26; IV, 53; X, 16) wird als Vollendung des Intellektes nicht anders als im tätigen Weltbezug und damit unaufhebbar verbunden im metaphysischen Ernst erfahren.

Positives Vorbild für das Scheitern der Metaphysik als Teilos allen metaphysischen Bemühens ist für Rahner der Aquinate. Dessen "sunt palaeae frater Reginalde" gilt Rahner als Kennzeichen aller echten Theologie (X, 17). Aber es ist gerade die hochgradig metaphysisch durchreflektierte Theologie des Thomas, die zum Vorbild für das notwendige Scheitern der Theologie vor Gott wird! Ohne das denkerische Bemühen ist eine alle Metaphysik zum Scheitern bringende Evidenz des Glaubens nicht zu haben: Die *via negationis* muß *begangen* werden, um zur Erfahrung Gottes zu führen. Diesseits des immer auch metaphysischen Bemühens der Theologie haust der "Faule, Geistlose und Herzlose" (X, 16) im Gebüde der – wie man frei nach Adornos Verdikt über den Okkultismus⁸ sagen könnte – "Metaphysik der dummen Kerle".

Die Theologie ist der die ganze Existenz kostende⁹ Aufwand, die Geheimnistätigkeit Gottes als vom Menschen anzunehmende zu verteidigen gegenüber dem hybriden Zugriff auf Gott. Damit ist aber die Theologie als unter dem Gesetz der Analogie stehende notwendig ein schmerzhaftes Tun: In ihrem größten Bemühen muß sie ihr letztendliches Scheitern wollen. Mit dieser Zielsetzung partizipiert sie unausweichlich am Todesschmerz der *natura lapsa*.

⁸ Adorno 1951, 325.

⁹ Diesen existenziellen "Preis" der Theologie hat Metz in einer Rahner-Laudatio einfühlsam besprochen (ders. 1981, 56f).

3. Kritik

Kritik meint hier mutatis mutandis in Kantischer Tradition die Bezeichnung der Grenzen des Werkes und mithin der Chancen produktiver Rezeption.

Rahner konzentriert seine Gnadentheologie auf die Rede von der ungeschaffenen Gnade (vgl. Kp. 6), damit auf die subjektkonstituierende Konfrontiertheit des Menschen mit Gott selber. Deren mystische Geschichte wurde bis hierher nachgezeichnet. Zugleich kennt Rahner auch einen Begriff der geschaffenen Gnadenhilfen (vgl. I, 347-376). Seine Gnadentheologie wehrt für deren Verständnis die neoscholastische Vorstellung ab, durch sie werde das Subjekt zum Empfänger der ungeschaffenen Gnade disponiert (I, 362ff). Vielmehr denkt Rahner schriftgetreu die ungeschaffene Gnade als der geschaffenen *lo-fisch* vorangehend, so wie im Denkmodell des ontologischen Hypermorphismus die *causa formalis* der *causa materialis* vorangehend gedacht wird (vgl. I, 362). Damit ergibt sich jedoch zugleich ein positives Verständnis der geschaffenen Gnadenhilfen, das ihnen den 'magischen' Charakter des intermediierenden Eingreifens Gottes nimmt: Die geschaffene Gnade kann gedeutet werden als das Kategorialwerden der ungeschaffenen Gnade im heilschaften Vollzug eines Subjektes.

Rahner konzentriert bei seiner mystischen Theologie und in der Gnadentheologie den Blick auf das Subjekt selbst: Der einzelne wird durch den Besitz des Pneumas Gottes zum *πνευματικός*, innerlich umgestaltet (I, 348f). Dabei gerät aus dem Blick, daß das gnadenhaft getragene und erleuchtete Tun eines Menschen einem anderen für dessen eigenen Glaubensvollzug zur geschaffenen Gnadenhilfe werden kann. Daß das heilschaftliche Tun eines Menschen einem anderen Menschen *als solcher* bewußt werde, setzt dessen heilschaften Vollzug *seiner* gnadenhaften Berufung voraus, denn sonst wird alle Erfahrung geschaffener Gnade als Gnade blockiert durch den herrscherlichen Willen eines Subjektes, das sich dem freien Wunder der Liebe nicht zu öffnen vermag. Also auch für das *Ankommen* der geschaffenen Gnadenhilfen *als solche* im Bewußtsein eines Menschen gilt, daß ihm das *Angekommensein* der ungeschaffenen Gnade vorangegangen sein muß.

Unabhängig davon, ob der Adressat geschaffener Gnadenhilfen zu einem heilschaften Vollzug seiner übernatürlichen Berufung zur Einwohnung Gottes gelangt ist und mithin zu der Möglichkeit, geschaffene Gnadenhilfen als solche in echter Dankbarkeit anzunehmen, ist es jedoch denkbar, daß die personalen Möglichkeitsbedingungen eines Menschen für den akthafsten Glaubensvollzug durch die Kategorialisierungen der Gnade Gottes, die andere Menschen an ihm vollziehen, wachsen. Dies wird umso deutlicher, als im Vorausgegangenen das Subjektsein und personales Übersichverfügenkönnen als Möglichkeitsbedingungen ausgereifter Glaubensakte erkannt wurden. Rahner sieht die alle subjekt-haften Vollzüge begründende Möglichkeitsbedingung menschlicher Subjektivität in der Geistigkeit des Menschen als *Obiectendialpotenz* (vgl. Kp. 6, 3), die sich vollendet in der gnadengeprägten Annahme der göttlichen Selbstmitteilung. Dieser Subjektbegriff ist

so abstrakt, wie es die transzendente Reflexion notwendiger- und sinnvollerweise erfordert.

Für die konkrete Frage danach, wie Menschen Subjekte ihres Lebens werden können, ist jedoch der Schritt von einer *letzten* Möglichkeitsbedingung zur Frage nach den *konkreten* Möglichkeitsbedingungen notwendig, oder anders gesagt: ist es notwendig, die konkreten Gefährdungen von Subjektivität zu realisieren, um von dort her nach konkreten Hilfen zu fragen, deren Menschen bedürfen, um Subjekt werden zu können.

Die pädagogische Tradition weiß um die Notwendigkeit einer inangurierenden "Auf-forderung zur Selbsttätigkeit" als Prinzip einer Erziehung zum Subjektsein¹⁰. In einer sich rapide wandelnden Gesellschaft sind Identitätskrisen als subjektgefährdende lebenslanglich zu erwarten, was in der Sozialisationsforschung zur Bildung des Theorems von der Sozialisaton als lebenslangem Prozeß führte¹¹, und was eine pädagogische Theorie mit der Einsicht rezipieren könnte, ein Menschbranche möglicherweise in seinem Leben immer wieder pädagogische Hilfestellungen zur Entfaltung seiner Subjektivität:

Die soziologische Forschung im emanzipatorischen Interesse erhebt die ensubjektivierende Funktion sozialer und politischer Strukturen.

Seit dem Durchbruch der Psychoanalyse existiert ein Begriff von der Gefährlichkeit und der totalen Bedrohlichkeit menschlicher Subjektivität durch mißlungene Integrationsprozesse unbewußter, persönlichkeitsprägender Größen sowie der Bedeutung – vor allem familiärer – menschlicher Interaktionsprozesse für das Gelingen der Ausbildung einer stabilen Ich-Identität.

Es wäre eine Rahner-Rezeption denkbar, die der Realisation vielfacher Bedrohlichkeit menschlicher Subjektivität mit dem Argument begegnete, der einzelne Mensch werde vor dem göttlichen Gericht nur an jenem Maß subjektlicher Freiheit gemessen, das dieser Mensch in seinem Leben erreichen konnte. Ein entsprechender Interpret könnte sich auf Aussagen Rahners stützen, in denen er von der menschlichen Freiheit wie von einer im praktischen Interesse gebildeten Idee spricht, die sich als empirische Größe jedoch nicht nachweisen läßt (vgl. GK 46ff).

Sowenig einer entsprechenden Argumentation immanent widersprochen werden kann, so sehr ist aber doch von der Grundhaltung Rahners her, dem es bei der Theologie der Nächstenliebe gerade darum geht, daß der Nächste als er selber geliebt werde und nicht als Objekt einer sittlichen Bewährung unter dem Gedanken eines juristisch vorgestellten eschatologischen Gerichtes, zu denken, daß, wer so argumentierte, sich aus der Heiligeschauers, der sich die eschatologische Perspektive zu eigen macht, statt diese, wie es sich aus der zentralen Forderung des Rahnerschen Denkens, die absolute Geheimnistätigkeit Gottes zu achten, ergibt, der göttlichen Unbegreiflichkeit zu überlassen. Wenn es eine

¹⁰ Berner² 1978, 89-97; ders. 1980, 490f.

¹¹ Vgl. Mühlbauer 1980, 123-143, 143-174; passim.

Annahme der Gnade Gottes nur in dem Streben nach der größeren Ehre Gottes gibt, dann gibt es Heil nur in der Arbeit für das Subjektseinkönnen aller, die im praktischen Interesse aufrecht auf jedweder Erkenntnis, die dem Ziele dient. Die obige Verhältnisbestimmung von geschaffener und ungeschaffener Gnade vorausgesetzt, kann die Arbeit für das Subjektseinkönnen anderer Menschen als Vollzug der 'gratia gratis data' gedeutet werden. Von hier her ist nun noch einmal kritisch auf Rahners Konzeption der via negationis zurückzublicken: Sie setzt akthaft handlungsfähige Subjekte voraus. Um aber effektiv ein handlungs- und im Rahnerschen Sinne an Gott leidensfähiges Subjekt zu werden, braucht ein Mensch vielfache Hilfen, deren Bereitstellung ein ethisches, pädagogisches und politisches Problem ist. Subjektiv braucht der Mensch auf der via negationis Offenheit für geschaffene Gnadenhilfen, deren Annahme als geschaffene Gnaden zugleich ein Aspekt seines gnadenhäft-übernatürlichen Vollzuges ist. Das Gegenteil solcher Offenheit wäre die Leugnung der Kontingenz des Leidens und dessen Erhebung zum 'Standpunkt' gegen Gott (vgl. Kp. 2, 3).

4. Kapitel
Problemkontext und Ausgangspunkt des
gnadentheologischen Denkens Karl Rahners

1. Hermeneutische Prinzipien

Rahners Beitrag zur Gnadenlehre ist das Resultat seiner kritischen Auseinandersetzung mit der systematischen Vermittlung der kirchlichen Glaubenslehre zur Gnade Gottes durch die neuscholastische Scholtheologie. Das hermeneutische Bemühen Rahners ist dabei durch zwei methodische Merkmale bestimmt, die in ihrer Bedeutsamkeit für das Gnadendenken Rahners über dessen Rekonstruktion als abhängig von seiner Transzendenzphilosophie in der Sekundärliteratur häufig ignoriert werden und deshalb hier einleitend umfänglicher dargestellt werden sollen:

a. *Positive Theologie*

Rahner ist positiver Theologe in neuscholastischer Tradition. Der 'Denzinger' ist das in seinen theologischen Arbeiten am allerräufigsten zitierte Werk¹. Damit steht Rahner zunächst in der Tradition einer theologischen Bewegung, die ab der Mitte des vorigen Jahrhunderts zum Siege gelangt über alle damaligen Versuche einer verstehenden Theologie², die den christlichen Glauben in seiner Substanz im zeitgenössischen durch Aufklärung und Idealismus geprägten Denken zu reformulieren trachtete³. Denzinger und seine theologischen Freunde³ können unter einer systematischen Perspektive verstanden werden als Vertreter einer von ihnen allerdings nicht als solche reflektierten verstehenstheoretischen Position, die den hermeneutischen Spannungsgogen zwischen den Vorgaben der Glaubenslehre und dem verstehenden Subjekt ganz auf die objektiven Daten der Glaubenslehre hin zu lösen trachtet. Das ureigene Motiv dieser theologischen Bewegung ist ein tief sitzendes Mißtrauen gegenüber den verstehenden Subjekten. Gemäß der geheimenen Hermeneutik dieser Jesuitenheologie versummt das Subjekt gänzlich vor der objektiven Wahrheit der kirchlichen Glaubenslehre. Das Verstehensproblem reduziert sich auf dasjenige einer handhabbaren, schulbuchhaften Enzyklopädie, deren systematisches Interesse lediglich auf eine systemhafte Geschlossenheit der Glaubenslehren, nicht jedoch

DAS SUBJEKT DER GOTTESERKENNTNIS

B

ZWEITER HAUPTTEIL

- 1 Von seiner Konzeption und dem Anliegen seines Begründer hat ist das "Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum" charakteristisch für die Art und Weise, in der die Neuscholastik positive Theologie liebte. Sie bringt der positiven Theologie extreme Hochachtung entgegen und verfährt in hermeneutischer Hinsicht positivitäts-sammelnd, autoritätsförmig. In diesem Sinne spricht auch Rahner von "Denzinger-Theologie" (vgl. XIII, 145).
- 2 Hier ist neben Georg Hermes und Anton Günther die sogenannte "Tübinger Schule" zu nennen. Zu dieser alten großen Klassifikation, die jedoch üblich geworden ist, vgl. den Abriss der Geschichte der Tübinger Fakultät bei Reinhardt 1975.
- 3 Denzinger bildete Mitte des vorigen Jahrhunderts zusammen mit anderen ehemaligen Germanenken (Röhrlin, Hergenrother, Hartinger) einen 'Kader', dem es gelang, die Würzburger theologische Fakultät mit der Intention, sie in ein "Germanium in nuce" (Hartinger) zu verwandeln, unter seine Kontrolle zu bringen. Zu den Vorgängen vgl. Weishauf 1975, 481-500.

auf deren Vermittlung mit dem zeitgenössischen Bewußtsein zielte⁴. Die so dezisionistisch beschlossene Ungleichzeitigkeit kirchlichen Bewußtseins⁵ impliziert nicht nur institutionalistischen Isolationismus⁶, sondern auch eine geheime Ausgeifertheit der kirchlichen Systematik an ihren Gegner⁷. Positiv ist jedoch die Rückkehr zu einer strengen Abhängigkeit der Systematik von der theologia positiva zu bewerten. Mit ihr steht die Neuscholastik gegen die auch innertheologisch virulente Gefahr einer aufgeklärer-idealistischen Rekonstruktion des Glaubens im metatheoretischen Bewußtsein der sich so gegen die 'Widerständigkeit' der überkommenen Botschaft immunisierenden theologischen Subjekte.

Rahner teilt mit den Protagonisten der Neuscholastik das Mißtrauen gegenüber den versterhenden Subjekten. Wie ihnen ist ihm die positive Theologie ein Schutzwall gegen eine Hermeneutik, die das Verstehensproblem ganz vom Subjekt her zu lösen versucht und so Gefahr läuft, daß die Glaubenslehre ihr nunmehr den Spiegel abgibt, in dem sich das Subjekt immer nur selber wiederfindet: Im Zusammenhang seiner Kontroverse mit Hans Küng über die Möglichkeit unfehlbarer Satz wahrheiten⁸ erklärt Rahner, er habe mehr als das "römische System" die Beliebigkeit der eigenen Subjektivität gefürchtet (QD 54, 58).

Dieses Mißtrauen ist bei Rahner selbst theologisch begründet: Der Grundsatz aufgeklärter Hermeneutik, die Hypothese eines allgemeinen, sichere Erkenntnis garantierenden Vermögens menschlicher Vernunft wird von der Erbsündenlehre her bestritten (vgl. J, 96 ff).

Gegen eine idealistische Hermeneutik, der alle positiven Daten der Glaubensgeschichte nur mehr Momente am Zusichselberkommen eines dann philosophisch-begrifflich fahrbaren Selbstbewußtseins des Menschen sind, steht gerade Rahners tiefste Einsicht in der Gotteslehre: Nicht die Identität mit Gott ist das Ziel und die Erfüllung des Glaubenslebens, sondern die Seligkeit, die Gott dem Menschen im bleibenden und endgültigen Anderssein von Gott und Mensch bereitet (vgl. Kp. 6). Es kann also nicht um eine Überführung Gottes in das menschliche Bewußtsein gehen, sondern es geht um die Ekstase des Menschen auf Gott hin. Deren Gestalt in Bezug auf die Theologie als Vollzug des Glaubens im *habitus scientiae* (vgl. V, 61) ist 'Gehorsam': Rahner definiert Theologie als "[...] die absolut gehorsame Konfrontation der eigenen Existenz mit dem Kerygma des Heils in dem Einmaligen Jesu Christi [...]"(V, 66). Gerade der Gedanke der Verborgenheit Gottes ermöglicht ein theologisches Denken echter geschichtlicher Entwicklung, die nicht immer schon bewußtseinsmäßig eingeholt ist.

4 Zur Didaktik der römischen Jesuenschule im 19. Jhrd. vgl. Weilauf 1975, 474-479.

5 Charakteristisch sind die Titel der Kleingesehnen Hauptwerke: Ders.: Die Theologie der Vorzeit [...]

6 Vgl. Metz 31980, 16 f.

7 Vgl. IV, 53-57, wo Rahner auf die rationalistische ratio-Deutung der Neuscholastik aufmerksam macht.

8 Diese Kontroverse wurde ausgelöst durch Küng 51975 [urspr. 1970]. Rahners Beiträge zur Diskussion finden sich gesammelt in: QD 54, 9-26, 27-28, 49-70.

Zugleich aber ist Geschichte immer auch Unheilsgeschichte der menschlichen Verweigerung gegenüber Gott. Geschichte ist mithin nicht nur durch die Verborgenheit ihres letzten Zieles gekennzeichnet, sondern auch durch dessen Gefährdetheit für den Menschen. Diese Einsicht ist mit der neustamentlichen Glaubensgewißheit von der Endgültigkeit und eschatologischen Sieglhaftigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu vermitteln. Das leistet bei Rahner der Glaube an eine von Gott her gewirkte Infallibilität der Kirche, die garantiert, daß die Kirche als ganze nicht mehr der geoffenbarten Wahrheit absolut verlustig geht (vgl. GK 367; H TTL IV, 293 ff). Soli diese Vermittlung den Charakter der Geschichte als des immer wieder neu sich ereignenden Konfliktes zwischen Heils- und Unheilsgeschichte nicht verfehlen, soll nicht ignoriert werden, daß sich Glaubensgeschichte als jeweils konkret geschichtlich situierte, 'inkarnatorische' und somit auch immer institutionell gebundene und satzhaft sich artikulierende vollzieht, dann kann eine prinzipielle Indefektibilität der Kirche nicht losgelöst von deren institutioneller Verfalltheit und der satzhaften Gestalt ihrer Verkündigung gedacht werden⁹.

Von dieser Deutung ist jedoch jeder ekklesiologische Triumphalismus fernzuhalten, denn die Kirche lebt und vollzieht sich in ihren gläubigen Subjekten selbst unter den Bedingungen des neuzeitlichen Pluralismus. Unter dieser Bedingung muß sie ihre eigene Wahrheit aus den tradierten Formeln stets neu zu begreifen lernen, denn auch diese Formeln sind einer Bedeutungswandlung unterworfen, deren Geschichte von der Kirche nicht souverän gesteuert werden kann (vgl. XIII, 42 ff). Das depositum fidei läßt sich nicht rechtlich bewahren durch schlichte Repetition. So ginge sein Gehalt unter den unverstänlich werdenden Begriffen verloren, viele die Kirche einer heimlichen, "kryptogamen" Hinfestsie anheim (vgl. V, 561 ff). Wenn auch aufgrund obiger Argumentation diese die Kirche als ganze nicht zerstören kann, so ist sie doch für die kirchlichen Subjekte eine reale Bedrohung ihres dogmatischen Glaubens, ohne den es kein individuelles Heil gibt¹⁰.

Rahner wehrt so das magische Infallibilitätsverständnis eines Teils der Neuscholastik ab: Die Kirche ist in ihren definierten Glaubenslehren vor der Unwahrheit bewahrt, ohne daß jedoch jedes Dogma oder jede lehramtliche Äußerung deshalb schon das konkret mögliche Optimum der Lehrverkündung für seine Zeit bedeutete (vgl. QD 54, 37; V, 58). Für den positiven Theologen ergibt sich mithin die hermeneutische Konsequenz, die Glaubenslehren der Kirche einerseits als zweifelstfrei wahr anzunehmen, andererseits auf dem Hintergrund echter Geschichtlichkeit des Bewußtseins nach dem geheimen Bedingungs-wandel der Formeln des Glaubens in ihrer Traditionsgeschichte zu fragen¹¹, ferner

9 So Rahner gegen den anspruchsvollen Vorstoß Hans Küngs (ders. 5 1975, 147-151): QD 54, 42 ff.

10 An dieser Überzeugung hält Rahner trotz seiner optimistischen Einschätzung bezüglich des Heils der Nichtchristen fest. Vgl. u.a. V, 527-541.

11 Vgl. das Beispiel des Personbegriffs: Kp. 16, 2.

nach zeitbedingten Vorstellungsmodellen, die sich mit der einen oder anderen Glaubenslehre verbunden, ohne eigentlich gemeint gewesen zu sein.¹²

Rahner verbindet also ein Doppelpes: Einerseits rechnet er damit, daß dem erstündig korruptierten Menschen die Glaubensverkündigung der Kirche durchaus 'von außen' entgegentritt. Dem entspricht die Achtung vor den Glaubenslehren, das Streben nach einem Verstehen des mit ihnen Gemeinten, das sich vorwizige Erklärungsschemata verbietet. Andererseits müssen Glaubenslehren verstehbar sein, wenn sie nicht zu Leerformeln werden sollen, bei denen in einer pluralen geistesgeschichtlichen Situation sich jeder etwas anderes denken mag, und die so nichts mehr sagen.

Eichers krasse Quintessenz seiner Studie zu Rahners Offenbarungsdenken, für Rahner gelte: "Die Tradition wird zur Funktion religiöser Subjektivität"¹³, verzerrt den komplexen Vermittlungsversuch, den Rahner zwischen verstehendem Subjekt einerseits und Schrift, Tradition und Lehrverkündigung andererseits unternimmt. Das Subjekt, in dem die ganze Wahrheit von Schrift, Tradition und Lehrverkündigung aufgehoben wäre, wäre das Subjekt der eschatologischen Vollendung, nicht aber der homo viator! Eichler behauptet, Rahner denke die Erkenntnis von Schrift, Tradition und Glaubenslehre "genauso"¹⁴ wie die Erkenntnis der dinghaften Umwelt. So wie dieser die eigene Intelligibilität und Inhaltlichkeit abgesprochen werde, so "[...] erfahre der Glaubende am Material von Schrift, Tradition und Kirche [...] seine Selbstvermittlung als je schon Glaubender"¹⁵. Dagegen ist zweierlei einzuwenden:

(1) Die Ineinssetzung von sachhaftem Erkennen und geistig-personaler Kommunikation ist von Rahner her nicht gedeckt: Letztere wird bei Rahner unter dem Begriff "Gespräch" gefaßt und in Unterscheidung zum sachhaften Erkennen bedacht (vgl. VI, 104-139): Die Notwendigkeit einer sprachlich vermittelten Verständigung über das eigene Menschsein ergibt sich, weil dieses nie sachhafter Besitz ist, sondern immer nur aktivhaft, als personal-geistiger Vollzug gegeben ist. Der aber ist immer auf andere hin, immer kommunikativ, interaktiv. So kann Rahner schlußfolgern: Die Formel, mit der ein Mensch sich im Diskurs mit anderen selbst aussagt, ist für ihn lebenswichtig (VI, 106). Diese Kommunikation lebt jedoch aus der lassenden Anerkennung des Anderen als solchen, weshalb Rahner sie auch "liebende Kommunikation" nennt (VI, 288). Als solche ist sie grundsätzlich ein anderes Tun als dasjenige an den Gegenständen der Welt, die im Erkenntnisprozess als Objekte in die Verfügungsmacht des Subjektes gezogen werden.

(2) Während die Erkenntnis der dinghaften Welt ermöglicht ist durch den Vorgriff auf das Sein schlechthin als Wesen der natürlichen Geistigkeit des Menschen (vgl. Kp. 5), ist

12 Zu deren Kennzeichnung führt Rahner die Metapher vom "Amalgam" ein (vgl. z.B. XIII, 19-26), Eichler 1977, 403.

14 Bbl. 404, Hervorheb. v. Vf.

15 Eichler ist damit offensichtlich abgedeckt von seiner filternen Auffassung, der "Gegensatz" zwischen Transzendentalphilosophie und "jeder Erfahrungswissenschaft" werde bei Rahner in seiner Theologie "fas" aufgehoben durch die Positivität des christlichen Lehngutes" (ders. 1970, 171).

die liebende Kommunikation mit dem menschlichen Du getragen von der übernatürlich erhobenen Geistigkeit (vgl. Kp. 9). Diese übernatürliche Erhöhung, Gnade, wird zwar von Rahner als allen Menschen angebotene gedacht (vgl. Kp. 6, 6), ist jedoch kein Moment am subjekthaften Selbstbesitz, sondern der menschlichen Freiheit im Modus des Angebotes gegeben. Freiheit wiederum wird nicht als partikulares Datum gedacht (vgl. GK 102), sondern als selbst wiederum gnaadenhaft befreites Vermögen einer totalen, die Pluralität der Vermögen und der Vollzüge in deren biographischer Extension erfassenden, lebenslanglich sich 'auszeitigenden' Selbstverfügung in die Liebe zu Gott (vgl. GK 101 ff.). Insofern der Christ um die eigene Gottesliebe als dem aktuellen Anwesendsein der heiligmachenden Gnade in ihm nicht reflex wissen kann (vgl. DS 1540, 1566), die Gesamtheit seiner Biographie daraufhin nicht im Gedächtnis zu aktualisieren und in ihrer Komplexität zu durchschauen vermöge (vgl. X, 141 ff.), ist das Gelingen der eigenen Subjektivität als Offenheit für die Unmittelbarkeit zu Gott dem einzelnen absolut keine Größe fraglosen Selbstbesitzes, sondern vielmehr Gut eschatologischer Hoffnung (vgl. GK 108 ff.).

Wenn also Rahner die dogmatische Aussage als gelungenen Ausdruck des eigenen Glaubensbewußtseins interpretiert (V, 60 ff), so ist zu bedenken, daß dieses Bewußtsein an der beschriebenen Mehrdeutigkeit menschlicher Existenz zwischen echtem, heilschaftlichem Glauben, konkupiscenter Zerstreuung und echter Sünde partizipiert, also niemals in statu viatoris in einer Fraglosigkeit gegeben ist, wie sie dem Bewußtsein des Subjektes entsprechen müßte, das Eichler mit der Formel vom je schon Glaubenden bezeichnet. Der Gläubige, dessen akthafte Annahme der Gnade Gottes Ekstase in das Gott-Gebornen ist und mithin Absage an jeden festen Stand gegenüber Gott, kann die Erfahrung dieser ständigen Angeratenheit nicht niederhalten. Die Unruhe jener Wahrheits-suche, die das Subjekt auszeichnet, das in der alles entscheidenden Frage des eigenen Verhältnisses zu Gott eben nicht analog zur Sachkenntnis durch das Transzendental-subjekt sich selbst als Maß und Stimmrite der Welt begreift, sondern als sich seiner selbst entzogen in das Gott-Gebornen hinein, kann in der Konsequenz der Rahnerschen Theologie als Indiz echter Christlichkeit verstanden werden. Will solche Unruhe sich nicht in einem ihrem Wesen widrigen Indifferenzismus selbst absolut setzen, dann kann es im gläubigen Subjekt keine arrogante Selbstbehauptung gegenüber der Schrift, der Tradition und dem kirchlichen Lehramt geben.

Der Kritik Eichers entspricht reziprok eine diametral entgegengesetzte: Rahner habe mehr an der kirchlichen Lehrtradition zu verstehen und zu "retten" versucht, als daran zu verstehen und zu "retten" gewesen sei¹⁶. Diese Kritik geht von Rahners tatsächlich unübersehbarem, theologischen Bemühen um die positive Theologie aus, das – stimmte Eichers Einschätzung – nicht verständlich zu machen wäre. Das Agens dieses unermühtlichen Bemühtens um die Tradition wird in Rahners Beiträgen zum Häresiebegriff (V, 527-576;

16 Metz 1981, 55.

IX, 453-478) erkennbar: Für Rahner gibt es keinen fraglosen transzendentalen Selbstbesitz des Subjektes jenseits des Vollzuges der gläubigen Existenz im (geistes-) geschichtlichen, gesellschaftlichen und politischen Kontext. Es gibt kein transzendentales Selbstbewußtsein ohne kategorialen Selbstvollzug, der an den Gegenständen der Welt und so immer auf Mitmenschen hin gewirkt wird und deshalb –wegen seiner Bezogenheit auf andere– immer sprachlich vermittelt und reflektiert ist. Zwar unterscheidet Rahner auch beim Glaubensbewußtsein zwischen kategorialer Äußerung und transzendentaler Wirklichkeit (vgl. Kp. 9, 1b), jedoch wird letztere niemals anders als kategorial für das Subjekt aktuell und erfahrbar. Dabei ist dieses Aktuellwerden nicht einfach irgendeine, auf rein kontingenter und deshalb sinnlich und religiös irrelevanter theoretischer Einsicht beruhende Umsetzung eines reinen 'guten Willens', der als solcher im Subjekt als Grundentscheidung¹⁷ in apriorischer Weise gegeben wäre: Die theoretische Vernunft ist für Rahner nicht separatus, nach eigenen Gesetzen a priori funktionierendes Vermögen, sondern in ihrem Gebrauch unlösbar mit der praktischen Vernunft verbunden (vgl. Kp. 10). Deshalb ist die kategoriale Wahrheitsseinsicht heilsbedeutsam (vgl. V, 529 ff), mithin auch die Hinwendung zu der konkreten geschichtlichen Situation, in der die konkrete Auseinandersetzung um die Wahrheit geführt wird. Zu dieser geschichtlichen Situation gehören die gewordenen Lehrsätze und kirchlichen Glaubensüberzeugungen. Sie sind den Subjekten als heilsrelevant aufgegeben. Die letzte Grundwahrheit des Glaubens, also Gott selber (vgl. V, 82-99), kann verfehlt werden, wo der Christ die Wahrheiten in seiner geschichtlichen Situation verfehlt (vgl. V, 529 ff).

Deshalb ist Rahner unermüdetlich um die Lehrtradition bemüht, gehört es zu seiner Grundhaltung, 'unbequeme' Glaubenswahrheiten nicht einfach zu ignorieren (vgl. V, 570 ff). Die Furcht gründet alles, über die Leugnung oder Ignorierung einzelner Glaubenswahrheiten langsam und unbemerkt in die Glaubensferne abzuleiten (V, 552 ff).

Als Rahner 1969 über seine theologische Methode referiert¹⁷, nennt er als ersten von drei Aspekten seiner Theologie ihre traditionsbestimmte Katholizität (vgl. IX, 79). Diesem Aspekt entspricht Rahners Insistieren auf der Notwendigkeit von Schulbüchern für das theologische Studium (QD 41, 36), das ihn mit den Neuscholastikern verbindet. Anders als diese begriff Rahner jedoch, daß die von denen geforderte Komplexitätsreduktion¹⁸, die spekulative Bearbeitung der positiven Theologie¹⁹, die Gnosis des Glaubens²⁰ immer das verstehende Subjekt ins Spiel bringen, das, soll Theologie nicht heterogenen Motiven folgen, sich selbst theologisch verantworten und rechtfertigen können muß (vgl. VIII, 69 ff). Jede historische Fragestellung bringt immer eine systematische mit sich (vgl. I, 91 ff). Ob der einzelne Theologe sich nun primär für die systematische oder

primär für die historische Dimension der hermeneutischen Fragestellung interessiert, ist eine Frage der "individuellen Veranlagung und individuellen Lebenssituation" (Dogmengeschichte 328).

Wenn Rahner auch eine Präferenz für die systematische Fragestellung offenbart, so ist doch der Eintrag dogmengeschichtlicher und bibeltheologischer Arbeit in sein Werk nicht zu unterschätzen: Seine zentralen gnaden theologischen Arbeiten nehmen die Probleme der nachtridentinischen Gnaden theologie auf und überwinden sie unter Rückgriff auf die neustamentliche und patristische Tradition, wobei der hochscholastische Gedanke der visio Dei per essentiam eine entscheidende Vermittlungsfunktion einnimmt (vgl. Kp. 4 u. 6). Rahners Trinitätstheologie –im ein weiteres Beispiel zu nennen– beruht u.a. auf einer philologisch argumentierenden bibeltheologischen Studie über die Bedeutung des Wortes θεός im Neuen Testament (I, 91-168). Eine der zentralen Einsichten dieses Ansatzes, daß nämlich ὁ θεός im Neuen Testament die erste trinitarische Person bezeichnet, wird noch in den trinitätstheologischen Beiträgen der unmittelbaren Gegenwart als wichtige bibeltheologisch-dogmengeschichtliche Erkenntnis zitiert²¹.

b. *Der nexus mysteriorum als Erkenntnisquelle*

Das zweite Merkmal des hermeneutischen Bemühens Karl Rahners um die kirchliche Lehrtradition, das hier zur Darstellung kommen soll, betont die Objektseite des hermeneutischen Spannungsbogens. Rahner setzt die kirchlichen Lehraussagen in den verschiedenen Schultrakaten unter dem Leitmotiv einer "Perichorese der Trakate" (Mysal II, 327) zueinander in Beziehung und entwickelt so ein Verfahren der 'vernetzenden' Interpretation, bei dem die verschiedenen Glaubensaussagen, die sowohl aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte als auch aufgrund der barockscholastischen Aufteilung auf die Trakate bis in die Neuscholastik hinein in einer Isoliertheit da stehen, die der Einsicht widerspricht, daß sie alle die eine christliche Glaubenswahrheit bezeugen wollen. Die dabei von Rahner angezielte Einheit des christlichen Glaubens wird nicht aprioristisch von außen an die Glaubenslehre herangetragen, sondern aposteriorisch im Durchgang durch die Glaubenslehren gesucht.

Die Legitimität des 'perichoretischen' Verfahrens vernetzender Interpretation der Glaubensaussagen ist durch das 1. Vatikanum bezeugt: Der mysteriorum ipsorum nexus "inter se et cum fine hominis ultimo" gewährt gemäß dem Konzil eine "intellegentia fructuosissima" der Glaubensgeheimnisse (vgl. DS 3016). Hinsichtlich dieses Verfahrens ist Rahner auch mit Karl Barth verbunden, der erklärt, in der Dogmatik und der kirchlichen Verkündigung sei "[...] jeder einzelne Satz zugleich der Grund und Inbegriff aller übrigen"²².

17 So auf dem Theologensymposium in Montreal (vgl. IV, 79-126).

18 Vgl. Weilandt 1975, 475.

19 So Schiefelzyk über das theologische Programm Franzelms (Schiefelzyk 1975, 349 ff).

20 Ebd. 350.

21 Vgl. Breunig 1984, 13 ff; Pannenberg 1988, 354.

22 KD II/1, 288.

c. *Die hermeneutische Grundüberzeugung Karl Rahners*

Rahner lehnt ein Verständnis von Dogmengeschichte ab, das von jener erwartet, sie entdecke "mit den üblichen Mitteln literarischer und historischer Forschung" "neu" (Hervorheb. v. VF), was einerseits zum depositum fidei gehöre, andererseits geschichtlich in Vergessenheit geraten sei (Dogmengeschichte 325). Rahner sieht zu deutlich das Problem der Geschichtlichkeit menschlichen Bewußtseins, als daß er den Rückgriff auf die Tradition so problemlos 'positiv', das heißt, schlicht Fakten erhebend, denken könnte (vgl. ebd. 325): Dogmengeschichte involviert immer das sie treibende Subjekt. Der Mensch ist nie nur hörender, sondern immer auch schon selbst denkender²³, und zwar in den je eigenen geschichtlichen Situationen. Auch der Dogmengeschichtler muß das von ihm erhobene Material in systematischer Absicht bewerten. Nur eine solche Bewertung kann Aufschluß über die tatsächliche Glaubensverbindlichkeit einer von ihm erforschten Lehre der Vergangenheit geben. (Dogmengeschichte 326 f).

Rahner denkt die Gnade Gottes selbst als Grund christlicher Irreihgbarkeit für die Glaubenslehren. Sie ist angebotshaft und in der existentiellen Zweideutigkeit des Menschen zwischen Sünde, Heil und konkupiscenter Zerstreuung in jedem Menschen anwesend (vgl. Kp. 6, 6): Gott selber gibt sich als die Mitte der Glaubenslehren, als das Geheimnis in allen Glaubensgeheimnissen (vgl. Kp. 7,2), dem Menschen in der Mitte seiner Geistigkeit als der Freiheit zu liebender Annahme aufgegeben. Damit aber wird er in dem Maße erkannt, in dem ein Mensch die ihm so angebotene heilsschaffende Relation akhant annimmt und vollzieht.

Dafür, daß jeder Gläubige als solcher eine gnadengelegene Offenheit für den Glauben der Kirche hat, die seine theologische Reflexion von innen erleuchtet und so ein Garant für die bleibende Selbstigkeit des christlichen Glaubens trotz und in seiner geschichtlichen Wandelbarkeit ist, kann sich Rahner auf die traditionellen Lehren vom Glaubenssicht und vom sensus fidei fidelium (I, 189; IV, 24 f. 37; VII, 303-308, 310) berufen. Er wehrt eine mirakulöse Vorstellung von dieser übernatürlichen Hilfe ab, indem er sie als auf die theologische Reflexion bezogenen Aspekt der göttlichen Selbstmitteilung an den Menschen interpretiert (vgl. IV, 24). Die Tatsache des Glaubenssinn wird ihm so zum Argument für die Bewußtheit der übernatürlichen Begnadung des Menschen (vgl. ebd.). So ergibt sich: Menschen aller Zeiten haben eine innere Offenheit für die Mitte des Glaubens, weil sie durch Gottes Gnade im Wesen ihrer Geistigkeit Gott selber als der alles entscheidenden Aufgabe ihres Lebens konfrontiert sind.

Das ist die theologische Übersetzung und Weiterung einer hermeneutischen Grundüberzeugung, die Rahner schon 1939 am Anfang seiner philosophischen Dissertation erwähnt: Er rechtfertigt dort (GW213) eventuell "unthomistisch" wirkende Elemente seiner Interpretation, indem er für sich in Anspruch nimmt, die "[...] fertigen Sätze bei Thomas

in ihre sachliche Problematik zurückzutreiben [...]". Ausgangspunkt ist dabei das eigene systematische Anliegen. Rahner will mit Thomas "auf die Sache selbst" sehen (ebd. 14). Der Thomas-Text wird zum Medium eines "Gespräches"²⁴, Die Partner trennt ihr jeweiliges kontingentes geschichtliches Bewußtsein. Das sie Verbindende und solchen hermeneutischen Optimismus Begründende ist die ihnen gemeinsame Konfrontiertheit mit dem Gott-Gehheimnis. In seinem letzten Aufsatz (Dogmengeschichte) wiederholt Rahner sein Bekenntnis zu diesem hermeneutischen Optimismus, mit den Menschen der Vergangenheit über die Grundfragen des eigenen Menschseins in ein Gespräch eintreten zu können:

"Aristoteles oder Thomas von Aquin sagen einem wirklich philosophisch nur etwas, wenn man mit ihnen zusammen auf die fragliche Sache selbst hinblickt und sie auszusagen sucht. Dann weiß man aber eigentlich nicht mehr so ganz genau, ob, was man sagt, die Meinung des Aristoteles und des Thomas oder die eigene Meinung ist" (ebd. 327).

2. **Der Kontext des Rahnerschen Gnadendenkens**

Rahners Arbeiten zur Gnadentheorie stehen im historisch-systematischen Kontext der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade, die seit dem 15. Jhrdt. das katholische Gnadendenken beherrscht²⁵. Unter dem Eindruck der Vermittlung des Michel de Bay durch Pius V. (DS 1901-1980) geht die allgemeine, die Schulen übergreifende Tendenz in der katholischen Gnadentheologie auf die Betonung der absoluten Ungeschuldetheit der Gnade Gottes gegenüber dem Geschöpf²⁶. Pius V. verwendet in DS 1921 und DS 1923 den Begriff des Übernatürlichen als Index der Ungeschuldetheit der Gnade Gottes und bestimmt damit die Semantik dieses theologischen Kunstwortes²⁷, dessen Durchsetzung in der Dogmatik auf den Aquinaten zurückgehen dürfte²⁸. Thomas verwendet den Begriff: (1) als Negativbegriff zu "Natur"²⁹, (2) als Synonym für Gott selbst, (3) als Kennzeichen der *visio beatifica*³⁰ und (4) als Kennzeichen der heiligmachenden Gnade sowie von ihr abhängiger Größen³¹.

4. *Die neuscholastische Gnadentheologie*

aa. Die Theorie von der natura pura

Die Zielsetzung, die Gnade Gottes als absolut ungeschuldet zu denken, beförderte die Entstehung einer Theologie der "natura pura"³². Die geschöpfliche Natur des Menschen

24 In X,14 ungeschrieben Rahner seine hermeneutische Grundhaltung als "Dialog mit den großen Denkern der Vergangenheit".
25 Egibüchle 1982, 32-111.
26 Ebd. 38 ff.
27 Denefle 1922, 349.
28 Ebd. 349.
29 Ebd. 354 f.
30 Ebd. 354 f.
31 Ebd. 352.
32 Zum geistesgeschichtlichen Ursprung der Lehre von der natura pura vgl. de Lubac 1971, I, 285 ff. 304 ff.

23 Vgl. HW1 44 f. 251 f. VIII, 178; V, 61 f. "[...] ist ein gewisser Grad von Theologie ein inneres Moment am Hören selbst [...]".
82

wird als von sich aus indifferent gegenüber der Begnadung gedacht. Dionysius der Karthäuser (gest. 1471), von dem der Begriff stammt, ordnete der *natura pura* ein "naturale desiderium" zu, das "in naturalium finem tendit"³³. Zum kompletten System wird die Theorie durch F. Suarez ausgebaut³⁴. Eine an der aristotelischen Theologie ausgerichtete Wesensdeutung des Menschen ordnet diesem ein natürliches Ziel zu und deutet von dort her wiederum die faktische Beschaffenheit des Menschen, seine Vermögen und Bedürfnisse³⁵. Das Wesen der *natura pura* wird bestimmt durch die Negation gegenüber der Gnade einerseits, andererseits gegenüber der Sünde.

Wei der Mensch durch die Erbsünde der Ursandisintegritätsgeben verlustig gegangen ist, deuten die Barockscholastiker den heilsgeschichtlich folgenden menschlichen Stand der *natura lapsa* als im Wesentlichen mit der *natura pura* übereinstimmend. Das gilt jedoch auch für die *natura reparata*, weil die Rechtfertigung nicht mit der Wiederherstellung der Ursandisintegrität verbunden ist. Gnade und Sünde sind dem Menschen in der gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Situation lediglich akzidentielle Zustände, die die Natur eigentlich nicht betreffen³⁶. Cajetan wird durch die Scholastik des 16. Jhrds. die These zugeschrieben, *natura lapsa* und *natura pura* unterscheiden sich wie ein "spoliatus" von einem "nudus"³⁷.

Der großen Linie nach hält sich diese Auffassung auch in der Neuscholastik durch³⁸. Wo Modifikationen gemacht werden, handelt es sich um Explikationen des thomastischen Lehrsatzes von der Erbsündenfolge der "vulneratio in naturalibus"³⁹. Diese wird jedoch wiederum streng als Folge des Verlustes der Ursandisgnade und -integrität konzipiert⁴⁰ und ist von letzterem kaum zu unterscheiden: Premm interpretiert die *vulneratio* als Verlust der Fähigkeit zu einem sittlich guten Leber⁴¹. Damit ist die *vulneratio* aber nicht mehr von der Konkupiszenz unterscheidbar. P/G führen den Strafcharakter des Verlustes der Integritätsgeben im status *naturae lapsae* als Unterscheidungsmerkmal dieses Standes gegenüber der *natura pura* an⁴², damit nur mehr eine modifizierte Paraphrase der allen Unterscheidung zwischen *spoliatus* und *nudus* bietend. Auch die von D/J erwähnte durch die "entsetzliche Menge der Sünden" seit Adam vermehrte Gemeinheit der Menschheit zu sündiger⁴³, kann schwerlich als *vulneratio* in *naturalibus* gelten, weil es sich dabei um eine der menschlichen Natur und der individuellen sittlichen Verantwortung äußerlich

bleibende Größe handelt. So bleibt auch in der Neuscholastik das Bild vom konkreten Menschen im status *naturae lapsae/reparatae* von der Theorie der *natura pura* bestimmt.

bb. Das desiderium *naturae visionis beatificae*
Zur reinen Natur des Menschen gehört es aber per definitionem, daß sie von sich aus keine Tendenz auf die göttliche Gnade hin hat.

Die thomastische Rede von einem "desiderium naturale in visionem beatificam"⁴⁴ wird schon bei Suarez im Sinne einer bloßen "Velleität" gedeutet; "[...] wie sie anflüßlich vieler unmöglicher [...] Dinge in uns aufsteigen mag"⁴⁵. Die thomistisch orientierte Neuscholastik⁴⁶ interpretiert das desiderium als virtuelles und einschließliches Verlangen⁴⁷ und sieht in ihm nicht mehr als eine bloße Nichtwiderständigkeit der Natur gegenüber der Übernatur.

cc. Habituelle und aktuelle Gnade, die Bewußtheit des Gnadenstandes

Bezüglich der Bewußtheit der übernatürlichen Verfassung des Menschen lehren die Neuscholastiker in Anlehnung an das Tridentinum (DS 1534. 1545-1547. 1574d), daß niemand ohne besondere Offenbarung Gewißheit über seinen Gnadenstand haben könne⁴⁸. Eine andere Art von Bewußtheit, die nicht sichere Gewußtheit ist, wird bei ihnen nicht bedacht. Aus ihrer Argumentation hinsichtlich der Ablehnung eines natürlichen Wissens um den Gnadenstand, die auf die Disproportionalität zwischen menschlicher Natur und übernatürlicher Berufung abzielt⁴⁹, wird das verständlich: Der konkrete Mensch ist bewußtseinsmäßig in den Grenzen der *natura pura* befangen. Seine übernatürliche Erhöhung ist seinem Vermögen jenseitig. Wo überhaupt eine Bewußtheit der übernatürlichen Heiligung angenommen wird, ist sie Folge einer "außergewöhnlichen Einwirkung Gottes"⁵⁰. Dem entspricht die neuscholastische analysis *fidei* (vgl. Kap. 7.1).

Die zu jedem Heilsakt notwendige Gnade Gottes wird von den Neuscholastikern als vorübergehende göttliche Hilfe zu "heilskräftiger Tätigkeit", als Wirkgnade oder "aktuelle Gnade" gedeutet. Diese wird wiederum als notwendige Vorbereitung auf den Empfang der habituellen, also der Rechtfertigungsgnade⁵¹, sowie als zu deren Bewahrung notwendig verstanden⁵². Die aktuellen Gnadenhilfen haben somit für den existenziellen Vollzug des Menschen den Vorrang vor der habituellen Gnade.

33 Ebd. 224.

34 Ebd. 216-230.

35 Ebd. 218.

36 Martin-Palma HDG III/5b. 98.

37 Ebd.

38 Egnolatu 1982. 69 f. vgl. a. D/J II. 175; Premm I. 528-536.

39 S.h. I. q.85. a.1. Zur nachtridentinischen Rezeption des Prinzips vgl. Martin-Palma HDG III/5b. 98.

40 Vgl. D/J II. 172 f.; P/G I. 583; Premm I. 482. 540.

41 Premm I. 482.

42 P/G I. 482.

43 D/J II. 137; P/G I. 584.

84

44 S.c.g. III. c.51 n. c. 57; S.h. I. q.12. a.1.

45 De Lubac 1971. I. 222 f.

46 Vgl. D/J II. 432 ff; P/G II. 731. Premm IV. 235. 239.

47 Vgl. D/J II. 53.

48 Vgl. D/J II. 566; P/G II. 774 f.; Premm IV. 289 f.

49 Vgl. D/J II. 568; P/G II. 778.

50 Premm IV. 529; vgl. a. P/G I. 27.

51 D/J II. 452 ff; P/G II. 496 f; Premm IV. 11 ff.

52 D/J II. 463-472; P/G II. 556-575; Premm IV. 35-44. 56-81.

Die aktuelle Gnade wird zwar von ihrem Ursprung (Gott) her und ihrem Ziel (übernatürliche Heiligung des Menschen) entsprechend selbst "übernatürlich" genannt⁵³, ihre Wirkweise jedoch verläuft gänzlich in den durch die natürlichen Vermögen des Menschen vorgezeichneten Bahnen: Sie wirkt als Stärkung der moralischen und physischen Kräfte des Menschen⁵⁴.

Die Proportionalität von aktueller Gnade und übernatürlichem Ziel wird rein juristisch gedacht: Die aktuelle Gnade ist Hilfe zu den Heilsakten. Durch die Heilsakte wird das übernatürliche Ziel "verdient" (im Rechtfertigungszustand) bzw. das Verdienenkönnen, also der Rechtfertigungszustand, herbeigeführt⁵⁵.

dd. Problematisierende Zusammenfassung

Es ergibt sich mithin folgendes, zusammenfassendes Bild neuscholastischen Gradendekens: Der Gläubige lebt bewußtseinsmäßig wie der Ungläubige in den Grenzen, die die Natur ihm steckt. Der Begriff der Übernatürlichkeit wird von demjenigen der Erfahrungseigentlichkeit nur insofern unterschieden, als hervorgehoben wird, daß nicht alles Erfahrungseigentliche übernatürlich ist⁵⁶. Von der Erfahrungseigentlichkeit des Übernatürlichen wird –abgesehen von den Sakramenten– selbstverständlich ausgegangen: "Die Gnade selbst ist etwas Unsichtbares, Geistiges, ja Übernatürliches"⁵⁷. Entsprechend äußerlich, juristisch wird die Verpflichtung des Menschen auf das übernatürliche Ziel gedacht⁵⁸. Preamm geht sogar davon aus, daß es für Menschen, die von der Verpflichtung des Menschen auf die Übernatur nichts wußten, eine rein natürliche, jenseitige Seligkeit gibt, mit der sie für ein in den Grenzen der reinen Natur sittlich gutes Leben belohnt werden⁵⁹.

Innerhalb dieser Konzeption sind innere Glaubwürdigkeitsmotive für den christlichen Glauben wie die vom I. Vatikanum gelehrte *saavitas* "in consentiendo et credendo veritati" (DS 3010) schwerlich plausibel zu denken. Auch die traditionelle Lehre vom Glaubenslicht ändert bei den Neuscholastikern keine Rezeption. Der positive Glaube kommt wesentlich "ex auditu"⁶⁰.

Henri de Lubac deutet die Entstehung und das Aufblühen der Theorie von der reinen Natur als Folge der neuzeitlichen, geschichtlichen Entwicklung des von der Theologie emanzipierten, rein philosophischen Welt- und Menschenbildes⁶¹: Die entsprechende Theorie wäre mithin als eine frühe kirchlich-theologische Resignation vor der Säkular-

sation interpretierbar. Sie geht einher mit der Verdängung der Spiritualität aus der Theologie⁶².

Im 19. Jhrdt. wird die Theorie der *natura pura* zur Waffe gegen den metaphysischen Griff der autonomen Vernunft nach der Theologie. Sie spricht dem gläubigen Subjekt eigene theologische Intelligenz ab und verweist es so an die kirchliche Lehrautorität⁶³. *Auctoritas* im Sinne einer kirchlichen Rechtsautorität wird zur tragenden Kategorie des Offenbarungsglaubens⁶⁴. Die Trennung von Theologie und Spiritualität ist damit endgültig besiegelt.

Diese Resignation vor dem neuzeitlichen Anspruch rein immanenter Deutung des eigenen konkreten Menschseins wirkt sich katastrophal aus: Die Theologie ist zur kritischen Partizipation am neuzeitlichen Prozeß unfähig geworden, ihre prinzipielle Anerkennung rein immanenter Rationalität läßt keinen Raum mehr für das Inspelebringen eines Intelligenzitätsüberschusses aus christlichem Glauben heraus. Der einzige der Neuscholastik verbliebene Weg der Vermittlung des Glaubens an den modernen Menschen, die scholastische *philosophia perennis*, scheidet faktisch im zeitgenössischen philosophischen Kontext mit den von ihr erhobenen Beweisansprüchen. So eindrucksvoll die persönliche Haltung etwa eines Bernhard Lakerbrink ist, der die ontologischen Prinzipien des Aquinaten als die "unerschütterlichen Fundamente der *philosophia perennis*"⁶⁵ stets neu⁶⁶ einzuschärfen bemüht ist, so sehr zeigt doch schon die Anlage seines Hauptwerkes⁶⁷, in der er den Thomismus hinsichtlich seiner Methode als "analektisch" beschreibt und der neuzeitlich-hegelschen Dialektik gegenüberstellt⁶⁸, daß es sich bei der gepriesenen *philosophia perennis* nicht, wie unterstellt⁶⁹, um aus sich selbst heraus verständliche Wahrheiten handelt, sondern um eine philosophische Meinung, die sich in Frontstellung gegen andere behaupten muß.

53 P/G II, 469; Preamm IV, 11 ff.
54 P/G II, 497 f; Preamm IV, 33 ff. Vgl. auch Kp. 7.1.
55 Preamm IV, 21.
56 Preamm I, 452 f.
57 Preamm IV, 11.
58 Vgl. D/I II, 54 f; P/G I, 585.
59 Preamm I, 532 ff.
60 Preamm IV, 330.
61 De Lubac 1971, I, 285 ff. 304 ff. 308 f. 344 ff.
62

62 Ebd. 305.

63 Eicher 1977, 120-133.

64 Ebd. 120 ff. Vgl. auch Potmeyer 1975, 402-409.

65 Lakerbrink 1984, 11.

66 Lakerbrink 1965; ders. 1967; ders. 1974; ders. 1980; ders. 1987.

67 Ders. 1967. Vgl. auch in dem von seinen Schülern herausgegebenen Lakerbrink-Reader von 1984 (Lakerbrink 1984) S. 9-37.

68 "Analektik" ist ein Kunstwort, mit dem Lakerbrink die von ihm analysierte philosophische Methode des Aquinaten bezeichnet. Die Grundhaltung der Analéktik sei die Achtung vor der konkreten, dinglichen Welt, die als unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Schöpferwillens gedeutet wird (Lakerbrink 1984, 43 ff. passim). Die Dinge sind so wesentlich frei von Verdinglichtheit (ebd. 13), wesentlich "ungeschichtlich" (ebd. 43) wie die bleibende Ordnung, in die sie hineingestellt sind (ders. 1965-256). Ihnen korrespondieren in "wunderbarer Commaturalität" (ders. 1980, 8) die "menschlichen Denkformen" (ebd.), worin die Grundlage des zum Metaphysischen aufsteigenden Denkens gesehen wird.

69 Lakerbrink 1980, 7-12.

Schon Laketrinks konsequent enragierter Ton⁷⁰ bestätigt hinsichtlich seiner Art, Metaphysik zu treiben, das Kantische Urteil über alle vorkritische Metaphysik: Sie sei Kampfplatz endloser Streitigkeiten⁷¹. Den Anspruch fragloser Evidenz kann die neuscholastische philosophia perennis für sich nicht sichern. Mit ihrem im folgenden (Kp. 5, 6 a) beschriebenen Rückzug auf das theologische Autoritätsargument begibt sie sich der genuinen Aufgabe einer christlichen Philosophie und versagt vor den Anforderungen, die sich aus der neuscholastischen Ablehnung des Traditionalismus ergeben (vgl. Kp. 6, 7 b).

b. Die "nouvelle théologie"

Die neuscholastische Anthropologie erfährt zwischen den Weltkriegen eine entscheidene Bestreitung: Einerseits führt die Wiederentdeckung der Geschichte als Grundkategorie christlichen Denkens das ungeschichtlich-sachhafte Vorstellungsschema der Neuscholastik in die Krise⁷², andererseits kommt es zu einer positiven Rezeption der subjekt-theoretischen Grundfrage neuzeitlichen Philosophierens. Vor allem dem belgischen Jesuiten Joseph Maréchal ist ein außergewöhnlich breit rezipierter Versuch zu danken⁷³, aus der Konfrontation des thomastischen Gedankens der Verwiesenheit des menschlichen Intellektes an das Sein schlechthin mit der transzendentalen Fragestellung Kants nach den Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis eine christliche Metaphysik zu entwickeln. Für Maréchal ist der thomastische Gedanke von einem naturale desiderium⁷⁴ videnti Deum ein Erklärungsmodell für den von ihm beschriebenen Dynamismus des menschlichen Geistes als der Möglichkeitsbedingung menschlicher Erkenntnis⁷⁴. Eine

theologische Rezeption des Gedankens einer natürlichen Begierde nach der Schau Gottes erfolgt zunächst durch eine Gruppe französischer Theologen, unter denen der Prominenteste Henri de Lubac ist.

De Lubac unternimmt es in dogmen- und theologiegeschichtlich profunden Untersuchungen⁷⁵, der Grundintention des gnadentheologischen Augustinismus nachzuspüren und dessen Legitimität aufzuweisen. Die leitende Intention ist dabei die Verteidigung des absoluten Anspruches Gottes gegenüber dem Menschen. De Lubac sieht klar, daß die Aufspaltung des konkreten Menschen in eine erfahrbare, aber Gott gegenüber indifferente Immanenz und eine erfahrungsgesättigte Transzendenz einen praktischen Indifferentismus, eine "Flut des Immanentismus"⁷⁶ befördern muß. Der Gedanke vom desiderium naturale visionis beatificae erscheint ihm geeignet zur Kennzeichnung eines übernatürlich finalisierten Dynamismus als im konkreten Menschen vorfindlich⁷⁷.

Die Zurückweisung der theologischen Annahme eines solchen Verlangens im Menschen sei theologiegeschichtlich die Folge einer um den orthodoxen Glauben an die Ungeschuldetheit der Gnade Gottes bemühten Absetzbewegung vom Bajanismus und Jansenismus, der es jedoch an Tiefe des religiösen Denkens gefehlt habe, so daß sie die Gefahren nicht vermeiden konnte, die das neue System der natura pura mit sich brachte⁷⁸.

Das desiderium naturale ist für de Lubac ein zur menschlichen Natur gehöriges Wesenskonstitutiv. Als "Naturverlangen"⁷⁹ begründet es eine Ausrichtung auf die göttliche Gnade, wie das Salz im Mund zum Trinken reizt, ohne deshalb selbst schon Wasser zu sein⁸⁰. Es ist verständlich, daß de Lubac sich mit dieser Konzeption schwerten muß, die Ungeschuldetheit der Gnade Gottes, an der er mit Entschiedenheit festhalten will⁸¹, zu denken: Denn wie kann der weise und gültige Gott den Menschen solchemmaßen mit einem absoluten Verlangen nach der Gottesschau ausstatten und sich dennoch vorbehalten, diese zu gewähren oder zu verweigern? De Lubac respektiert das Anliegen derer, die zu diesem Zweck die Einführung der Kategorie der natura pura für notwendig halten. Wo sie jedoch nicht zum System ausgebaut werde, sei sie eine "rein formale Hypothese"⁸², die für die Deutung unserer "wirklichen Menschheit"⁸³ nichts leiste. Um der Einfachheit halber und, weil es "vernünftiger"⁸⁴ sei, hält de Lubac an der Identifizierung der konkreten Vorfindlichkeit und der mit ihr verbundenen, erfahrbaren Sehnsucht nach Gott mit der Natur des Menschen fest.

⁷⁵ De Lubac 1946; ders. 1965a; ders. 1965 b; ders. 1971.

⁷⁶ De Lubac 1971, I, 9.

⁷⁷ Ders. 1946, 431-438; ders. 1965a, 183-224; ders. 1965b, 257-272; letztgenannter Text in deutscher Übersetzung in: ders. 1971, II, 277-294.

⁷⁸ Ders. 1971, II, 304 f.

⁷⁹ Ebd., 91.

⁸⁰ Ebd., 56.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., 77.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd.

⁷⁰ Laketrink zeichnet eine Linie der "klassischen Metaphysik", die von Platon über Aristoteles und Augustin zur philosophischen Orientierung der Scholastik wurde (ders. 1967, 7 ff) und die bei Goethe noch einmal zeitgenössische Veranschaulichung erfährt (ebd. 1967, 9 ff; ders. 1980, 7-12). Dem stellt eine Genealogie des Zerfalls entgegen: Sie beginnt mit dem mittelalterlichen Nominalismus und 1979, 181) fälschlicherweise die Langsamkeit der Existenz des Dings an sich unterstellen, und der so den Aufstieg des hybriden "transzendentalen Subjektivismus" [...] gegen die gotische Wirklichkeit der Dinge" (Laketrink 1984, 42) begonnen habe, damit die Grundlagen des "analytischen Denkens" zerstört und die idealistische Grundüberzeugung von der Abhängigkeit aller äußerlichen und finitiven Wirklichkeit vom menschlichen Bewußtsein grundlegend. Aber nicht nur bei Hegel und Fichte setzte sich diese idealistische "Respektlosigkeit vor dem Sein" (ebd. 178) fort. Der eigentliche Zeitpunkt der Entwicklung ist der Nietzsche'sche "absolute Nihilismus" (Laketrink 1986, 7 ff). Nietzsche sei mit seiner Konzeption von "Willen zur Macht" nicht nur "Lachstift" (ders. 1980, 11, 13, 15), sondern zugleich Ahnherr des Heidegger'schen Existentialismus (ders. 1986, 10 d, "Adapt" Heideggers aber sei Kahner (ders. 1987, Sp. 11), der mit Heidegger die Affinität nicht als das Werden von wirklich Neuen denken kann, ist es nicht verwunderlich, daß diese ganze Genealogie des Zerfalls als Einführung der heraklitischen "Verflüssigung des wesenhaft Beständigen" (ders. 1986, 13; vgl. a. ders. 1984, 43) gedeutet wird. Da Laketrink "das historische Bewußtsein, die Hermentum und das existenziale Grundverhalten" (ders. 1986, 13) für die zentralen Motive der "indemistichen Aufweichung der Theologie" hält (ebd.), werden als weitere Ahnherrn des Falschen noch Herder und Dilthey genannt (ebd.).

⁷¹ Kant: Kritik der reinen Vernunft A VIII.

⁷² Eine Übersicht bietet: Egbulefu 1982, 111-132.

⁷³ Maréchal 21949, Eine kurze Vorstellung des Maréchal'schen Denkens und seiner Rezeption in Deutschland bei Lortz 1981.

⁷⁴ Maréchal 21949, 419-424.

Gegen diese Konzeption regte sich nach ihrem Erscheinen heftiger Protest. Ein Vermittlungsversuch P. Delayes⁸⁵ gibt Rahner Gelegenheit, zu Delayes Lubac-Referat aus der Sicht "eines nachtridentinischen Schultheologen"⁸⁶ Stellung zu beziehen. Rahner hatte jedoch schon lange vorher die Grundzüge der eigenen Gnadentheologie entworfen⁸⁷. Sie bieten ihm die Grundlage für eine Entgegnung, die aus eigenen Quellen schöpfend das Anliegen der nouvelle théologie aufnimmt, ohne andererseits jener Kritik zu verfallen, die auch Rahner mit vielen anderen gegen die nouvelle théologie vorbringt, daß nämlich die Leugnung einer natura pura notwendig zur Leugnung der absoluten Granrität der Gnade Gottes führt⁸⁸.

3. Der Ansatzpunkt des Rahnerschen Vermittlungsversuches

Rahner nimmt für seinen eigenen Entwurf zum Natur-Gnade-Problem in Anspruch, einseits dem Grundanliegen de Lubacs, den mit dem Ausbau des natura-pura-Gedankens zum anthropologischen Modell des faktischen Menschseins verbundenen Indifferentismus gegenüber dem göttlichen Begnadungswillen zu vermeiden, gerecht zu werden (I, 326; IV, 213) und andererseits jenen philosophischen, dogmengeschichtlichen und im okamenischen Dialog gewonnenen Einsichten Rechnung zu tragen, die das traditionelle Natur-Gnade-Schema erschütterten (IV, 214-219).

Die Lösung des Problems beginnt bei Rahner mit einer Theologie der Gnade als übernatürlicher (vgl. IV, 219 ff): Das Übernatürliche soll als solches in sich denkbar werden. Die Semantik des Begriffs soll sich nicht allein aus der polarisierenden Konnotation des Begriffs mit der konkreten Vorfindlichkeit des Menschen ergeben, sei es – in einem empirisch-rationalistischen Daseinsverständnis – als reine Negation, sei es – entsprechend einer idealistischen Interpretation des Geist-Dynamismus – als reine Identifikation. Die Forderung nach einem solchenmaßen verschobenen Ansatzpunkt für die Begriffsbestimmung hatte schon Delaye erhoben⁸⁹ und wohl zu Unrecht auf de Lubac projiziert⁹⁰. Rahner hatte jedoch schon 1939⁹¹ einen dahingehenden Versuch der Rückkehr zur ursprünglichen Semantik des Begriffes unternommen. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist der scholastische Begriff der "gratia increata". Der Begriff dient der Scholastik zur Bezeichnung der "gratia unionis"⁹² sowie zur Interpretation der Schriftausagen über die Ein-

85 Delaye 1950.
 86 So die Rahner von der Redaktion der Zeitschrift 'Orientierung' zugeordnete Rolle (vgl. ebd. 14 (1950) 141). Rahners Entgegnung zu Delaye (ebd. 141-145) wurde später in erweiterter Form in I, 323-345 abgedruckt.
 87 Vgl. Rahner: Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade in: ZKTh 63 (1939) 137-156 (später veröffentlicht in: I, 347-375); ders.: Zum theologischen Begriff der Komplexsanz. In: Leuchturn-Jahrbuch 1948, 101-104.
 88 So Rahner in dem zitierten Artikel in 'Orientierung' 14 (1950) 143.
 89 Delaye 1950, 143.
 90 Vgl. Eghnlein 1982, 131.
 91 Erstveröffentlichung von I, 347-375 in: ZKTh 63 (1939) 137-157.
 92 Vgl. D/I, II, 238 f.
 90

wohnung des Heiligen Geistes als "Angeld der himmlischen Erbschaft" (2 Kor 1, 22; Eph 1, 14)⁹³. Die Neuscholastik drängte die Lehre von der gratia increata an die Peripherie. Besonders deutlich ist das bei Premm: "Ungeschaffene Gnade" ist ihm wesentlich ein Terminus für den Ursprung der Gnadengaben (aktuelle und habituelle) aus Gott selbst⁹⁴. Die habituelle Gnade wird im Interesse der Vermeidung pantheistischer Mißverständnisse⁹⁵ und wegen der "Unabhängigkeit und Allvollkommenheit Gottes"⁹⁶ als mit Thomas⁹⁷ vom Hl. Geist selbst zu unterscheidende Größe aufgefaßt⁹⁸ und definiert als geschaffene, übernatürliche, der Seele nach Art eines Habitus anhaftende Qualität⁹⁹. Sie läßt die menschliche Natur wesensmäßig unberührt und bewirkt lediglich eine analoge Verähnlichung mit Gott¹⁰⁰, die der menschlichen Natur gegenüber akzidentieil bleibt¹⁰¹.

Das ergibt sich mit Notwendigkeit aus der zugrundegelegten Metaphysik. Eine Mitteilung des göttlichen Wesens selbst an den Menschen ist in ihren Grenzen nicht anders denkbar denn als Vergottung des Menschen: Wenn Gottes Wesen und Gottes Sein absolut identisch sind¹⁰², das Handeln aber nach allgemein scholastischer Überzeugung sich aus dem Sein ergibt (agere sequitur esse) und ferner das göttliche Wesen absolut einfach, damit unteilbar und mithin, wenn inhärierend ganz inhärierend ist, dann kann es keine Wesensmitteilung Gottes, keine göttliche Einwohnung geben, bei der der Mensch nicht im Sein und im Handeln mit Gott absolut identisch würde. Die Einwohnungsgnade kann so nur in einer sehr abgeschwächten und analogen Weise als Teilnahme an der göttlichen Natur gedacht werden¹⁰³.

Rahner setzt bei dieser Gnadenkonzeption an, die die Gnade Gottes existentiell primär als Pluralität geschaffener Hilfen versteht, mit denen eine erfahrungsjenseitige, übernatürliche Heiligung verdient wird, die zwar biblisch Einwohnung des Hl. Geistes genannt wird, wobei jedoch die vorgefaßte Ontologie eine weitgehende Abschwächung dieses Gedankens der Gemeinschaft mit Gott verlangt. Er konfrontiert diese Konzeption mit der offensichtlich entgegengesetzten Auffassung in der hl. Schrift und bei den Kirchenvätern (I, 348-352): Bei Paulus – hier stützt sich Rahner auf die Bibeitheologie – ist alle geschaffene Gnade, alles πνευματικὸς- Sein "[...] Folge, Auswirkung des Besitzes der ungeschaffenen Gnade [...] (I, 349). Dieselbe Konzeption sieht Rahner bei den Vätern (I, 350 ff). Rahner zielt jedoch nicht auf eine Ablehnung der scholastischen Konzeption

93 Vgl. D/I, II, 422; P/G II, 559-773; Premm I, 327.
 94 Premm IV, 6.
 95 Ebd. 714 ff.
 96 D/I, II, 432.
 97 Sth. II-II, q. 23, a.2; ebd. I-II, q. 110, a.2-3.
 98 Premm IV, 235.
 99 D/I, II, 422, 546 ff; P/G II, 759-773; Premm IV, 327 f; ebd. IV, 222 f.
 100 P/G II, 721.
 101 Ebd. 723.
 102 Sth. I, q. 3, a.4.
 103 D/I, II, 546 ff; P/G II, 719; Premm IV, 222 ff.
 91

unter Berufung auf Schrift- und Vätertheologie (I, 353), intendiert ist kein Gegenan-
derausspielen der auctoritates, sondern eine produktiv vermittelnde Auflösung des Ge-
gensatzes. Ausgangspunkt der Rahnerschen Vermittlung ist die allgemeine Lehmeinung
von der engen Beziehung zwischen der habituellen Gnade und der visio beatifica
(vgl. I, 354), die Leo XIII. in die Formel faßt:

"Haec autem mira coniunctio, quae suo nomine inhabitatio dicitur, conditio
tantum seu statu ab ea discrepans, quae caelites Deus beatudo complectitur" (DS
333J).

Rahner folgert aus DS 333I und DS 3815, daß "[...] die Gnade und die Glorie zwei Sta-
dien ein und derselben Vergöttlichung des Menschen sind [...]" (IV, 220), ontologisch
ununterscheidbar, daß mithin die Ontologie der visio zur Erhellung der Ontologie des
Gnadenlebens legitimärweise herangezogen werden darf.

4. Zur Problematik einer Ontologie der visio beatifica

1241 entscheidet Wilhelm von Auvergne als Pariser Erzbischof den Streit zwischen
augustinisch-platonisch inspirierten und von Ps. Dionysius, Joh. Chrysostomus, Joh.
Damasceus und Scotus Eriugena beeinflussten Theologen an der Pariser Sorbonne über
das Wesen der Seligkeit autoritativ zugunsten der Augustiner mit der Verurteilung der
These, in der visio werde nicht Gott selber in seinem Wesen geschaut¹⁰⁴. Positiv ge-
wandt wird die Lehre, die Schau Gottes in seinem Wesen sei der eigentliche Kern der
himmlischen Seligkeit, späterhin mehrfach lehrnämlich definiert (vgl. DS 990 f. 1000,
1067. 1305. 1316. 1815).

Die Schwierigkeit der Lehre bringt Albertus Magnus auf den Begriff: Wenn Erkenntnis
den Erkennenden seinhaft verändert, wenn –thomastisch gesprochen– das Erkannte den
intellectus agens vervollkommen, insofern es selbst im Intellect anwesend ist, dann im-
pliziert die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis des göttlichen Wesens die Gotwer-
dung des Menschen¹⁰⁵. Dieser Gedanke ist jedoch mit der göttlichen Unendlichkeit und
der sich aus ihr in der Relation zur Endlichkeit des Menschen ergebenden Unbegreiflich-
keit Gottes zu konfrontieren.

Hoye konstatiert, Albert habe die hier notwendige Vermittlung nicht befriedigend be-
wältigt¹⁰⁶. Gegen Alberts Unterscheidung: Gott werde in seiner Einfachheit "vom Geist
erreicht"¹⁰⁷, nicht jedoch in seiner Unendlichkeit, kann mit Recht eingewandt werden,
daß eine solche Unterscheidung sich nicht mit der absoluten Einfachheit Gottes verein-
baren läßt¹⁰⁸.

Die Lösung der Problematik sieht Hoye - wie auch Rahner - in der thomastischen Pas-
sung der Lehre, Gott werde in der visio selber mit seiner Wesenheit zur species des in-
tellectus agens¹⁰⁹. Jedoch auch hier ergibt sich das Problem, wie Gott, wenn er solcher-
maßen dem Geist inhärent, ihm dennoch jenseitig und bleibend unbegreiflich sein könne.
Daß eine solche Schwierigkeit bei der Theologie der visio bestehen bleibt, ist allerdings
nicht verwunderlich: Die visio gilt traditionell als mysticum stitue dicitum. Nach defi-
nierter Glaubenslehre ist demnach davon auszugehen, daß sie in ihrem Wesen dem
menschlichen Intellect nicht in einer Weise durchschaubar ist wie dessen objectum pro-
prium, also die sinnlich erfahrbare Welt (DS 3016).

Thomas nennt die visio übernatürlich (vgl. Kp. 4,2a), wendet mithin auf sie den Be-
griff an, der ihm auch Synonym für Gott ist: Rahner nimmt den darin implizierten Ge-
danken auf (IV, 89 ff): Die visio ist unbegreiflich, weil mit dem Glaubenssatz über die
visio eine Aussage über Gott selber in seiner Unbegreiflichkeit gemacht wird. Von Rahner
her verbietet sich mithin jener Zugriff, den Hoye unter der Zielsetzung der von ihm in
Abhebung vom bloß historischen Referat beabsichtigten spekulativen "Durchdringung"
der Glaubenslehre zum Programm erhebt, nämlich die "Unmittelbarkeit der visio [...]" zu
erklären¹¹⁰.

Die Lösung des Problems sei, so Hoye¹¹¹, dem Aquinaten im Unterschied zu Albert
möglich gewesen, weil bei ihm die beschriebene Antinomie auf einer "umfassenderen
Abstraktionsstufe"¹¹² aufgehoben sei. Schon a priori wird man der Hoyeschen These mit
Skepsis begegnen, weil sie impliziert, der Mensch könne die visio in dem Sinne be-
greifen, daß er in der Lage wäre, das Ereignis des absolut Übernatürlichen in der Ter-
minologie seiner Philosophie in einer erklärenden Weise zu reformulieren. Erklärung aber
ist immer Zurückführung auf Ursachen, Einbindung in einen größeren Erklärungsansam-
menhang. Wie sollte das da möglich sein, wo der menschliche Geist Gott selbst konfron-
tiert ist?

Die von Hoye auf zwei(!) Seiten¹¹³ entwickelte Lösung überzeugt dementsprechend
nicht: Hoye trägt nämlich nun selbst eine Unterscheidung an die absolute Einfachheit
Gottes heran: Er unterscheidet das göttliche Personsein vom "esse per se subsistens". Das
esse subsistens wird dabei von Hoye –ganz in neuscholastischer Tradition (vgl. Kp. 5,
4)– rein kosmologisch bestimmt, wie schon der Zusatz "per se" anzeigt. Als das aus sich
heraus subsistierende Sein ist Gott "universaler Grund"¹¹⁴. Nur als solcher vereinige sich
Gott in der visio mit dem menschlichen Intellect¹¹⁵. Der Mensch komme so nach Thomas

109 Ebd. 281; vgl. Kp. 6.

110 Ebd. 270; Herrothob. v. Vf.

111 Ebd. 280.

112 Ebd. 280.

113 Ebd. 280 ff.

114 Ebd. 281.

115 Ebd.. Vgl. dasselbe Argumentationsverfahren in ders. 1975. 242 ff.

also niemals vor das Angesicht Gottes, sondern schaue in alle Ewigkeit Gott immer nur in der geschöpftlichen Vermittlung; auch wenn diese eschatologisch durch das Offenbarsein der absoluten Fülle alles Seienden übernommen wird, insofern im verwirklichtenden Grund alles geschaut wird.

Daß diese vermeintlich originär thomastische Einsicht in der Folgezeit – wie Hoye selbst beschreib.¹¹⁶ – keine Rolle mehr spielt, deutet er im Sinne einer Zerfallsgeschichte. Dunkel wird angedeutet, die "ontologische" Theologie des Thomas sei "ontisch" gelesen worden¹¹⁷, ein Vorgang, den man "[...] auf die allgemeine Seinsvergessenheit der abendländischen Denkgeschichte zurückführen könnte"¹¹⁸.

Hauptbelegtext Hoyes ist S.c.g. III, c.51: Dort erklärt Thomas, nur eine absolut formhafte Substanz könne Form einer anderen werden (*potest alterius esse forma*) und zwar nur dann, wenn "esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit". Beispiel für eine solche Relation ist hier wie in De ver. q. 8, a.1 die Vereinigung der menschlichen Seele mit dem Körper. Im intelligiblen Bereich macht Thomas die Wahrheit selbst (*veritas ipsa*) als die einzige Wesenheit mit den entsprechenden Eigenschaften aus. Sie ist mit dem göttlichen Sein identisch. Thomas unterscheidet die Elemente der Menge des Verstehbaren (*genus intelligibilem*) von der *veritas ipsa* dahingehend, in ersterer sei Wahrheit als Form nur in Verbindung mit irgendwelchen Trägern, diese seien "wahr" (*verum*), nicht "Wahrheit" (*veritas*). Die normalen Erkenntnisgegenstände sind deshalb abbildhaft im menschlichen Intellekt als eine von ihm gebildete "species" anwesend. Anders die absolut formhafte Wirklichkeit des göttlichen Seins selber: Von ihm kann der Intellekt keine species bilden. Die Rolle der species wird vielmehr durch das göttliche Sein selbst übernommen, das als absolut formhafte Wirklichkeit, als "veritas ipsa", dem menschlichen Intellekt wie eine forma inhäriert. Der Text läßt in keiner Weise erkennen, daß mit dieser Argumentation eine Einschränkung der göttlichen Anwesenheit im Intellekt beabsichtigt wäre.

Thomas sieht klar, daß der Gedanke der Vertretung der species intelligibilis durch die göttliche Wesenheit selbst nur ein Gedankenmodell ist, das die ontologisch einmalige und streng übernatürliche Wirklichkeit nicht zu fassen vermag. Entsprechend formuliert er seine Lehre als Vergleich: "[...] *essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit* [...]"¹¹⁹. So auch in De ver. q. 8, a.2: "Non autem oportet ut ipsa divina essentia fiat forma intellectus ipsius, sed quod se habeat ad ipsam ut forma [...]". Hoye deutet richtig: Gott übernehme eine "Rolle" "analog (*secundum proportionality*) zu der Funktion einer forma [...]"¹²⁰.

116 Ebd. 288 ff.
117 Ebd. 283.
118 Ebd. 280.
119 S.c.g. III, c.51.
120 Hoye 1976, 282.
94

Die Problematik des Hoyeschen visio-Denkens resultiert daraus, daß er philosophisch über die analoge Aussage noch hinaus will. Grundlage dieses Anlaufes sind zwei falsche Prämissen:

(1) Die visio sei nicht eigentlich übernatürlich, sondern übernatürlich-natürlich¹²¹. So richtig diese von K. Forster¹²² übernommene Kennzeichnung insofern ist, als auch für die visio gilt, daß die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern vollendet, so energisch ist jedoch Hoyes Deutung zurückzuweisen, eine wesenhafte Erhöhung der menschlichen Natur bedeute deren Zerstörung und "ultimate evil for man"¹²³. Der Gedanke setzt apodiktisch voraus, daß die menschliche Natur von sich aus keinerlei Offenheit habe für eine ihr geschenkt zukommende Überhebung ihrer selbst.

(2) Hoye sieht zwar, daß der thomastische Naturbegriff nicht mit demjenigen der natura pur in Barock- und Neuscholastik zu identifizieren ist und bestimmt Natur schlicht als das konkret Vorfindliche ("nature means, what a thing is [...]"¹²⁴). Die Analyse dieses konkret Vorfindlichen ist jedoch durch den beschriebenen neuscholastischen Exristenzismus gekennzeichnet: Gotteserkenntnis in statu viatoris ist für Hoye nur auf der Grundlage der schöpferischen Kausalität Gottes oder als "the knowledge that the theological virtue of faith grants us [...]"¹²⁵ denkbar. Der Glaube jedoch wird definiert als Empfang von "categorical truths derived directly from divine initiation"¹²⁶. Für die mystische Vision gilt nach Hoye wie bei Preum, daß sie "occurs in extraordinary cases of special inspiration"¹²⁷. Ungachtet der thomastischen Lehre von der permanenten Gottessehau Jesu¹²⁸, die ihm nach DS 3812 "a primo Incarnationis suae momento" zukam, behauptet Hoye: "In no case [...] is it possible for a human being to experience the beatific vision in this life"¹²⁹. Der Grund: "[...] in heaven occasions a qualitatively new mode of knowledge [...]"¹³⁰.

So ist die Gottessehau auf keine Weise aus der Analogie des Glaubensbens zu begreifen, denn entsprechend dem extrinsektisch-positivistischen Glaubensbegriff Hoyes ist im Glauben nur eben das Wissen um die Existenz, keineswegs aber um das Wissen der visio gegeben. Begreifbar jedoch – so Hoye – muß die visio für die natürliche Vernunft sein, weil ja hier (im Sinne von DS 3017 wohl) das Prinzip obwaltet, daß Gott als Vollender sich selbst als Schöpfer nicht widerspreche. So schiebt sich Hoye an, mit philosophischen Mitteln, ausgehend von einem natürlich-rational gewonnenen Gottes-

121 Ders. 1975, 236.
122 Forster 1955, 316.
123 Hoye 1975, 237.
124 Ebd. 234 f.
125 Ebd. 281.
126 Ebd.
127 Ebd.
128 S.th. III, q.10-11.
129 Hoye 1975, 281 f.
130 Ebd. 283. Der Widerspruch zu DS 3331 und 3815 ist evident.

begriff die "inner workings" der visio zu erklären: Der so leistungsstarke, vermeintlich originär thomastische Gottesbegriff ist von Cornelio Fabro übernommen: Es handelt sich um die Auffassung, Gott sei intensives, aktuelles Sein, die Hoye als "aktualistische Seinskonzepzion"¹³¹ deutet. Mit dieser Konzepzion sei dem Thomas der Durchbruch zu einem Gottesbegriff gelungen, der sowohl Gottes Offenbarsein in der visio als auch seine bleibende Verborgenheit zu erklären vermöge.

Nicht nur ist methodisch der Anspruch, ein philosophisches Konstrukt, das aus der Deutung der Schöpferkausalität Gottes entwickelt wurde (vgl. Kp. 5, 2a), könne eine solche Erklärungspotenz entwickeln, als überzogen zurückzuweisen, auch der Nachweis, Thomas sei an den entscheidenden Stellen, die Hoye zitiert (S.c.g. III, c.51; De ver. q. 8, a.1; In IV Sent. d. 49, q.2, a.1) so und nicht anders zu deuten, ist in keiner Weise gelungen, wie oben am Beispiel von S.c.g. III, c.51 aufgezeigt wurde. In systematischer Absicht aber ist hier der entscheidende und über alles bedeutsame Einwand, daß Hoye jenen Versuch, dem Geheimnis der visio vom Gnadenleben her sich anzunähern, kategorisch ausschließt, damit gegen die methodische Maßgabe von DS 3331 und 3815 verstoßend und nicht beachtend, daß ein inneres Verständnis der Glaubensgeheimnisse nur im Lichte der Glaubensgnade möglich ist.

Genau diesen Weg versucht jedoch Rahner zu beschreiben. Er soll im folgenden (Kp. 5 u.6) nachgezeichnet werden. Diese Darstellung wird auch erweisen, daß Hoyes Vorwurf gegen Rahner, er denke die visio in der Weise, daß die göttliche Wesenheit solcherart species des menschlichen Intellektes werde, daß Gott in irgendeiner intentionalen Inhaltlichkeit als Person geschaut würde¹³², als Mißverständnis zurückzuweisen ist. Für Rahner –so wird sich zeigen– ist es ja gerade das Spezifische der interpersonalen Begegnung, daß die Subjekte sich nicht als *Gegenwärtige* erkennen, wodurch sie sich wechselseitig zu beherrschten Objekten machen.

Auch Rahner weiß, daß der Gedanke, Gott werde als er selber species intelligibilis des Intellektes, nur analog zu verstehen ist. Anders als Hoye sieht Rahner jedoch jede Analogie theologischen Sprechens als Signal, die rein rationale Dimension in Richtung auf den genuinen, gnadengetragenen Glaubensakt hin zu überwinden. Dieser hat eine spezifische Bewußtheit und Intelligenz, wie im folgenden darzustellen sein wird, in der es ein geradlinig in einen univoken, philosophischen Begriff wie demjenigen des "esse intensivum" übersetzen läßt. Am Ende der Hoyeschen visio-Konzepzion steht die Lehre, Gott werde als verwirklichender Grund alles Seienden, so als die Totalität der Seienden, als "actualitas omnium actuum" geschaut. So berechtigt dieser Gedanke ist, so unrichtig ist, daß Hoye ihn als exklusive Definition der visio interpretiert, so daß eine personale Unmittelbarkeit zu Gott als Person ebenso ausgeschlossen wird wie andererseits die

Glaubenslehre. Gott werde in der visio als der Dreieinige geschaut (DS 1305, 3815), gar nicht erst erwähnt wird. Am Ende des Rahnerschen visio-Denkens steht ein Paradox: die "quasi-formalursächliche Selbstmitteilung" (vgl. Kp. 6). Aber gerade ein solches ist der Sache angemessen und darf, ja muß stehenbleiben.

131 Hoye 1975, 33 ff.

132 Hoye 1976, 283.

96

Transzendentalphilosophie I: Die Vorgriffsmetaphysik

Rahners Ontologie der visio und seine Gnadentheologie setzen eigene erkenntnis-metaphysische Überlegungen voraus. Die Erkenntnismetaphysik Rahners ist in produktiver Auseinandersetzung mit Thomas v. Aquin entstanden. Sie arbeitet eine fundamentale Bipolarität des Menschen heraus: Der Mensch ist "Geist in Welt". Er ist das Wesen, das "über die Welt hinausgreifend das Metaphysische erkennt" (GW2/14), insofern Geist; und als solcher ist er unausweichlich in allen seinen Erkenntnis- und Handlungsvollzügen auf die ihm sinnlich vermittelte Welt in ihrer Gegenständlichkeit angewiesen. Letztere Bestimmung des menschlichen Wesens, seine unausweichliche Weltlichkeit, wird von Rahner mit der thomastischen Formel "conversio ad phantasma" bezeichnet.

Hier (Kp. 5) soll zunächst das Geistessein des Menschen dargestellt werden, im 8. Kapitel kommen dessen spezifisch menschliche Weise, die *conversio ad phantasma*, und die aus ihr sich ergebenden Konsequenzen zur Sprache.

1. Der Erkenntnisbegriff Karl Rahners

Am Anfang von GW (289 ff) und HW (142 ff; 247 ff) findet sich Rahners zentrale erkenntnismetaphysische These: Sein und Erkennen sind in einer ursprünglichen Einheit des Seins selbst (GW2 81). Mit dieser Deutung kann sich Rahner auf Thomas berufen: Erkennen ist für den Aquinaten kein passives Erleiden, sondern "[...] acius perfecti, existens in ipso agente [...]". Das "subsistere in se ipsum" eines Seienden ist die Möglichkeitseingebung seines Sichselbsterkennens, das sich als eine "reditio completa ad essentiam suam", also als Rückkehr des Subjektes aus der Wahrnehmung des erkannten Dinges zu sich selbst ereignet.² Diese vermittelte Selbsterkenntnis ist Charakteristikum des Menschen, der ein potentielles Wissen um sich selbst hat, das sich je wieder durch die Erkenntnis der innerweltlichen Wirklichkeiten aktualisiert und so den Erkennenden vervollkommen³.

Demgegenüber ist Gott als "erster Bewegter" notwendig absolut aktiver zu denken, also nicht als von irgendwoher bestimmbarer Potenz. Deshalb gilt bei ihm: "[...] in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis [...] ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit"⁴.

Rahner kann sich auf S.c.g. IV, c.11 berufen, wenn er eine Analogie zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen annimmt (HW 1 57 ff; 263 ff): Für die Klasse der

1 Sth. I, q.14, a.2, ad 2.

2 Ebd. ad 1.

3 Ebd.

4 Ebd. a.2.

Verstandeswesen (*gradus vitae qui est secundum intellectum*) gilt, daß sie "in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere [potest]"⁵. Göttliches Erkennen und menschliches unterscheiden sich jedoch darin, daß Gott sich selbst absolut vollständig erkennt⁶. Weil Gott sich so auch als die Ursache aller Seienden erkennt, ist seine Erkenntnis auch vollkommenes Erfassen alles Außer göttlichen⁷. Beim Menschen dagegen sind Verstandes und Verstand nicht dasselbe, vielmehr ist das "seipsum intelligere" immer ausgehend "ab extrinseco"⁸. Die aktuelle Erkenntnis vollendet den menschlichen Intellekt⁹, so daß dieser zunächst immer "intellectus possibilis" ist, der auf seine aktivierbare Vervollkommnung wartet¹.

Rahner deutet die Analogie zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen als Konsequenz aus der analogia entis (GW2 86 ff; HW2 63 ff). Diese wird von Thomas über den ursprünglich platonischen Partizipationsgedanken begründet: Zwischen dem esse subsistens und dem Seienden besteht ein Teilhaberzusammenhang, weil das Seiende vom Sein verursacht ist, vom ihm her sein Sein hat (*ens per participationem*)¹⁰. Grundlage ist mithin das metaphysische Kausalitätsdenken, von dem her Gott als Wirk- und Exemplarursache alles Seienden gedacht wird¹¹.

Die Identifizierung von Sein und Erkennen ermöglicht Rahner eine transzendente Überwindung des metaphysischen Kausalitätsgedankens. Dessen theologische Problematik sieht Rahner darin, daß er Gott und Welt vermittels eines beide umfassenden, im Grunde genommen univok verstandenen Prinzips zusammenbindet, demjenigen nämlich der Kausalität (vgl. VIII, 180 f), so daß ihm gemäß Gott "doch fast so etwas wie ein Stück der Welt wurde" (XII, 215). Darüber hinaus ist die historisch-systematische Problematik des Partizipationsgedankens zu bedenken: Der erkenntnistheoretische Realismus, den Lakabrink zu Recht zu den metaphysischen Voraussetzungen der thomastischen Gottesbeweise zählt¹², ist neuzeitlich, also in jener geschichtlichen Situation, von der Rahner voraussetzt, daß in ihr authentisch Theologie getrieben werden könne, keine fraglose Selbsterständlichkeit mehr. Er müßte um seiner eigenen philosophischen Wahrheit willen gegen den Kantischen Angriff mit beweisaktiver Argumentation verteidigt werden. Man kann sich jedenfalls aber nicht damit begnügen, seine Wahrheit antipodisch gegen die Kantische Auffassung zu setzen, wie Lakabrink dies tut, der der eigenen philosophischen Hilfslosigkeit durch Rückzug auf die lehrmäßig gesicherte

5 S.c.g. IV, c.11, n.5.

6 Sth. I, q.14, a.5.

7 Vgl. Sth. I, q.14, a.5.

8 S.c.g. IV, c.11.

9 Vgl. S. th. I, q.14, a.2.

10 Sth. I, q.4, a.3, ad 3.

11 Ausführliche Arbeit zum Partizipationsbegriff bei Thomas hat Cornelio Fabro geleistet (ders. 3 1963 furspr. 1939f; ders. 1960; ders. 1961). Eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse liefert Fabro in ders. 1981b.

12 Lakabrink 1980, 8 ff.

Würde des Aquinaten zu entzinnen trachtet (vgl. Kp. 5, 6a): Philosophie steht unter der methodischen Prämisse der rationalen Evidenz und kann sich aus Begründungsnotien nicht durch Rückzug auf Glaubensgebote befreien.

An die Stelle des metaphysischen Kausalitätsprinzips, als dem positive Schlüsse von der Welt auf das Sein und damit immer auch auf das Wesen Gottes hin ermöglichten Aspekt der analogia entis, tritt bei Rahner die Analogie des Erkennens. Anders als das Kausalitätsprinzip, von dem ein univokes Verständnis nur sehr schwer fernzuhalten ist, ist der Erkenntnisvollzug als Ausgangspunkt der Metaphysik selbst eine analoge Größe und eröffnet, wenn Sein und Erkennen wesentlich eins sind, so ein Verständnis der Analogie des Seins. Der Mensch erfährt sich als das Wesen, das kein absolutes Wissen von sich selbst und der Welt hat. Er erfährt sich als offener, auf seine je neue Vervollkommnung in den konkreten Erkenntnisvollzügen hin ausgestreckter intellectus possibilis. Dem entspricht seine seismäßige Defizienz: Er ist nicht esse subsistens in seipsum. Andererseits erfährt sich der Mensch als Wesen der Erkenntnisbegierde¹³, das sich in den Raum des Nochnichterkannten hinein ausstreckt und so eine Offenheit auf das 'Je-mehr' an Erkenntnis zeigt, die –wiederrum das Axiom von der Einheit von Erkenntnis und Sein vorausgesetzt– als dynamische Seinsoffenheit des Menschen interpretiert werden kann. Diese ist jedoch im Modus der Fragbarkeit gegeben (HTW¹ 60; 264; passim), nicht als Seinsbesitz, sondern als Seinsbegierde, die von sich aus das esse subsistens nicht erreicht. Das menschliche Subjektsein ist nach diesem metaphysischen Ansatz Anstoß zur Gottesfrage, die so aus der *vita activa* des Menschen, aus seinem erkennenden und handelnden 'In-der-Welt-Sein' sich ergibt, statt wie in der klassischen Metaphysik aus der theoretischen Betrachtung der Welt.

Daß Sein wesentlich wissendes Beistichsein, Subjektivität ist, weist Rahner in einer doppelten Argumentation auf, die bei der Phänomenologie der menschlichen Vorfindlichkeit als in-der-Welt-seiendes Erkenntniswesen einsetzt und transzendental-analytisch nach den Möglichkeitsbedingungen spezifisch menschlichen Erkennens fragt (Kp. 5, 2) und so zu einer existentiell-erfahrungsmäßig sich aufdrängenden Seinfrage gelangt, aus deren eigener Dynamik heraus die klassischen thomasischen Bestimmungen des esse subsistens denkrisch eingeholt werden (Kp. 5, 3).

13 Rahner übersetzt das thomasische "appetitus in bonum" mit "Begierde" (GW² 286).

2. Die Analyse der menschlichen Erkenntnis auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin

Menschliches Erkennen ist erleidendes, hinnehmendes Vollendetwerden einer Potenz durch die sinnlich angeschauete species (GW² 91 ff). Zugleich aber ergibt die Analyse der Sinnlichkeit als des Vermögens der Aufnahme der Erkenntnisbilder, daß der erkennende Mensch nicht einfach "weggegeben ist" an die ihm von außen zukommenden Dispositionen: Die Sinnlichkeit zeigt eine innere Ausrichtung auf den urteilenden Verstand. Diese erblickt Rahner in der thomasischen Lehre von den "cognitiva" (GW² 278 ff), also den Fähigkeiten zu vergleichen, zusammenzustellen und zu rennen¹⁴. Das Angesehante wird immer schon "sub natura communi" (ebd. 275) angeschaut und so auf die geistige Erkenntnis "vorbereitet"¹⁵. Schon die Analyse der menschlichen Sinnlichkeit läßt mithin einen gewissen Selbststand des Menschen gegenüber der Welt erkennen.

Der Urteilsakt als affirmative Aussage einer weisheitlichen Bestimmung (forma) von einem konkreten 'Diesda', also die affirmative Synthesis, "complexio" oder "affinatio" (GW² 134 ff), basiert auf einer vorgängigen Ablösung der forma von dem Konkretum der Anschauung (abstractio: ebd. 149. 153).

Die Möglichkeit der abstractio gründet in der Erkenntnis der Zufälligkeit eines vorfindlichen 'Diesda', also der Zufälligkeit der angeschauten concreto als der Verbindung einer bestimmten forma mit der materia prima. Die abstractio sieht Rahner als ermöglicht durch die Tätigkeit des intellectus agens, insofern dieser über das konkret Angesehante hinausgreift. Dieses Hinansgreifen nennt Rahner *Vorgriff* (ebd. 153; passim). Sachlich hält er es für übereinstimmend mit der thomasischen Lehre von der Erkennbarkeit der "incorporalia" "per remotionem" und "aliquam comparationem ad corporalia"¹⁶, der ein gewisser "excessus" über das Sinnfällige hinaus entspricht¹⁷. Die sachliche Übereinstimmung einer apriorischen Verfähigkeit des erkennenden Subjektes mit der thomasischen Gotteserkenntnis im excessus, die bei dem Aquinaten an das metaphysische Kausalitätsdenken gebunden ist¹⁸, wird von Rahner wiederum transzendentalphilosophisch aufgewiesen: Indem er nämlich nach der sich aus der Wirklichkeit des Vorgriffes dem schlußfolgernden Denken ergebenden notwendigen Beschaffenheit des spezifischen Objektes dieses Vorgriffes fragt (GW² 155. 232).

Dieses kann kein Gegenstand sein, weil die Gegenstandserkenntnis durch den Vorgriff allererst ermöglicht wird (ebd. 154). Aus demselben Grund kann es auch nicht die nachträgliche Summe aller Gegenstände sein (ebd. 155 f). Auch der durch Raum und Zeit

14 Vgl. S.th. I, q.78, a.4, ad 5.

15 S.th. I, q.85, a.1, ad 4.

16 S.th. I, q.84, a.7.

17 Ebd.

18 S.th. I, q.84, a.7: "Deum autem [...] cognoscimus *in causam* et per excessum et per remotionem [...] (Hervorheb. v. VF).

aufgespannte Horizont der Anschauung kann, so Rahner, das spezifische Objekt des Vorgriffs nicht sein: Raum und Zeit sind Funktionen der sinnlichen Anschauung. Das räumliche Anschauen entsteht aus der Realisation der Existenz vieler gleicher (ebd. 114f), das zeitliche aus der Wahrnehmung sich wandelnder, aufeinander folgender Zustände (ebd. 120 ff). In der Sprache des ontologischen Hylemorphismus gesprochen sind beide Funktionen der privaten Unbegrenztheit (ebd. 162 ff), also der hypothetischen Unbegrenztheit der *materia prima*. Ihre Erkenntnis setzt mithin den Abstraktionsakt voraus und fällt so als deren Ermöglichungsgrund aus.

Zur Lösung der Frage führt die weitere Analyse des Urteiles: Aus der Einsicht, daß ein Seiendes als konkretisierende Synthesis aus *forma* und *materia* an sich noch kein Gegenstand ist, sondern zu einem solchen erst durch die *abstractio* und die affirmativ Synthese wird, schlußfolgert Rahner, daß die *forma* der konkretisierenden Synthesis an sich nicht die Möglichkeitsbedingung der *abstractio* sein kann (ebd. 165). Der Blick geht dann auf die Kopula der Urteilsätze (ebd. 165 ff): Jeder Urteilsakt will eine Aussage über die Sache selbst machen. Es handelt sich bei Urteilsätzen nicht um die bloße Verknüpfung beziehungsloser Begriffe (vgl. ebd. 136 ff). Gemeint ist jeweils im Urteilsatz das 'An-sich' des Gegenstandes (ebd. 166). Diesen Aspekt der affirmativen Synthesis repräsentiert die Kopula "esse". Mit dem 'esse' ist zugleich die allgemeinste, formale Wirklichkeit erreicht. Rahner wehrt die scholastische Vorstellung ab, das im Urteilsakt präsenste 'esse' sei selbst ein Abstraktionsbegriff, ihm entspreche mithin das bestimmungslose, allgemeine "esse commune" (ebd. 185f). Er kann sich dabei auf die thomassische Lehre über das Verhältnis von Sein und Wesen berufen (GW2 183 f)¹⁹: Das Sein ist nicht ein nachträglicher Abstraktionsbegriff, sondern der "verwirklichende Grund" aller Wesensbestimmungen (ebd. 184).

Innerhalb der Argumentation Rahners ist der Begriff des "esse absolutum" als des verwirklichenden Grundes deshalb notwendig, weil ein *esse commune* als Abstraktionsbegriff das Faktum der Abstraktion wiederum nicht zu erklären vermöchte. So erreicht Rahner den thomassischen Begriff des "esse subsistens" als Denknotwendigkeit über eine transzendente Analyse des Erkenntnisaktes.

In HW begegnet er dem denkbaren Einwand, der Horizont des Vorgriffes sei nur relativ unbegrenzt, mit dem Argument, die Erkenntnis einer Grenze als solche setze deren reales Überschritensein voraus (HW2 82).

Die denkbare Vorstellung, der Vorgriff gehe auf das 'Nichts', lehrt Rahner mit dem Argument ab, der Vorgriffende bejahe in der affirmativen Synthese das 'Voraufrufen' seines Vorgriffens als Sein (GW2 193). In GK wird dieses Argument durch einen anderen Gedanken gestützt: Der Mensch erfährt sich einerseits als auf das absolute Sein eröffnet, ist aber andererseits in der Sprache des Aquinaten immer intellectus possibilis.

angewiesen auf die Vervollkommnung seiner potentiellen Seinseröffnung durch das je konkrete Erkennen, mithin nicht von absoluter Seinsmächtigkeit. Seine Seinseröffnung gründet, so folgert Rahner, nicht in ihm selbst, sondern kommt ihm von außen zu, ein Zusammenhang, den Rahner in die Formel faßt, der Seinshorizont schicke sich von sich aus dem Menschen zu (GK 45 ff; passim). Ein solches begründendes Tun kann nun nicht sinnvoll von der leeren Weite des Nichts ausgesagt werden, "[...] denn das Nichts begründet nichts [...]" (GK 44).

Die Analyse ergibt, daß menschliches Erkennen in dem Maße Erkennen ist, in dem der Mensch auf das Sein schlechthin eröffnet ist. Das Beim-Sein-Sein ist das Maß der jeweiligen Erkenntnisfähigkeit. Insofern der Mensch eine Offenheit für das Sein als verwirklichenden Grund aller Konkreta hat, ist er innerweltlich "quodammodo omnia" (GW2 195; HW2 91), gibt es innerweltlich für ihn keine endgültigen Geheimnisse, nur potentiell Erkennbares als (noch) Unbekanntes (IV, 66). Den thomassischen Gedanken, das esse subsistens erkenne sich selbst total, holt Rahner mit einem transzendental-philosophischen Gedanken ein, indem er auf die Unmöglichkeit hinweist, etwas könne Geist und Freiheit ermöglichen, ohne selbst Geist und Freiheit zu sein (GK 83).

Die menschliche Erkenntnisfähigkeit in Welt ist so nach Rahner Folge der Eröffnungheit des Menschen auf das esse subsistens. Die hierin erfaßte Kausalbeziehung wird nun nicht nach dem Modell der transzendenten Wirkursächlichkeit interpretiert. Das esse subsistens ist vielmehr das Formalobjekt jeder sachhaften Erkenntnis (GW2 187). Diese Bestimmung setzt die thomassische Objekttheorie voraus: Objekt ist nicht im neuzeitlichen Sinne -scholastisch gesprochen- der formgebenden Tätigkeit des Menschen ausgelieferte 'materia prima', sondern im Verhältnis zum Akt des passiven Vermögens "principium movens" und im Verhältnis zum Akt des aktiven Vermögens "terminus et finis" der Handlung²⁰, so daß dem Objekt als gegenüber den menschlichen Akten formgebender Wirklichkeit "irgendwie" die Beschaffenheit der Form zukommt²¹. Von objecta formalia spricht Thomas als von einheitlichen Gesichtspunkten, unter denen die Dinge erscheinen²². Das allgemeine Formalobjekt ist das Sein. Das Verhältnis von Formalobjekt und menschlichen Akten kann mithin als terminierende, formale Ursächlichkeit gedacht werden. Rahner beruft sich auf S.c.g. I, c.76: "Ex fine procedit et appetitus et operatio eorum quae sunt ad finem" (GW2 286). Das Formalobjekt wird in der scholastischen Philosophie als das implizit Mitberaßte jeder Erkenntnis gedacht. Wird der in jedem Akte erkenntnisermöglichend gegebene Bezug auf das esse subsistens reflektiert, so führt das zur Frage nach dem Sein der Seienden (HW1 48 f, zur "Seinfrage" (HW2 48 ff). Deren spekulative Erörterung soll hier als der zweite Weg, auf dem Rahner zum Aufweis seiner These von der Subjektivität des Seins und der Erkenntnis als dem 'Beim-Sein-Sein'

²⁰ S. th. I, q. 77, a. 3.

²¹ S. th. I-II, q. 18, a. 2, ad 2.

²² S. th. I, q. 1, a. 3.

¹⁹ Vgl. Coreth 1964, 187-196.

gelangt, dargestellt werden (Kp. 5, 3).

3. Die Frage nach dem Sein des Seienden

a. Vom menschlichen Fragen zur Seinsfrage

Rahners philosophisches Hauptwerk (GW) wird eröffnet mit einer sprachlich eher existenzphilosophisch ammutenden Betrachtung zum menschlichen In-der-Welt-Sein. Die These vom Erkennen als dem Bei-sich-Sein des Seins wird dort bereits in einem ersten, etwas globalen Zugriff entwickelt.

Das In-der-Welt-Sein des Menschen wird bestimmt als gekennzeichnet durch fragende Offenheit gegenüber jeglichem Seienden (ebd. 72): Der Mensch ist quodammodo omnia, dies jedoch als Fragender, als intellectus possibilis, als Neugierde gegen alles Seiende²³. Die Frage nach dem Grund allen Fragens wird als die Frage nach dem "Sein überhaupt" bestimmt (GW2 71). Diese im vorangegangenen Argumentationsgang (Kp. 5, 2) als Konsequenz aus der Analyse des Urteilsaktes entwickelte Schlussfolgerung wird innerhalb dieser Argumentation mit dem Gedanken begründet, von jeder anderen Frage könne sich der Mensch beliebig abkehren, sie könne mithin nicht die Notwendigkeit des Fragens überhaupt begründen (ebd. 71). Rahner greift also zurück auf die in der vorangegangenen Argumentation als Konsequenz des Vorrtritts auf das Sein gedeutete Erfahrung der Zufälligkeit des jeweiligen, konkreten Seienden, die hier in ihrer existenziell-erfahrungs-mäßigen Dimension mit dem Gedanken der Beliebigkeit der je einzelnen Erfahrungsgesamtheiten und der jeweils auf sie gehenden Erkenntnisakte besprochen wird.

Mit der Frage nach dem Sein ist nach der Totalität aller Wirklichkeit gefragt. Damit geht derjenige, der so fragt, davon aus, daß es eine letzte, sinnhafte Totalität gibt, auf die hin das menschliche In-der-Welt-Sein finalisiert ist. Zur Begründung dieser impliziten Vorentscheidung könne Rahner wiederum auf ein Argument aus dem vorangegangenen Gedankengang (Kp. 5, 2) zurückgreifen: Das fragende In-der-Welt-Sein des Menschen zielt auf Affirmation, weil auf positive Erkenntnis. Der letzte Grund allen Fragens könne so nicht als zufällig und selbst wiederum Beliebiges gedacht werden.

Rein denkatisch ist gegen dieses Argument einzuwenden, der Gedanke implizierte einen illegitimen Sprung aus der Ordnung des Denkens in die Seinsordnung. Rahner arbeitet in seiner philosophischen Analyse mit einer letztlich sich philosophisch nicht mehr sinnvoll und begründet sei. Er kann für diese Grundannahme Argumente beibringen, die jedoch ebenso wenig wie die gegenseitige Annahme, das menschliche Fragen gründe in einem blinden Schicksal der Gattung, absolut sicheren Beweischarakter für sich in Anspruch nehmen können.

²³ Das schon widerlegt Eicher (ders. 1977), der meint, Rahner kenne keinen "intellectus possibilis" (ebd. 405).

Diese fundamentale Schwäche seiner Argumentation ist Rahner bekannt. Er gibt sie an anderer Stelle unumwunden zu (IX, 161 f): Die Existenz Gottes läßt sich nicht durch "bloß intellektuelle Indoktrination" demonstrieren. Die Gottesbeweise sind sinnvoll nur, wenn sie verbunden sind mit einer in die spezifisch christliche Form der Existenz einweisenden Mystagogie (VIII, 205).

In GW (2406 f) und HW 1 (22 ff) insinuiert Rahner noch, es gehe ihm um eine philosophische Einsicht u.a. über das Dasein Gottes als die dem Ereignis des Ankommens der göttlichen Offenbarung vorausgehende Möglichkeitsbedingung des menschlichen Vernehmens einer möglichen Offenbarung Gottes. An der Möglichkeit solcher Gotteserkenntnis "naturali humanae rationis lumine" (DS 3004) hält Rahner immer entschieden fest (vgl. z.B. I, 94 ff), nur holen seine Überlegungen zum übernatürlichen Existenzial (vgl. Kp. 6, 6) die Möglichkeit dessen denkerisch ein, was er faktisch in seinem Philosophieren immer schon vollzieht: ein Denken, das von der Offenbarung herkommt und immer schon akthafter Vollzug des gnadengebrachten Glaubenslebens ist²⁴. Rahners Philosophieren basiert auf einer existenziell-biographisch getroffenen Vorentscheidung.

Diese Grundsituation seines Denkens war schon dem Verfasser von GW und HW bewußt: Dafür spricht sein Bemühen, die erkenntnistheoretische Fragestellung in die Richtung einer Überwindung der Dichotomie von praktischer und theoretischer Vernunft voranzutreiben (Kp. 10): Denken ist nie voraussetzungslos, rein theoretische Aneignung der Welt. Die theoretische Aneignung der Welt gründet immer in den praktischen Vorentscheidungen vollzogener Existenz. Diese aber ist in der Rahnerschen Konzeption der locus proprius des Metaphysiktreibens, das dem Fragen des aktiv in der Welt Seienden entspricht, der *via activa* entspringt.

Umgekehrt richtet sich die Rahnersche Erkenntnistheorie gegen ein theologisch begründetes Metaphysik-Verbot: Wenn der Glaube nicht in die privatistische Beliebigkeit des bloßen Meinens absinken will, wenn Glaubenssätze wie diejenigen von der Schöpfung, der universalen Heilsbedeutsamkeit Jesu Christi und der universalen eschatologischen Finalisiertheit der Welt nicht doketistisch absinken sollen zu nur mehr subjektivistischen Chiffren eines rein individuellen, die *conversio ad phantasma* leugnenden und so nur mehr spiritualistischen, geistigen Selbstbewußtseins, dann muß der Glaube denkbar sein, in einer philosophisch stringenten Weise, so daß das Glaubensdenken mit heterodoxen Weltdeutungen konkurrieren kann (vgl. HTTL VI, 41). Diese Grundintention christlicher Metaphysik muß man sich bewußt gemacht haben, will man nicht dem Fehler verfallen, die argumentative Schwäche dieser Metaphysik, da, wo sie den Anforder-

²⁴ Insofern gilt für Karl Rahner, was Karl Barth als methodische Maßgabe für die Gotteslehre fordert: "Wir fragen von der Erkenntnis Gottes aus rückwärts nach deren Voraussetzungen und Bedingungen, auf Grund derer es dazu kommt, daß Gott erkannt wird. Nur so, also nur in diesem Rückblick, kann in der Gotteslehre der christlichen Kirche nach der Erkennbarkeit Gottes gefragt werden. Wir kommen hier von der Erkenntnis Gottes in ihrem Vollzug" (KD III/1,68). Zu dieser Deutung des Verhältnisses von Glauben und Denken bei Rahner zusammenf. H. Ott 1969, 341.

derungen des strengen Beweises nicht zu genügen vermag, zum Anlaß zu nehmen, sie insgesamt abzulehnen.

Paul Weß glaubt Rahner positiv überwinden zu können, indem er zur Kennzeichnung dieser Situation letzter stringenter Unbeweisbarkeit christlicher Metaphysik den Hartmannschen Begriff der Denkmöglichkeit einführt²⁵: Daß der menschliche Vorgrißfshorizont unendlich sei, sei denk möglich. Daraus sei jedoch nur aufgrund eines logischen Fehlschlusses analog zum ontologischen Gottesbeweis Anselms eine Wirklichkeitsaussage zu machen. Weß lehnt die scholastische Semsanalogue ebenso ab wie das, was er Rahners "Vorgrißfshanalogue" nennt²⁶. Dagegen stellt er den an der Feterbachschen Erkenntnistheorie gebildeten Begriff der "Projektionsanalogue"²⁷. Zu dessen "freien Phantasien" des natürlichen Menschen, dessen allgemeine Definition sich in etwa mit derjenigen des natürlichen Verlangens nach der Gotteschau bei Suarez (vgl. Kap. 4, 2a) deckt, verhalte sich die Offenbarung Gottes als Bestätigung. Weß bleibt mit diesem Denken weit hinter Rahner zurück. Er bleibt dem methodischen Ideal einer strikten Trennung; von philosophischer und theologischer Vernunft verhafter, Vernunftlich unternimmt er diese Trennung, die er zu Unrecht auf Rahner projiziert, zur Ehre der Offenbarung Gottes²⁸, tatsächlich läßt die theologisch unbegründete Übersetzung der Trennung zwischen natürlicher Denkkordnung und übernatürlicher Glaubensordnung in ein zeitlich-methodisches Vorher-Nachher²⁹ der Offenbarung nur mehr jenen Raum, der zuvor von der projizierenden menschlichen Vernunft abgesteckt wurde, denn nur das kann der Mensch verstehen, so Weß, wozu er eine natürliche, wesensmäßige Offenheit besitzt. Worin diese besteht, soll jedoch methodisch im Voraus zur oder doch – weil das ja historisch schon nicht mehr geht – zumindest in Abstraktion von der faktisch ergangenen Offenbarung beschrieben werden (vgl. Kap. 6, 4c). Einen Begriff der ontologischen Erhaltung des Menschen durch die göttliche Gnade als Möglichkeitsbedingung der Aufnahme von Glaube und Offenbarung kann Weß so nicht entwickeln. Er lehnt ein entsprechendes Denken sogar scharf ab³⁰. Das Interesse dieser Ablehnung zielt auf die diffuse Vision eines "weltlichen Christentums" dessen Quintessenz er auf die Formel bringt:

"Auch in den tiefsten Tiefen des eigenen Seins findet der Mensch nicht Gott, sondern sich selbst [...]"³¹.

Gott ist nur mehr die Chiffre dafür, daß dieses so nur menschliche Leben nicht in die mit seinen Kontingenzerfahrungen zu Bewußtsein kommende, mögliche absolute Sinnlosigkeit versinkt.

²⁵ Weß 1968, 239 ff.; ders. 1970, 58 ff.

²⁶ Ders. 1970, 82.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ders. 1968, 300; ders. 1970, 131 ff.

²⁹ Ders. 1970, 131 ff.

³⁰ Ders. 1968, 269 ff. 352; ders. 1970, 80.

³¹ Ders. 1970, 169.

Der eigentlich tragische Grundfehler des Weßschen Denkens ist so nicht so sehr, daß er definierte Dogmen meint leugnen zu müssen³², sondern vielmehr die quasi-pelagianistische Unfähigkeit dieses Autors, das bewußte Glaubensleben als innerlich durchformt und ermöglicht durch die Gnade Gottes zu denken.

Wer Rahners Metaphysik beurteilen will, muß sie immer als metaphysischen Ausdruck des Theologen lesen. Damit ist sie nicht von der Verpflichtung zu denkertischer Stringenz dispensiert. Es verbietet sich jedoch, den Hebel der Kritik da anzusetzen, wo die Grenzen der strengen Demonstration *nonnendig* erreicht sind. Rahner erhebt nicht den Anspruch eines philosophischen Gottesbeweises, wie Weß ihm unterstellt³³, es ist mithin unrecht, ihm an diesem Anspruch zu messen.

Von einer andere Prämissen zugrunde legenden Philosophie her ist der Gedanke, die einzelnen Seienden seien an sich beliebige Objekte menschlichen Fragens und Erkennens, zweifelhaft: Drängen sich die jeweiligen Fragen des konkreten Lebens nicht mit jener Absolutheit auf, die der existentiellen Unausweichlichkeit des 'hic et nunc', mit der der einzelne sein Leben zu bewältigen hat, entspricht? Sind die jeweiligen Fragen der Menschheit in ihrer geschichtlichen Unausweichlichkeit nicht als Konsequenzen der einen Menschheitsgeschichte und der aus ihr sich konkret ergebenden Verantwortung und dem mit ihr verbundenen Wahrheitsethos interpretierbar? Ist es nicht eine subjektivistisch-idealistische Fiktion zu denken, der Mensch stehe vor den Fragen seines Lebens als einer an sich beliebigen Auswahl an Gegenständen seines potentiellen Interesses, zu denen er sich ebenso gut hin-, wie er sich umgekehrt von ihnen abwenden könne, so lange er nur überhaupt sich irgendwelchen Gegenständen zuwende, so als Fragender und mithin als Geist sich vollziehend? Diese Fragestellung impliziert eine Verzerrung des Rahnerschen Denkens, zu der man jedoch kommen kann, wenn man die Interpretation ausschließlich auf GW stützt.

Rahner lehnt in GW eine rein immanente Sinnstiftung der Welt ab. Deshalb treibt er die Notwendigkeit des Fragens zurück bis zu einer totalen Sinnfrage. In diesem Zurücktreiben des Fragens bis zu der Frage nach einer Leibbegründung unterscheidet sich Rahners Denken nicht von einer immanentistischen Philosophie wie dem Marxschen Materialismus: Auch dort wird in der historisch-materialistischen Konstruktion einer alle Konkrete umfassenden menschlichen Gattungsgeschichte und deren Rückbindung an eine dialektisch-materialistisch beschreibbare Kosmologie nach einer absoluten Sinntotalität begriffen, und das, obwohl gerade das Marxsche Denken sich selbst als absolut unter dem Primat der historisch konkreten Praxis stehend begriff³⁴. Rahner unterscheidet sich von dieser immanenten Totalbegründung, indem er an die Stelle des Leibbegründenden nicht mehr als eine Chiffre gesetzt sehen will, die zugleich den totalen Sinn und dessen

³² Explizit abgelehnt werden von Weß: DS 3004 und 3026 (ders. 1968, 308 ff.; ders. 1970, 168-175), Darthebinhaus lehnt Weß die *visio Dei per essentiam* ab (ders. 1968, 55).

³³ Ders. 1970, 51 ff.

³⁴ Vgl. Schmidt HPhG II, 1113 ff.

Verborgenheit für den Menschen im Modus der Fragbarkeit bezeichnet. Aus dem Zurücktreiben des menschlichen Fragens auf ein Letztes, Irreduzibles mit seiner methodisch notwendigen Betonung der Beliebigkeit alles einzelnen darf jedoch nicht geschlußfolgert werden, von diesem Denken her sei kein Ernst dem geschichtlich Begegnenden einzelnen, dem konkreten Hier und Jetzt gegenüber mehr zu begründen. Um die praktischen Implikationen der Seinsfrage zu bedenken, ist deren theologische Rezeption zur Kenntnis zu nehmen: Diese läßt sich als Spannungseinheit von *Indifferenz* und *Konzentration* beschreiben.

Die Eröffntheit des Menschen auf das Sein als Ganzes wird von Rahner als ontologisch-philosophische Entsprechung zur ignatianischen Indifferenz interpretiert (vgl. Kp. 1, 3c). Diese darf jedoch nicht mißverstanden werden als 'spießige' Blasiertheit, Desinteressiertheit oder törichte Imitation der göttlichen Apathie, sondern ist aszetisch-funktional rückgebunden an ein Lebenskonzept, das sich unter dem Begriff der Konzentration verstehen läßt: Der Begriff meint hier den Rahnerschen Gedanken des Gnadenwachstums als Konkupiszenzüberwindung (III, 32 ff). Gnadenhafte Nähe zu Gott und Überwindung der menschlichen Ausgeleiertertheit an das viele gehen für Rahner zusammen. Zugleich ist der Mensch auch in seinem Gnadenleben auf die Welt angewiesen: Er vollzieht jedoch an der Welt nicht seine wahllos-suchende, unruhig-konkupiszent zerstreute natura lapsa, sondern er vollzieht in unter der Maxime des 'ad maiorem Dei gloriam' kritisch reflektierten Aktes seine Gottesliebe, darin mit seinem tätigen In-der-Welt-Sein eine totale Selbstverfügung auf Gott hin anzielend. Der letzte Ernst der totalen Selbstverfügung auf Gott hin wird nur in der Überwindung konkupiszenten Zerstreutheit und nur an den Gegenständen der Welt, an denen alleine der conversus ad phantasma sich als Subjekt vollziehen kann, erreicht. Diese Bedeutung des gegenständlich Begegnenden arbeitet Rahner schon in GW heraus (vgl. Kp. 8). In HW wird sie in dem Satz greifbar:

"Der wahrten Unendlichkeit des Seins wird nur inne, wer die Entschlossenheit zur eigenen Endlichkeit hat" (HW2 108).

Diese Entschlossenheit ist für Rahner immer politisch-praktisch gemeint:

"Das Reich Gottes kommt nur zu denen, die das künftige, irdische Reich bauen [...] (VII, 256).

b. Die Analyse der Seinsfrage

Aus der Frage nach dem Sein als dem Grund allen Fragens schließt Rahner auf die Erkennbarkeit des Seins: "Nach einem schlechthin Unerkennbaren, ja Unerkannten kann nicht gefragt werden" (GW2 81; vgl. HW2 55). Weischedels Einwand, man könne auch nach etwas fragen, das nicht wirklich erkannt werden könne³⁵, trifft Rahners Argumentation insofern nicht, als Rahner nicht die wirkliche, aktuelle Erkennbarkeit durch den Fragenden aus der Frage ableitet, sondern nur eine prinzipiell notwendige, denkbare Erkennbarkeit. Dem entspricht Rahners Berufung auf S.c.g. II, c.98 (quidquid enim esse potest intelligi potest: GW2 81), womit Thomas nicht die faktische Weise des menschlichen Intellektes meint, sondern diejenige des göttlichen Intellektes. Der Argumentationsschritt von der Frage nach dem Sein zur These von der Erkennbarkeit des Seins ist mithin wie derjenige von der Erkenntnisbegierde zur Seinsfrage Ausdruck eines sich selbst nicht absolut reflex beweisen könnenden Vertrauens, daß alles innerweltliche Fragen nicht auf die leere Absurdität einer letzten, sich selbst dunklen und unbegriffenen Beliebigkeit und Zufälligkeit gehe, sondern ihm ein letzter Sinn entspreche, der dem Fragenden jedoch nicht offenbar ist, den er aber bei allem Fragen voraussetzt und nach dem er fragen kann.

Der schon mit der Berufung auf S.c.g. II, c.98 beschlossene Sprung von der endlichen Erkenntnis zum unendlichen Intellekt wird denkterisch eingeholt, indem Rahner von der thomastischen Auffassung über die erkenntnisermöglichende Proportionalität von Erkennen und Erkennendem auf ein dem absoluten Sein gemäßes absolutes Erkennen schließt (GW2 82 ff). Auch diesen Gedankenengang entwickelt Rahner über die Analyse des menschlichen Erkennens: Aus der Erkennbarkeit des Seins als Konsequenz der Seinsfrage wird auf eine ursprüngliche Einheit von Sein und Erkennbarkeit als deren Möglichkeitsbedingung geschlossen und weiter auf die Einheit von Sein und Erkennen (GW2 81-84; HW2 47-62). Rahner entfaltet hier denkerisch seine eigene Vorentscheidung. Seine Überlegungen haben keinen absoluten Beweisharakter. So kann Weischedel mit Recht gegen sie einwenden, Rahner beweise die von ihm entwickelte intentionale Hinordnung des Seins auf Erkenntnis ebenso wenig wie die im nächsten Argumentationsschritt erfolgende Umkehrung des Passivs (Erkennbarkeit) in das Aktiv von Erkennen³⁶, da nämlich, wo Rahner aus der Erkennbarkeit des Seins über den Gedanken der darin beschlossenen Einheit von Sein und Erkennen auf die Selbsterkenntnis des Seins als ihm wesentliche Eigenschaft schlußfolgert.

Andererseits darf aus diesem Befund nicht der Schluß gezogen werden, Rahners Philosophieren sei, weil denkerische Entfaltung einer religiös begründeten Grundverdrängung intellektuell nicht redlich, apologetisches Verwirrspiel, mit dem der, der die Wahrheit

35 Weischedel 2:1985, II, 62.

36 Ebd. 63.

schon kraft Offenbarung zu besitzen meint, sich nur scheinbar auf die Problemlage neuzeitlicher Philosophie einläßt. Eicher macht in Anlehnung an Gadamer gegen das Ideal eines möglichst voraussetzungslosen Gebrauchs der theoretischen Vernunft zu Recht geltend, alles theoretische Fragen erzeuge sich schon wegen seiner Sprachlichkeit immer in einem Rahmen des Vorwissens³⁷ und verweist damit begründeterweise auf die der neuzeitlichen philosophischen Reflexion auf das menschliche Erkennen zugehörige Frage nach dem erkenntnisleitenden Interesse: Will man diese Frage nicht vordergründig, psychologisch mißverstehen, als würden einem an sich neutralen, schon konstituierten Erkenntnisapparat nachträglich irgendwelche beliebigen und insofern philosophisch irrelevanten, dem jeweiligen Begelben entspringende Interessen "übergestülpt"³⁸, so muß man sie in ihrer radikalen Bedeutsamkeit für den philosophischen Versuch der Selbstbegründung erkennender Subjektivität erfassen.

Wie Rahner geht es Habermas bei seinem Anlauf zur Klärung dieser Frage um eine Überwindung der Kantischen Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft, der entsprechend letzterer nur ein spekulatives Vernunftinteresse zugeordnet wird, das Habermas zu Recht nicht als eigentliches Interesse zu akzeptieren vermag³⁹. Wo aber ein praktisches Interesse als der Vernunft selbst konstitutives angenommen wird, erfolgt notwendig ein Vorgriff auf die in den konkreten Erkenntnissen noch nicht eingeholte Totalität allen Erkennens: bei Kant in der Religionsphilosophie⁴⁰, bei Fichte in dem Konstrukt absoluter Subjektivität, bei Hegel – so Habermas⁴¹ im Konstrukt eines Bildungsprozesses, in dem sich ein "absolutes Gattungssubjekt" konstituiert. Diesen Gedanken übernimmt Habermas auch für sich selbst, wobei jedoch dieser Bildungsprozeß mit dem Instrumentarium einer kritischen, an Marx geschulten Gesellschaftstheorie aufgeheilt werden soll.

Die neuzeitliche Philosophie verläßt im Interesse der Selbstbegründung erkennender und handehnder Subjektivität den Bereich gesicherter Empirie, wo sie nicht im Positivismus erstarrten will. Nicht um einem unkritischen, metaphysischen Dogmatismus anheimzufallen, sondern um sich der offenen Zukunft des Bildungsprozesses der Gattung zu öffnen, fragt sie nach der Sinnvollheit, in die sich das menschliche Erkenntnis-handeln einfüge. Rahners Vorgriff auf eine Sinnvollheit allen Fragens ist der neuzeitlichen Philosophie mithin nicht unbekannt.

Radikaler noch als Fichte, Hegel, Marx und Habermas verweigert Rahner jedoch bei der Durchführung dieses Vorgriffes jede Theoriebildung, die die Weite des Vorgriffes selbst wieder einschränken würde. Der Sinn von Geschichte und Praxis ist für Rahner

37 Eicher 1970, 170.

38 Habermas 2-1973, 238.

39 Ebd. 250 ff.

40 Ebd. 251.

41 Ebd. 258 f.

eine dem theoretischen Subjekt sich aufdringende Frage, die der Theologe mit dem Philosophen teilt, der Theologe weiß jedoch um die Notwendigkeit, diese Frage offenzuhalten, –für Gott! Rahners Philosophie des Vorgriffs führt den Versuch des neuzeitlichen Subjektes, sich selbst zu begründen, vor Gott als das schweigende Geheimnis. Mit der dieser Betonung der Geheimnisthaftigkeit dessen, worauf das menschliche Fragen nach einem Leibbegründenden geht, entsprechenden Ablehnung einer speziellen Metaphysik (GW2 389; vgl. III, 337) steht der Theologe Karl Rahner fester auf dem neuzeitlichen Immanenzstandpunkt als die Systematiker absoluter Subjektivität, des absoluten Geistes, oder einer universalen Gattungsgeschichte.

Das Motiv hierfür ist ein theologisches: Gegen Hegel wendet Rahner ein, er bete einen Götzten an (III, 95), das heißt aber: Rahner wirft Hegel vor, er fülle die Offenheit einer letzten Frage, vor die das metaphysische Denken führt, mit einem eigenen, menschlichen Gemächte, mache mithin, was Rahner für die Todstunde der falschen Rede von Gott hält, nämlich Gott zum kleinen Mittel des kleinen Menschen (vgl. XIII, 127). Gegen die marxistische Zukunftshoffnung stellt Rahner, deren Absolutheitsanspruch brechend, den Gedanken, Gott sei in seiner Unverfügbarkeit selber die "absolute Zukunft" des Menschen (vgl. VI, 77 ff.)! Aber auch die klassische Metaphysik des metaphysischen Kausaldenkens trifft derselbe Vorwurf, nämlich Gott als ein Stück in seine Welt einzuordnen zu haben (IX, 172).

Fischer deutet die Singsprache der Rahnerschen Erkenntnismetaphysik der Tendenz nach richtig, wenn er sie als "modernisierte Form der via negativa" interpretiert⁴²; nur ist auf der Grundlage des bis hierher Entwickelten statt von einer "modernisierten Form" besser von einer radikalisierten Form zu sprechen: Während die klassische Metaphysik immer von einem objektiv faß- und beschreibbaren Verhältnis Gott-Welt ausgeht, realisiert Rahner, daß ein solches Denken der Philosophie nicht möglich ist. In ihm wird immer schon von einem der natürlichen Vernunft begreiflichen Gott ausgegangen. Rahner begreift dagegen die via negationis als Konsequenz aus der absoluten Geheimnisthaftigkeit Gottes. Sie ist so gerade nicht Methodologie eines Zusammendenkens von Gott und Welt, deren existentiell-erfahrungsmäßige Entsprechung im Glaubensleben die Ekstase ist, die sich in eine existentielle via negationis hinein übersetzt (vgl. Kp. 3) und die in der radikalisierten via negationis der Vorgriffmetaphysik ihren erkenntnistheoretischen Ausdruck findet.

42 Fischer 1974 b, 120.

4. Der Gottesbegriff der Vorgrißmetaphysik, seine Konfrontation mit der neuscholastischen Deutung des 'esse subsistens'

Die Vorgrißmetaphysik steht zunächst in der Tradition der natürlichen Theologie⁴³. Das ergibt sich schon daraus, daß sie in HW als Ansatz für die Fundamentalthologie rezipiert wird (1 26 ff; 2 31 ff). Deren Funktion wird jedoch später (HTTL II, 310; KTHW/10 128) von Rahner im Sinne einer "formalen Theologie" interpretiert: Unter "formaler Theologie" versteht Rahner die Wahrnehmung der Aufgaben der Fundamentalthologie in dem Sinne, daß in ihr auf die "bleibenden Strukturen der Heilsgeschichte" (KTHW/10 128), auf deren sich geschichtlich enthüllende Essenz, ihr Wesen (vgl. HTTL II, 110) reflektiert wird.

Rahner sieht klar, daß die Fundamentalthologie mit ihrer traditionellen Aufgabe, Existenz Gottes und Tatsächlichkeit der Offenbarung zu beweisen, nicht einfach ein Präambulum der Dogmatik ist, sondern mit ihren Ergebnissen den apriorischen Rahmen beschreibt, innerhalb dessen Offenbarung als sich ereignende gedacht werden kann. Genau diese Funktion aber darf nicht Aufgabe einer Vernunft sein, die definiert ist durch ihre Unberührtheit von Offenbarung und Gnade: Dann würde auf der Ebene der wissenschaftstheoretischen Selbstorganisation der Theologie der beschriebene, neuscholastische Exristenzismus reproduziert. Die natürliche Vernunft würde zum Maß der Offenbarung. Die Glaubensgeheimnisse wären nur als vom Schöpfer aufgelegte Prüfungen der natürlichen Glaubensugend (vgl. Kp. 7, 2), nicht jedoch als authentischer Ausdruck eines sich seiner selbst bewußten Glaubens deubar. Rahner schlußfolgert: Die Aufgabe der Fundamentalthologie kann nicht gelöst werden von einer von der Dogmatik getrennten "subalternierenden anderen Wissenschaft" (HTTL II, 310). Formale Theologie sei als Dogmatik zu treiben, das heißt aber: Sie steht wesentlich unter zwei Gesetzen: (1) Sie hat von einer inneren, von der Glaubensgnade ermöglichten Intelligibilität des Glaubens auszugehen, und (2) sie kann von der geschenehen göttlichen Offenbarung nicht abstrahieren.

Im voraus zu aller spekulativen Durchdringung des Glaubens, zu aller "scholastischen Theologie", wie Rahner in HW (1 16 ff; 2 22) formuliert, hat alle Theologie – auch die Fundamentalthologie – positive Theologie zu sein, "gehorsame Konfrontation der eigenen Existenz mit dem Kerygma des Heils" (V, 66). Es wurde aufgezeigt, daß schon die Schlußfolgerungen in GW und HW unter diesem, dort allerdings 'geheimen', Gesetz stehen.

Es wurde auf die innere Affinität zwischen der mystischen via negationis und der Dynamik der Seinfrage hingewiesen. Es wurde aufgezeigt, daß der Einsatz des Rahnerschen Philosophierens bei der transzendentalphilosophischen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von innerweltlicher Gegenstandskennntnis der Fragestellung des innerweltlich handelnden Menschen entspricht und nicht derjenigen dessen, der in der

philosophischen Spekulation sich selbst aus der Welt ausnimmt, um Welt, Menschen und Gott vom eigenen Standpunkt aus zusammenzudenken. Dieser Standpunkt des tätigen Lebens entspricht mit dem Gedanken der Seineröffnung des Menschen und der ihm entsprechenden Leugnung innerweltlicher Geheimnisse der in der Wahlmystik vorausgesetzten Entmummierung des Kosmos. So geht die Vorgrißmetaphysik von einer bestimmen, biographisch vermittelten Gotteserfahrung aus und entspricht damit dem Diktum Rahners über die Gottesbeweise:

"Es war und ist hier meiste so wie bei Fragen der Moral. Ist man von einem globalen Lebensinsinkt, von einer langen praktischen Übung her von der Richtigkeit einer stiftlichen Maxime schon überzeugt, dann leuchtet einem die nachträgliche theoretische Rechtfertigung dieser Maxime sehr rasch ein. [...]" (IX, 194).

Der in GW und HW hinter den transzendentalphilosophischen Umschreibungen (Worauhin, Horizont etc.) aufleuchtende Gottesbegriff ist derjenige des absoluten Seins. Der Begriff wird thomastisch verstanden als bezeichnend den "verwirklichenden Grund" alles Seienden (GW2 183 f). Er impliziert so über die Begriffsinhalte von "Geheimnis" und "Formalobjekt" hinaus eine thomastische Erbschaft: Für Thomas ergibt sich der Begriff des absoluten Seins aus seinem Verständnis der schöpferischen Kausalität Gottes gegenüber der Welt⁴⁴. Die transzendentalphilosophische Reformulierung des Schöpfungsgedankens über die Realisation des in jedem Urteilakt präsenten affirmativen Aktes wurde bereits erwähnt. In HW wird diese Affirmation als Nachvollzug der göttlichen Setzung gedeutet (vgl. Kp. 8, 2b).

Entscheidend am Gottesbegriff der Vorgrißmetaphysik ist, daß er keinerlei Einschränkung impliziert. Es entfällt jedes irgend geartete Zusammendenken von Gott und Welt, mithin jedes auch nur partielle Begriffenwerden Gottes. Die Vorgrißmetaphysik begründet den Menschen als uneingeschränkt offen für die göttliche Offenbarung und denkt Gott als den absoluten Herrn seiner Offenbarung.

Die Schuldlogik deutet dagegen den Begriff des substanzierenden Seins als das metaphysische Wesen Gottes⁴⁵. Brugger macht zu Recht auf die Mißverständlichkeit der Rede vom "metaphysischen Wesen" Gottes aufmerksam, die suggeriert, der Mensch erreiche von der innerweltlich erfahrbaren "metaphysischen Ordnung des Seins her"⁴⁶ einen Einblick in die "metaphysische Ordnung in Gott selbst"⁴⁷. Die Schuldlogik ist sich der Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens offensichtlich nicht recht bewußt, denn sie vertritt in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften unbefangene die These,

⁴⁴ Vgl. Fabro 1981 b.

⁴⁵ Brinkme 1, 110; D/J I, 139; P/G I, 202; Premm 1, 95.

⁴⁶ Brugger 1979, 287.

⁴⁷ Ebd.

die Eigenschaften Gottes seien aus dem Begriff des subsistierenden Seins deduzierbar⁴⁸. Brugger steht in dieser These zu Recht einen illegitimen Sprung aus der Denk – in die Seinsordnung: Gnoseologisch ist es so, daß der Mensch alle Einzelaussagen über Gott zu der allgemeinsten und abstraktesten Aussage, die er über Gott machen kann, in Beziehung setzt⁴⁹. Das bedeutet jedoch nicht, daß sie ihm aus einem im voraus begriffenen göttlichen Wesen ableitbar sind.

Von sich aus hat der Begriff des esse subsistens aktuell keine solche Bedeutungsvielfalt, daß alle aus der philosophischen Theologie bekannten und alle offenbarungsbezeugten göttlichen Eigenschaften sich aus ihm ableiten ließen; wohl natürlich hat der Begriff die entsprechende potentielle Bedeutungsvielfalt: Das Sein schlechthin kann eben alles sein. Um also das Ableitungsprogramm realisieren zu können, muß von den neuscholasitischen Autoren eine Spezifikation des Begriffes 'esse subsistens' vorgenommen werden. Diese fundamentale Einschränkung des Seinsbegriffes ist schöpfungstheologisch: Das Sein Gottes ist im Verhältnis zum kontingenten Sein der Welt "Selbstwirklichkeit", "ens a se", "Aseität"⁵⁰. Brinktrine leitet das Wissen des Menschen um das metaphysische Wesen Gottes aus den *quinque viae* des Aquinaten ab.⁵¹ Der Begriff des subsistierenden Seins wird so implizit auf die Inhalte der absoluten Aktualität (*actus purus*), des Unverursachtheits, des *esse-necessarium*-Seins und der ersten ordnenden Intelligenz reduziert. Auch Premm steht in der den Gottesbeweisen entsprechenden Schlußfolgerung, Gott sei das absolut notwendige Wesen, das entscheidende Argument dafür, daß Gott das Sein selber ist.⁵² D/J machen dagegen darauf aufmerksam, daß der Begriff der Aseität nicht geeignet ist, das Wesen Gottes zu bestimmen, weil mit ihm nicht "[...] die Wesenheit Gottes selbst, sondern bloß eine Seinsweise [...]"⁵³ bezeichnet werde. Die Wahrheit dieser Einsicht reicht weiter als ihre Entfaltung bei D/J: Die von Brugger zu Recht kritisierte unbedachte Rede vom metaphysischen Wesen Gottes, als gäbe es von einem solchen einen menschlichen Begriff, und die Reduktion dieses 'metaphysischen Wesens Gottes' auf die sich aus der Schöpferfähigkeit ergebenden Eigenschaften, aus denen dann alle weiteren Attribute Gottes ableitbar sein sollen, läuft auf eine Festlegung Gottes auf seine kosmologische Funktion hinaus und engt den Raum für die heilgeschichtliche Erfahrung der Selbstoffenbarung Gottes ein. In ihr kann über das bereits durch kosmologische Spekulation Erreichte hinaus nichts wesentlich Neues erfahren werden.

Ein Beispiel für eine entsprechende Fehlinterpretation gibt Johann Auer: Für ihn gilt,

48 Premm spricht von dem metaphysischen Wesen Gottes als der "Grund Eigenschaft, aus der alle übrigen Eigenschaften Gottes logisch deduziert werden" (Ders. I, 92. Hervorheb. v. VJ), Ähnlich: D/J I, 135; Brugger 1979, 278.

49 P/G I, 203.

50 P/G I, 203.

51 Brinktrine I, 112.

52 Premm I, 98.

53 D/J I, 143.

der Ausgangspunkt für die Beantwortung der Frage, "wer oder was" Gott sei, müsse "unsere Welt" sein, und zwar so, "[...] daß dies alles (die Welt d.Vf.) in seiner Zufälligkeit und Vergänglichkeit verstanden ist [...]"⁵⁴ In der Identifikation des Wesens Gottes mit dem Schöpfersein Gottes kann Auer nur einen theologischen Fortschritt sehen, der von Anselm inauguriert, in der Barock- und der Neuscholasitik zu einem Höhepunkt kommt, mit dem die Neuscholasiker der "Schöpfungsvergessenheit der Neuzeit"⁵⁵ entgegengetreten seien.

Es ist schwer einzusehen, wie sich eine solche Theologie davor bewahren kann, das Wesen Gottes darauf festzulegen, daß Gott eben der Stimmgarant einer kosmischen Ordnung ist. Bedenkt man, daß der neuzeitliche Mensch die Welt als Material seiner Selbstbehauptung versteht, so steht eine kosmologische Theologie neuzeitlich vor der Alternativen, entweder im antihätischen Engengemmen das neuzeitliche Weltverhältnis des Menschen zu bekämpfen, oder sich darauf zurückzulegen zu lassen, der von Menschen geschaffenen Ordnung eine theologische Weihe anzudichten.

Auf jeden Fall gerät eine entsprechende Theologie immer zur Minimalisierung der geschichtlich ergangenen Selbstoffenbarung Gottes. Es ist wohl diese Gefahr, die die überzogene Kritik Barth's am katholischen *analogia-entis*-Denken motivierte: Für Barth ist ja die Ablehnung der Seinsanalogie eine Sache des *status confessionis*.⁵⁶

Karl Rahner dagegen verbindet mit seinem Begriff des "esse subsistens" keinen vortheologischen, eigentlich philosophischen Schöpfungsbegegriff "Das Gott-Welt-Verhältnis ist, weil Gott das Geheimnis ist, notwendig geheimnisvoll" (HTTL III, 145). Eine Theologie der Schöpfung kann mithin nur von der Selbstoffenbarung des Geheimnisses her möglich sein (vgl. HTTL VI, 351), ist so "wirklich theologische Schöpfungslehre" (I, 187): Von Jesus Christus her enthüllt sich der Sinn und das Ziel der Schöpfung als in Christus beschlossen (IV, 149). Christus erscheint als der Ziel-Grund der Schöpfung (IV, 262ff; VII, 174), die um dieser Selbstmitteilung Gottes willen ist (IX, 231) und so als "Moment an der selbstentäußernenden Selbstaussage und Selbstmitteilung Gottes" (X, 233) gedacht werden kann. Die Welt als Schöpfung ist so christozentrisch und deshalb und so anthropozentrisch (vgl. Kp. 11,1).

Diese Sicht der Schöpfung als Moment an der Heilsgeschichte ermöglicht Rahner ein unbefangenes Ernstnehmen der Evolutionstheorie (vgl. QD 7, QD 12-13; HTTL II, 254-262). Anders als eine Schöpfungsphilosophie, die aus der thomassischen Partizipationsmetaphysik ableitet, die Dinge der Welt seien an sich unveränderliche Wesenheiten⁵⁷, braucht Rahner vor dem naturgeschichtlichen Dynamismus des Evolutionsgeschehens die Augen nicht zu verschließen.

54 KKD II, 359.

55 Ebd. 361.

56 KD I/1, VIIIff.

57 Vgl. Fabro 1981b, 410ff; Lakebrink 1984, 38ff.

Die Phänomenologie des Menschen als "Träger des Wortes" beschreibt den Menschen als in das Ungegrenzte des reinen Seins hinausreichenden, so vor dem absoluten Geheimnis stehenden. Der erste Anlauf einer transzendentalen Fundamentalthologie erfährt mithin als erstes Strukturmerkmal der Heilsgeschichte die in der Schöpfungsordnung gründende Verwiesenheit des Menschen auf Gott und dessen absolute Jenseitigkeit und Unverfügbarkeit, auf den Menschen bezogen dessen wesensmäßiges Sichausrecken in Geschichte hinein. Dieser Seinseröffnetheit des Menschen entspricht die superiore innerweltliche Seinsmächtigkeit des Menschen gegenüber der dinglichen Welt, die aber, wie im Lichte der Offenbarung deutlich wird, nur Aspekt der alles entscheidenden Verwiesenheit des Menschen auf Gott ist. Der aber ist das absolute Geheimnis, weshalb der immer wieder gegen Rahner erhobene Idealismusvorwurf zurückzuweisen ist: Die Souveränität des Menschen gegenüber Welt meint nicht seine absolute Selbstmächtigkeit in einem absoluten Selbstbewusstsein, sondern ist Aspekt seiner letztendlichen absoluten Selbstentzogenheit in das Geheimnis Gottes hinein. Die Selbstentzogenheit des Menschen ist aber nicht mit idealistischen Konzeptionen absoluten Selbstbewusstseins vereinbar.

Die Vorgrifffmetaphysik in ihrer in GW und HW entwickelten Form zeigt den apriorischen Rahmen von Offenbarung auf. Dabei ist der Autor sowohl von der faktisch geschehenen Offenbarung als auch von seinen eigenen mystischen Evidenzen abhängig; von denen er jedoch methodisch abstrahiert, darin der Vorgehensweise in der traditionellen Fundamentalthologie folgend. Die methodische Abstraktion von der geschichtlichen Offenbarung und der mystisch vermittelten Gotteserfahrung wird im GK von Rahner aufgesperrt: Dort entwickelt er die Vorgrifffmetaphysik in einer Weise, daß die in ihr erschlossene Struktur des Gott-Welt-Verhältnisses selber als Teil der Heilsgeschichte, als Gnade, begriffen wird (GK 64ff). Der entsprechende Argumentationsgang sei kurz nachgezeichnet.

5. Gotteserkenntnis im "Grundkurs des Glaubens"

Die Interpretation des thomasischen excessus-Begriffes als Vorgriff auf das Sein ist im klingende Phänomenologie des menschlichen, innerweltlichen Quodammodo-omnia-Seins: Der Mensch vollzieht sich als Seinsbegehrte im Greifen nach immer neuen Gegenständen, die aber als erkannte seine Seinsbegehrte nicht zu befriedigen vermögen, so daß er stets nach neuen Gegenständen greifend der unruhige Wanderer ist durch die "Weiten des Endlichen" (HW 2102; vgl. GK 42f). Das entspricht dem neuzeitlichen Erkenntnisdynamismus, dem die Gegenstände als begriffene beherrschbares Material sind und so eben nicht Du-haftes Gegenüber (Buber) oder naturale 'Offenbarung' einer kosmischen Schöpfungsordnung. Rahner feiert diesen Dynamismus jedoch nicht triumphalistisch als Eroberung eines grenzenlosen Raumes menschlicher Entwicklungsmöglichkeit. Die Realisation und Affirmation dieses Dynamismus entspringt bei Rahner der

mystischen Gottesgewißheit, ist Resultat der 'existentiellen via negationis'. Die sich gegen alle Gegenstände kehrende Geringschätzung ist bei Rahner zwar parallel zum neuzeitlichen Herrschaftsverhalten des Menschen der Natur gegenüber, aber anders motiviert: Der Ursprung ist die Einsicht 'Dies alles ist nicht Gott!'. Voraussetzung dieser Erkenntnis ist, daß es ein Wissen um Gott gibt, die Ahnung jenes 'Mehr', vor dem alles verblüßt: In GK wird dieses Wissen als die Eröffnung auf den unendlichen Horizont interpretiert (ebd. 43).

Die Zurückweisung der Vorstellung, der Vorgriff gehe auf das "Nichts", ist im GK mit der Zuordnung von "Erfahrungen" verknüpft: Rahner räumt ein, es gebe gerade durch den Vorgriff die "Erfahrung des Leeren", der "Absurdität" (GK 43). Das entspricht einer Gebetsanrede Rahners von 1947: "Gott meines Lebens [...] Die Bitterkeit meiner bitteren Stunden [...] (WIS 8). Es gebe aber auch "Erfahrungen" von "Hoffnung", "Befreiung ins befriedende Freie", der "Verantwortung" (GK 43). Die Frage, wie der "Vorgriffshorizont" erfahren und interpretiert wird, wird gerade durch die letzten beiden Erfahrungen bereits als Frage der sittlichen Selbstbestimmung gedeutet.⁵⁸ Dem entspricht die traditionelle Auffassung von der sittlichen Verpflichtendheit der Vernunft Einsicht in die Existenz Gottes. Allerdings deren gängige Begründung, es sei die intellektuelle Fazilität der Gottesbeweise, die bedinge, daß es keinen schuldlosen Atheismus geben könne⁵⁹, wird in ihrer rationalistischen Enge überwunden: Die Frage des sittlich Richtigen und Falschen wird bei Rahner aus der Enge der Kasuistik befreit und als Frage nach der je eigenen, verantwortlichen Werdegeschichte vor Gott interpretiert (vgl. Kp. 1, 2 und Kp. 8-10).

Dementsprechend folgt der Deutung des Vorgriffs (GK 42ff) im GK unmittelbar ein Absatz über den Zusammenhang zwischen Vorgriffserfahrung und Konstitution der geistigen Person (45f). Deren Begriff wird von demjenigen der Selbstkonfrontiertheit und Verantwortung her entwickelt (ebd.): Der Vorgriff auf das Unendliche ermöglicht die Realisation der eigenen Endlichkeit, mithin die Fähigkeit, über sich zu verfügen; also im glücklichsten Fall, die eigene Endlichkeit als die Seligkeit der totalen Selbstverfügung auf Gott hin und so als "gute Endlichkeit" (der Begriff: XIII, 214f) zu vollziehen.

Umgekehrt ist der Vorgriffshorizont selber Gegenstand der Verantwortung: Ausgehend von der Freiheit-Determinismus-Problematik entwickelt Rahner in Ablehnung eines kasuistischen Freiheitsverständnisses die sittliche Freiheit als "Wirklichkeit transzendentaler Erfahrung" (GK 46ff). Freiheit ist wegen der theoretischen Undurchschaubarkeit der determinierenden Zusammenhänge nicht einfach eine der theoretischen Vernunft evidente metaphysische Tatsache, sondern mit der Personenerfahrung als solcher verbunden. Jene ist

58 Die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft betrifft mithin schon die Transzendenz-erfahrung des Menschen als solche, die nicht eine der sittlichen Selbstbestimmung vorgelegte Leistung der reinen theoretischen Vernunft ist, wie die Rahner-Deutung von Georg Krass nahelegt (vgl. ders. 1987, 200f, wo die menschliche Erkenntnis als "das erste Grundvermögen des menschlichen Geistes" (ebd. 200f) gedeutet wird, das nach Rahner zunächst die Transzendenzkenntnis laisle, der sich demnach der Mensch mit seinem zweiten Grundvermögen, der Freiheit, gegenüber verhalte.

59 Vgl. D/I I, 118; P/G I, 140; Premm I, 66.

wiederrum durch den Vorgriffshorizont konstituiert. Freiheit wird mithin da als real angenommen, wo die eigene Personhaftigkeit und mit ihr die eigene Verantwortung im praktischen Handeln akzeptiert wird. Dort aber kann es nur noch theoretische Naivität sein, die davon abhält, diese Personenerfahrung in metaphysischer Weise als Eröffnbarkeit auf das Gott-Geheimnis zu deuten. Wo aber die eigene Personhaftigkeit, Verantwortung und damit die eigene Freiheit abgelehnt werden, verdrängt der Mensch auch die Transzendenzfähigkeit, verschließt er sich der grenzenlosen Weite des Vorgriffshorizontes. In letzter Konsequenz bedeutet das seine Entmenschlichung (GK 58). Der Gedanke ist konsequent, wenn man den Menschen wie Rahner wesentlich als *potentia oboedientialis* definiert.

Mit der Verweigerung seiner je besonderen, individuellen, biographisch vermittelten Verantwortung negiert ein Mensch die eigene Subjektivität, Personalität, Freiheit und deren ermöglichenden Grund: Gott selbst! Der Gedanke übersetzt geradlinig die Grundevidenz der Wahlmystik: Gott begegnet, wo der einzelne sich der je eigenen Verantwortung seines Lebens stellt.

Schon der Begriff der Verantwortung impliziert die Personalität der Gott-Mensch-Beziehung, um die es Rahner im Unterschied zum sachhaft-kausalen Denken der klassischen Metaphysik im GK geht. Im Späteren (Kp 6, 3) wird zu zeigen sein, daß Rahner die Unbegreiflichkeit des Anderen (Gottes) bzw. die Achtung vor der Unverfügbarkeit des Anderen als Bedingung nichtschaffter, personaler Begegnung deutet. Entsprechend ist im GK die nähere Bestimmung, die der in der Vorgriffsmetaphysik besprochene Horizont menschlicher Geistigkeit erfährt, diejenige seines Geheimniswissens (GK 67-73). Spekulativ wird dieser Inhalt über den Gedanken eingeholt, jede Gegenstandserkenntnis überschreite den Gegenstand, indem sie ihn in einen größeren Horizont einordnet. Genau dies aber ist bei dem schlechthinigen Horizont menschlicher Erkenntnis nicht möglich: Er ist unüberschreitbar, unumgränzt, unumgränztbar, unendlich (GK 70D).

Daraus leitet Rahner die Namenlosigkeit Gottes ab. Vorausgesetzt ist die Deutung der Akte des Benennens als Akte der Herrschaft über den benannten Gegenstand. Rahner erkennt die geschichtliche Bedingtheit dieser Deutung. Sie entspricht dem neuzeitlichen Herrschaftsverhalten des Menschen gegenüber allem Erkannten und Benannten.⁶⁰ In dieser Situation wird die qualitativ andere Relation, in der der Mensch alleine sich Gott gegenüber richtig vollzieht, die Ekstase in das Geheimnis, in der der *excessus ontologisch* richtig aufgenommen und so alleine lebendig erhalten wird, vor dem Eindringen von Herrschaftsmotiven geschützt durch einen Kreis des Schweigens, der das Geheimnis und die personal richtige Relation ihm gegenüber umgibt: Intention der Theologie als "reductio in mysterium" (GX, 113) ist die mystagogische Introduction in das "anbetende Schweigen [...], das zu jenem Todesschweigen gehört, in dem der Mensch mit Christus im Tode

verstummt [...] (ebd. 124). Diesem notwendigen und guten Schweigen vor Gott, dem das Philosophem der Namenlosigkeit Gottes entspricht, können Verhaltensweisen und Überzeugungen positiv entsprechen, die traditionell in der Theologie ausschließlich eine negative Bewertung erfahren. Das gilt etwa für die Ablehnung eines "vulgären" Theismus (also möglicherweise ein atheisistisches Selbstverständnis) und für einen christlichen "Horizontalismus" (der Begriff hier entliehen aus: X, 547f), der sich die Rede von Gott verbietet und damit "letztlich" falsch bleibt, aber eben doch möglicherweise die Wahrheit der Transzendenz Gottes besonders stark erfährt (GK 73).

Aus der Erfahrung des personalen Verantwortungscharakters der menschlichen Offenheit für das Geheimnis leitet Rahner die Personalität des Geheimnisses selber ab. Diese ist insofern schon evident, als nur eine personale Größe die Freiheit des ursprungslosen Begründens haben kann. Wenn jedoch in der transzendentalen Beziehung des Menschen zu dem Horizont seines Geisteswissens die bedingungslose Affirmation der Liebe als das eigentliche Telos menschlichen Geisteswissens erscheint, dann, so Rahner, ist Gott selbst als der transzendente Grund menschlicher Geistigkeit der, der "in liebender Freiheit waltet" (GK 74). Diese göttliche Eigenschaft benennt Rahner mit dem Attribut "heilig" (ebd.).

Der Gedanke ist nicht ganz schlüssig: Er impliziert neben den genannten Voraussetzungen auch noch die von der Offenbarung herkommende Gewißheit, daß die menschliche Liebe zu Gott nicht ein den Menschen von sich selbst entfernender Frondienst vor dem Thron eines geringen Herrschermolochs ist, der eben so als mysterium tremendum im religionsphänomenologischen Sinne 'heilig' ist, sondern daß in der Liebe zu Gott dem Menschen seine ganze wesensgemäße Seligkeit widerfährt, so daß die vollendete Gottesliebe vollendete Selbstliebe ist.

Für die Schultheologie ist die wesensmäßige Heiligkeit Gottes Ausdruck für die Unverwundbarkeit von Gott und dem Bösen in der Welt.⁶¹ Rahners Deutung löst den Gedanken aus seinem spekulativ-kosmologischen Kontext und übersetzt ihn als heilsgeschichtlichen Erfahrungssatz. Damit wird jedoch zugleich die Frage nach Gut und Böse, die die traditionelle Heiligkeitstheorie aufwirft, überwunden: Gut ist und als gut wird erfahren die Liebesekstase auf Gott hin. Als diese Wirklichkeit begründend wird Gott als "heilig" erfahren.

Rahner erreicht so in einer an die personale Selbstbestimmung und die ihr entsprechende metaphysische Deutung appellierenden, so "mystagogischen" Argumentation die wesentlichen Inhalte des traditionellen Demonstrationsverfahrens der natürlichen Theologie: Existenz Gottes, Weltenseitigkeit, absolute Unbegreiflichkeit, Einzigkeit und absolute ontische Güte und Heiligkeit Gottes. Im traditionellen Argumentationsverfahren werden alle diese Bestimmungen in einer kosmologischen Argumentation entwickelt. Rahner erreicht sie in einer transzendentalphilosophischen Reflexion auf das je eigene

60 Vgl. Horkheimer/Adorno *N*1971 [unsp. 1947], 7-41.

61 P/G I, 244ff.
119

Subjektsein und dessen Ermöglichtsein durch seine ursprüngliche Bezogenheit auf das Gott- Geheimnis, die wiederum als der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen übergeben erkannt wird.

Als letzte Hinsicht bleibt diejenige Bestimmung der traditionellen Gotteslehre einzuholen, mit der diese beginnt: das Schöpfersein Gottes. Auch hier argumentiert Rahner transzendentalphilosophisch: Das traditionelle Kausalschema wird in seiner Gefährlichkeit erkannt und abgelehnt. Es zwingt Gott und Welt unter einen univoken Kausalitätsbegriff (GK 84f). Der Ausgangspunkt der Rahnerschen Argumentation ist das in der transzendentalen Erfahrung gegebene Wissen um die absolute Weltenseitigkeit Gottes. Der Begriff impliziert denjenigen der absoluten Unabhängigkeit Gottes von der Welt (GK 85), umgekehrt aber auch, wenn nicht der Mensch als gleich unabhängig und gleich ursprünglich sich verstehen will, was seiner Selbsterfahrung widerspricht (vgl. GK 52f), die Hinsicht der schlechthinigen Abhängigkeit des Menschen und seiner Welt von Gott (ebd. 85). Damit aber ist der Schlüsselsbegriff des Rahnerschen Schöpfungsverständnisses im Rahmen einer "formalen", also von der expliziten Anknüpfung an kategorialen Offenbarungsinhalten abstrahierenden Theologie erreicht: schlechthinige Abhängigkeit und Herkömftigkeit der Welt von Gott.

Wie eine Replik auf Lakebrinks Forderung einer "Weltförmigkeit"⁶² liest sich Rahners Ablehnung einer theologisch begründeten "Andacht zur Welt" (GK 92). Motiv dieser Ablehnung ist, daß es Rahner um die "wahre Selbstmitteilung Gottes geht" (ebd.). Die Argumentation im GK greift in diesem Zusammenhang wiederum vor auf die gnadenheologisch, christo- und eschatologisch offenebare Erfüllung der menschlichen Geistigkeit in der Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, deren existentiell biographischer Erfahrungsurprung bei Rahner die als Liebesekstase gedeutete Trosterfahrung in den ignatianischen Exerzitien ist.

6. Kritiken an der Philosophie des Vorgrißs auf das Sein. Diskussion

a. *Cornelio Fabro und Bernhard Lakebrink*

Zu den schärfsten Kritikern der Metaphysik Rahners gehört der namhafte italienische Thomist Cornelio Fabro.⁶³ Fabro erhebt wie Rahner den Anspruch, statt der neuscholastisch-scholmäßigen Überlieferung die Philosophie des Thomas von Aquin selbst zu erforschen.⁶⁴ Dabei geht er den von Rahner als nur historisch gekennzeichneten Weg: Er erforscht das thomastische Denken in seiner komplexen geistesgeschichtlichen Genese⁶⁵, woraus sich der Durchblick auf die thomastische Partizipations- und Seinsphilosophie als "die wahre philosophische Orientierung für den Menschen"⁶⁶ ergebe, als ein "System

62 Lakebrink 1967, 26. Vgl. Rp. 5, 5.

63 Vgl. Fabro 1956, ders. 1971, ders. 1981a, besonders aber ders. 1974.

64 Keller 1968, 192.
65 Vgl. Fabro 31963, ders. 1961, ders. 1981b.
66 Ders. 1981a, 225.

universaler und fundamentaler Wahrheiten"⁶⁷, das im Gegensatz strebe zu einer neuzeitlichen Zerfallsgeschichte der Philosophie⁶⁸.

In der Mitte des thomastischen Philosophierens sieht Fabro eine gelungene Synthese zwischen dem platonischen μέγεθος-Gedanken und dem aristotelischen Akt-Potenz-Schema, die zu einem genuinen Verständnis des Partizipationsgedankens führte und zu einem Seinsbegriff, der die "Seinsvergessenheit" der abendländischen Philosophie, wie Heidegger sie beklagt⁶⁹, schon überwunden habe. Grundlage sei die Realdistinktion zwischen Wesen/ Essenz und Existenz⁷⁰, in der Fabro "den Schlüssel für den Zugang zum gesamten thomastischen System"⁷¹ sieht. Auf diese Realdistinktion wendet Thomas das Akt-Potenz-Schema an: Der Existenz kommt dabei der Akt-Charakter zu. Das Sein ist der grundlegend erste Akt, ihm gegenüber verhalten sich die Wesenheiten wie Potenzen. Fabros Deutung Gottes als "höchster, intensiver Akt"⁷², als "esse intensivum"⁷³, als "actualitas omnium actuum"⁷⁴ steht keineswegs im Gegensatz zum Rahnerschen Gottesbegriff. Auch für Rahner gilt ja: Gott ist als das esse subsistens der verwirklichte Grund der Selenden (vgl. GW2 184f). Genau diese Einsicht hält Fabro jedoch bei Rahner für ausgeschlossen⁷⁵. Aus der Tatsache, daß Rahners Denken mit einer Analyse des menschlichen Erkennens einsetzt statt kosmologisch, folgert Fabro zu Unrecht, Rahner folge dem von Fabro so genannten "kantischen apriori"⁷⁶, als welches näherhin eine Stelle in der Kritik der reinen Vernunft angeführt wird⁷⁷, wo Kant das Verbum "sein" als selbst unwesentliche Kopula eines Urteilsatzes bezeichnet. Genau diese Deutung des im Urteil präsenten "esse" aber lehnt Rahner gerade explizit ab (GW2 184).

Für Fabro sind der thomastische Seinsbegriff und die Vorstellung, die innerweltlichen Essenzen hätten von Gott ihr Sein unlösbar mit der Vorstellung verbunden, Gott schaffe die Potenzen einer solchermaßen verstandenen Seinsmitteilung, also die innerweltlichen Wesenheiten, gemäß seinen göttlichen Ideen⁷⁸ und stehe so zu ihnen in der Relation der Exemplarursächlichkeit⁷⁹. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, "das geschaffene Universalium in der Komplexität in seinen Naturen als einen Widerschein der göttlichen Ideen

67 Ebd. 228.

68 Ebd. 224.

69 Zur positiven Bezugnahme Fabros auf Heidegger: Keller 1968, 191f. 210.

70 Fabro 1981b, 402.

71 Ebd.

72 Ebd. 114.

73 Keller 1968, 208f.

74 Fabro 31963, 29, passim.

75 Ders. 1961, 55f, wo Rahners Seinsbegriff als suarezianistisch bezeichnet wird. Vgl. a. Fabro 1981b, 405.

76 Ders. 1981b, 405.

77 Kant: Kritik der reinen Vernunft A599/B627.

78 Fabro 1981b, 408.

79 Ebd.

aufzufassen⁸⁰. Zustimmung zitiert Fabro Schellers Deutung der thomasischen Rede vom Menschen als "quodammodo omnia": Der Mensch sei Schnittpunkt der Wesenheiten aller Dinge, als Spiegel der kosmischen Ordnung der Wesenheiten ein "Mikrokosmos"⁸¹. Von hier geht die via causalitatis aus, die Fabro für absolut notwendig hält, damit der Mensch vor der Offenbarung ein Wissen um die Existenz Gottes haben könne und als Adressat der Offenbarung wissen könne, daß Gott spreche⁸². Daß Rahner genau diese via causalitatis verläßt, ist Fabros anscheinender Vorwurf gegen Rahner.

Die Achtung vor dem Wesenhaften, der metaphysische Realismus und die uneingeschränkte Geltung des Widerspruchsprinzips sind auch die Grundlagen des Lakebrink'schen Denkens, für das sich mithin die Möglichkeit von Gottesbeweisen in syllogistischer Regelform ergibt⁸³.

Anders als Fabro und Lakebrink realisiert Rahner den faktischen geschichtlichen Wandel des menschlichen Bewußtseins: Die Welt ist dem herrschenden neuzeitlichen Bewußtsein nicht mehr auf den Menschen bezogen, sondern ihm heimatlicher Kosmos, sondern Material seiner Selbstbehauptung. Dabei handelt es sich nicht um eine beliebig austauschbare philosophische Präsumption, sondern um die philosophische Reflexion dessen, was gesellschaftlich-politisch, wissenschaftlich-technisch seit dem Ausgang des Mittelalters – "aus welchen Motiven immer"⁸⁴ – geschieht. Es gilt also das Hegel-Wort, Seiten einer philosophia perennis eingewandt werden, daß etwas ontisch Falsches auch dadurch, daß es von der überwiegenden Mehrzahl der Menschen in Denken und Praxis für richtig genommen wird, niemals wahr werden kann. Jedoch ist es für eine Philosophie, die gegen den als korrupt erkannten 'Zeitgeist' an der eigenen Wahrheit festhalten will, unerlässlich, diese im Weg der intellektuellen Auseinandersetzung zur Geltung zu bringen, um die Evidenz der eigenen Überzeugung zu vermitteln.

Darmit tun sich sowohl Fabro als auch Lakebrink schwer. Sie neigen dazu, die Begründungsnotwendigkeit der eigenen philosophischen Grundoption unter Rückgriff auf Offenbarung und kirchliche Lehrautorität zu umgehen: Fabro sieht den thomasischen Gottesbegriff vom Sein schlechthin als in Abhängigkeit vom biblischen Schöpfungs glauben

entstanden⁸⁶ und parallelisiert Rahner mit Hermes, Günther und Frohschammer⁸⁷. Diese sachlich absolut unbegründete Parallelisierung hat keinen anderen Zweck als Rahner in den Verdacht zu bringen, selbst von den entsprechenden lehrnamlichen Zensurierungen⁸⁸ betroffen zu sein. Wohl mit derselben Absicht insinuiert Lakebrink, Rahners Theologie sei modernistisch⁸⁹. Positiv beruft sich Fabro in extenso auf die lehrnamlichen Empfehlungen der thomasischen Philosophie⁹⁰, die er als Empfehlung eines "wesentlichen Thomismus"⁹¹ liest, wobei seine eigene Seinsphilosophie Fabro als das entscheidende Moment an einem "wesentlichen Thomismus"⁹² erscheint. Thomasische Kosmologie und orthodoxe Theologie sind für Fabro und Lakebrink identisch. Für Fabro ist die Theologie auf der Philosophie aufgebaut⁹³. Lakebrink hält die "natürliche Metaphysik" – von Gottes Offenbarung abgesehen –⁹⁴ für den Grund des christlichen Trinitäts glaubens⁹⁵. Bei dieser geradlinigen Identifizierung des christlichen Glaubens mit seiner eigenen philosophischen Grundüberzeugung ist es für Lakebrink problemlos möglich, Rahner der "Leugnung zentraler Dogmen"⁹⁶ zu zeihen, ohne auch nur ein einziges gelungenes Dogma nennen zu müssen. Aus demselben Grund kann Fabro Rahner als Gefahr für den Katholizismus deuten, größer gar als diejenigen von Kommunismus und Reformations⁹⁷.

In dieser theologischen Sanktionierung einer bestimmten Philosophie ist jedoch eine Verkehrung der scholastischen ancilla-Relation der Philosophie gegenüber der Theologie zu sehen: Ihr gemäß bedient sich die scholastische Theologie der zeitgenössisch evidenten Philosophie zu einer versehenden Aneignung des geöffneten Glaubens, der jedoch methodisch immer das letzte Entscheidungskriterium über Wahrheit und Unwahrheit bleibt.⁹⁸ Die Philosophie 'lebt' aus Vermunftssinsten. Das Wahrheitskriterium ihres immanenten Betriebes ist die rationale Evidenz. Von der Theologie ist die Philosophie dadurch unterschieden, daß sie sich in ihrem 'Procedere' von den positiven Offenbarungsinhalten dispensiert weiß⁹⁹. Nach dieser Konzeption ist es denkbar, daß eine bestimmte philosophische Option, die in Begründungs- und Evidenzprobleme gerät, sich ihrerseits auf die Offenbarung beruft, um ihre Wahrheit zu beweisen. Statt eine denke-

80 Ebd. 410
81 Ebd. 420.

82 Ders. 1974, 135.

83 Lakebrink 1980, 8ff.

84 Hans Blumenberg weist mit diesen Worten für seine eigene Untersuchung über den Ursprung der Neuzeit einen universalgeschichtlichen Einblick in den inneren Sinn der Genese der Neuzeit zurück (ders. 2 1983, 160). Blumenberg kommt es statt dessen auf die phänomenologisch genaue Beschreibung zu seiner These von der Legitimität der Neuzeit, die so in diesem Kontext als nicht idealismusverdächtiges Zeugnis für die Irreversibilität des mit der Neuzeit historisch Gewordenen angeführt werden kann.

85 Hegel Werke VII, 26.

86 Giacon 1981, 506.

87 Fabro 1974, 5, 26.

88 DS 2738-2740, 2828-2831, 2833, 2850-2861, 2914, 3025, 3033f.

89 Lakebrink 1986, 13.

90 Fabro 1981a, 224ff.

91 Ebd. 228.

92 Ebd. 234 f.

93 Signifikant ist Fabros Vorwurf gegen Rahners Theologie, sie sei ein "colosso dai piedi d'argilla" (ders. 1974, 204)

94 Lakebrink 1987, Sp. 10.

95 Ebd.

96 Ders. 1986, 11.

97 Fabro 1974, 204.

98 Vgl. Grabmann 21956, I, 36 f.

99 Vgl. S.th. I, q.1, a.1.

tisch-praktische Aneignung der Offenbarung zu gewähren, würde sie auf diese Weise den Offenbarungsgesamt vervielfachen.

Entscheidend ist jedoch, daß sich die Theologie einer Form von Rationalität verpflichtet weiß, die so für den Philosophen zunächst nicht gilt: Die Rationalität der Theologie ist "fide illustrata", wie das 1. Vatikanum lehrt (DS 3016). Wenn aber der Glaube nicht ohne Gnade im Menschen existiert und wenn Gnade nicht einfach eine bewußtseinsseitige Größe ist, dann *leht* die Theologie aus der onto-logischen Anwesenheit der Glaubensgnade. Für diese qualitativ andere Form der Rationalität darf, wenn man mit Rahner davon ausgeht, daß in ihr eine qualitativ neue Unmittelbarkeit zu den Glaubensgeheimnissen gegeben ist, in Analogie zu DS 3017 geschlußfolgert werden, daß sie die Vernunft in ihrem natürlichen Betrieb übersteigt, ohne ihr zu widersprechen.

Diesen qualitativen Unterschied zwischen Natur und Gnade leugnet Lakebrink, wenn er den streng im Sinne von DS 3004 durchgeführten Gottesbeweis als "natürliche Gnadengebe Gottes"¹⁰⁰ interpretiert.

Daß die Leugnung eines qualitativen Unterschiedes zwischen der gnadenhaft erhobenen Denkkordnung und dem 'natürlichen Denken', das, wie Rahner zu Recht geltend macht, ja nie Denken des Menschen als natura pura ist, sondern immer schon korruptiert durch den status naturae lapsae (I, 98; passim), der für die authentische Tradierung der Offenbarung selbst nicht ungefährlich ist, hat vor allem Karl Barth eingeschärft: Seine krasse Ablehnung einer dem "thematischen Glauben", wie Lakebrink formuliert¹⁰¹, vorausliegenden Gotteserkenntnis basiert auf dem Verdacht, daß sich mit ihr der Mensch gegenüber dem Anspruch des Gottes der Offenbarung selber behaupten will¹⁰². Der Mensch stelle sich mit dem Ansatz einer natürlichen Theologie gegenüber Gott auf sich selber und damit Gott gleich¹⁰³.

Jüngel hat diesen Barthschen Gedanken statt an der traditionellen natürlichen Theologie an der neuzeitlichen Metaphysik vor allem des Descartes verfolgt¹⁰⁴: Das Zerbrechen der mittelalterlichen Kosmos-Geborgenheit werde in der Philosophie des Descartes als Methodologie des radikalen Zweifels bewußt. Das damit verbundene Denkerlebnis des Zweifelnden der Gewißheit seiner selbst als eines Denkenden im Prozeß des Zweifelns begründet die letzte Evidenz neuzeitlichen Geistes: die Gewißheit des Subjektes seiner selbst¹⁰⁵. Der cartesianische Gottesbeweis funktioniert als Immunisierung dieses Selbstbewußtseins gegen die Dynamik des Zweifels: Kehrt sich der zum methodischen Prinzip schlechthin erhobene Zweifel nämlich noch einmal gegen die Gewißheit des Subjektes

seiner selbst, dann bricht jede Gewißheit zusammen¹⁰⁶. Aus dieser Not rettet sich Descartes mit einer Variante des ontologischen Gottesbeweises: Gott wird auf diese Weise als Garant menschlichen Selbstbewußtseins für den Menschen "sicher gestellt"¹⁰⁷, sein Wesen wird in Abhängigkeit von den Postulaten einer auf Selbstbehauptung ausgerichteten Philosophie bestimmt¹⁰⁸, der Mensch "verantwortet Gott"¹⁰⁹. Gegen diesen Zweckungsmechanismus stellt Jüngel die Leitthese seiner Theologie der Gotteserkenntnis: "Gott kommt von Gott"¹¹⁰.

Das Grundparadox der Jüngelschen Argumentation geht gegen einen "notwendigen Gott"¹¹¹ und stimmt darin mit Rahners Warnung überein, Gott gegen die Angriffe einer säkularen Welt als notwendig zu verteidigen (IX, 181).

Ein 'notwendiger Gott' wäre eben nicht der absolut freie Gott, der als solcher Herr seiner Offenbarung ist. Und auf dessen Skopos zielt ja, wie aufgezeigt wurde, Rahners Argumentation im GK: Rahner geht es wie Barth und Jüngel darum, den Raum für die Offenbarung Gottes nicht durch eine vorgängige Philosophie einzuzengen. Er realisiert jedoch umgekehrt, daß der von der Offenbarung herkommende Glaube selber denkend ist und sein muß und so auf Philosophie angewiesen ist. Letztere muß sich jedoch vor der Offenbarung ausweisen können: Diese Anforderung ist an alle christliche Philosophie gestellt. Und dieser geforderten Begründung unterzieht sich Rahner in Bezug auf seine prinzipielle Akzeptanz des neuzeitlichen philosophischen Ausgangspunktes, wie im folgenden (Kp. 5, 5b) darzustellen sein wird.

Mit der prinzipiellen Akzeptanz des neuzeitlichen Ausgangspunktes eines zerstörten Kosmos sprengt Rahner tatsächlich die "vesti" und "contesti" der thomasischen Philosophie, wie Fabro ihm vorwirft¹¹². Ob daraus jedoch Fabros weitreichende Schlußfolgerungen gezogen werden dürfen, Rahner sei ein Zerstörer der thomasischen Metaphysik¹¹³ und so eine Gefährdung des katholischen Glaubens vergleichbar derjenigen durch die Rationalisten des 19. Jahrhunderts¹¹⁴, mit denen er die Absicht teile, "di fare la sintesi di pensiero Cristiano e filosofia moderna"¹¹⁵, das hängt eben davon ab, ob man eine solche Synthese für vom katholischen Glauben aus legitimerweise vertretbar hält. Darüber kann jedoch nur nach theologischen Gesichtspunkten entschieden werden.

Daß Rahner weder Thomas noch Kant noch Heidegger einfach zustimmend wieder-

100 Lakebrink 1980, 7.
101 Desc. 1980, 7.
102 KD II/1, 150.
103 Ebd. 189.
104 Jüngel 31978, 142-162.
105 Ebd. 150f.

106 Ebd. 154.
107 Ebd. 161.
108 Ebd. 161f.
109 Ebd. 165.
110 Ebd. 43.
111 Ebd. 43.
112 Fabro 1974, 121.
113 Ebd. 16.
114 Ebd. 5, 26.
115 Ebd. 26.

holt, deutet Fabro als Aberration und Verfälschung¹¹⁶. Eicher bietet eine andere Interpretation an¹¹⁷: Rahner gebe weder die kanonische noch die thomastische Anthropologie wieder, sondern entwerfe "eine neue, originale und eigenständige, philosophische Anthropologie". Einem solchen philosophischen Versuch ist jedoch das prinzipielle Recht nicht a priori abzusprechen. Er muß vor den christlichen Offenbarungszeugnissen seine Vereinbarkeit mit der Orthodoxie erweisen.

b. *Rahners theologische Begründung der Legitimität der Neuzeit*

Rahner akzeptiert die Neuzeit als "Situation" des Christentums (HPTn II/1, 233-256). Er weiß grundsätzlich darum, daß historisch Gewordenes nicht beliebig umkehrbar ist, daß es in der geschichtlichen Entwicklung echte Irreversibilitäten gibt (vgl. V, 257f), die den jeweiligen historischen Subjekten als Aspekte der "Vorfügtheit" ihrer Freiheit aufgegeben sind (vgl. VII, 42f).

Darüberhinaus begreift Rahner das neuzeitliche Weltverhältnis, dessen Aspekte (rationale Planung, Wende zum Subjekt, Anthropozentrik statt Kosmozentrik und planetarische Einheit: VII, 39f; XIII, 118; HPTn II/1, 242) er als Konsequenz einer "neuen Weltlichkeit der Welt" deutet (vgl. HPTn II/1, 242), als wesentlich vom Christentum mit heraufgeführt. Seine Grundevidenz hat das neuzeitliche Weltverhältnis in der existenziellen Erfahrung der via negationis, ist die Erfahrung: Die Welt ist nicht Gott! Eine solche Erfahrung ist nur möglich, wo es eine andere Erfahrung Gottes gibt als diejenige, die durch den geschaffenen Kosmos vermittelt wird.

Genau hier setzen die Kritiker an: Rahners Theologie basiere auf seiner Philosophie des Vorgriffs auf das Sein, die die grundsätzliche Akzeptanz des neuzeitlichen Weltverhältnisses voraussetzt. Diese Philosophie werde sodann als selbstbeurteilgerische Imagination einer Gottesmittelbarkeit in einer selektiven Hermeneutik 'theologisch' untermauert, was nicht nur einer tautologischen Selbstbegründung neuzeitlich-herrschaftlicher Subjektivität entspricht, sondern gleichzeitig die Aufgabe theologischer Vernunft im Angesicht der Moderne bedeute. Theologie werde reduziert auf die Selbstbegründung eines sich über den "pseudo-theologischen" Gedanken der Gottesmittelbarkeit selbst übernatürliche Weisen verschaffen wollenden, im Grunde jedoch nur hybriden Subjektes, das seine wahre philosophische Artikulation im deutschen Idealismus habe¹¹⁸.

Die so argumentieren, verkennen die wahre Verschränkung von religiöser Erfahrung, theologischer Reflexion und philosophischem Denken bei Karl Rahner in zweifelter Hinsicht: Sie begreifen weder die mystischen und theologischen Ursprünge seiner Affirmation der Neuzeit, noch – was um ein vielfaches vertierender ist – den theologischen Skopus des Rahnerschen Philosophierens.

¹¹⁶ Ebd. 6.

¹¹⁷ Eicher 1970, 78.

¹¹⁸ So die zirkuläre Argumentation des Lakebrink-Schülers Struwe (ders. 1979).

Die mystischen Ursprünge wurden in den Kapiteln 1-3 besprochen. Hier sei nur kurz erinnert: Rahner fußt auf der ignatianischen Wahrmysik, wenn er die praktische Weltverantwortung des Menschen als den Ort seiner Gotteserfahrung auffaßt, vor der alle anderen Größen in jene Beliebigkeit absinken, die der Haltung der Indifferenz entspricht. Jene Indifferenz findet Rahner wieder in der mystischen Nacht der Sinne und des Geistes, die für ihn zu einer Chiffre für die neuzeitliche Situation wird (Meine Nacht 3). Weil Rahners Neuzeit-Begriff vom Indifferenz-Begriff herkommt, kann Rahner in Ignatius bereits einen wirklich neuzeitlichen Menschen (VII, 39) sehen. Die Indifferenz ist unlösbar verbunden mit der weltverändernden Praxis, die im Gegensatz steht zu einer tabuisierenden Schon gegenüber dem Besiehenden. Schon bei den mystischen Quellen Rahners wird deutlich: Es kann Rahner nicht um eine 'theologia gloriae' des neuzeitlichen Subjektes gehen: Stärker als durch jedes andere Motiv ist die mystische Reflexion durch das Todesmotiv geprägt, das das existentielle Prägnanzwerden der (guten!) Endlichkeit des Menschen vor Gott meint, deren existentielle Realisation die Ekstase in das Gott-Geheimnis ist.

Rahners Exzentrizismus-Kritik steht keineswegs nur auf dem philosophischen Standbein des maréchalischen Thomismus. Wie de Lubac kann sich Rahner auf eine lange Reihe theologischer Argumente gegen den Exzentrizismus berufen (vgl. IV, 214ff; 323ff). Über de Lubac hinausgehend zielt Rahner mit seiner Deutung, das thomastische "desiderium naturale" sei phänomenologisch zwar zur konkreten menschlichen Vorfindlichkeit gehörig, theologisch jedoch übernatürlich und in diesem Sinne nur 'metaphorisch' natürlich, nicht jedoch im Sinne der Zugehörigkeit zur natura pura, also zu einem Zustand der Unberührtheit von Gnade und Sünde gleichermaßen (vgl. Kp. 6, 7a) auf die Deutung des konkreten menschlichen Lebens als in der Krise zwischen Gnade und Sünde, Glaube und Auflehnung gegen Gott befindlich. Die Offenheit des Menschen für Gott ist kein neutrales Grundkonstitutiv seiner Natur, sondern seiner sittlichen Selbstbestimmung aufgegeben. Das sittlich absolut Richtige und Wahre realisiert aber das Subjekt in der seine Existenz durchformenden ekstatischen Gottesliebe. Um diese Liebe geht es Rahner mit seiner unterschiedenen Affirmation der Ungeschundheit der Gnade Gottes und somit des auf sie finalisierten Verlangens. Ein Grundimpuls der Rahnerschen Gnadenlehre ist mithin die Zurückweisung der idealistischen Hybris fraglosen Selbstbesizes. Die Rahnersche Subjekttheologie begründet keinen Griff nach Gott, wie ihre Kritiker Rahner vorwerfen, sondern ihr Grundimpuls zielt gerade auf das Gegenteil: auf die Überwindung reflexiven Selbstbesizes in der Ekstase in das Gott-Geheimnis als Liebe zum bleibenden Anderen, Unbegreiflichen.

Schlüssiglich kann Rahner für seine Akzeptanz der Neuzeit christologisch argumentieren, – und von dort her wiederum in den Bahnen einer christozentrischen Schöpfungstheologie (HPTn II/1, 243) und Anthropologie (HTTL IV, 52; XIII, 225). Der Blick auf den historischen Jesus, sein Selbstbewußtsein und seine Botschaft erweist ein Doppelles: Jesus war sich einer radikalen, absoluten Nähe zu Gott bewußt (QD 55, 26) und

verkündigt das Dasein der βασιλεία (ebd. 29), die er mit seiner Person verknüpft (ebd. 30f). In seiner eigenen Person erfährt der Mensch Jesus, so die Deutung Rahners, das von ihm verkündete Heil als anwesendes. Die von Jesus verkündigte βασιλεία ist das Angekommensein einer absoluten, unmittelbaren, liebenden Nähe Gottes zum Menschen. Sie ist in der Person Jesu als irreversibles geschichtliches Ereignis angekommen und wird von ihm und seiner Botschaft her als Angebot an alle Menschen bewußt, das in jeder gnadengetragenen, aktihaften Annahme durch den Menschen wirklich wird, so daß Rahner sagen kann, wo ein Mensch wirklich liebe, beginne das "ewige Reich Gottes" (VI 277), geschehe "das Wunder der Geburt der Ewigkeit" (ebd.).

Damit ist Gottes Heilsgeschichte mit den Menschen in ihr endgültiges Stadium getreten und kommt seine Schöpfung zu dem ihr von Anfang an eingefügten Sinn: der liebenden Unmittelbarkeit von Gott und Mensch (vgl. HPT^h II/1, 243). Die von Jesus verkündigte und von ihm autoritativ als angebrochen bezogene geschichtliche Situation der angeborenen Gottesunmittelbarkeit ist der christologische Grund der Legitimität der Neuzeit. Höhepunkt der Heilsgeschichte ist jedoch nicht die absolut gelungene Selbstbehauptung des Menschen, sondern die absolute Selbstentäußerung Jesu in der Treue zu seiner Sendung (QD 55, 33). Dieser Bruch neuzeitlicher Selbstbehauptung des Menschen entspricht demjenigen zwischen Natur und Gnade. Eine gnadenlose Natur wäre als das Vernügen vorgeföhrender Geistigkeit tatsächlich jene "mens vagabunda", die Lakebrink¹¹⁹ in Rahners Anthropologie beschrieben sehen will. In der gnadenhaft erhobenen Natur wird die ekstatische Liebe zu Gott und zum Nächsten zum Sinn der geistigen Dynamik, die in keinem erkannten Gegenstand Ziel und Ruhe zu finden vermag. Rahners christologische Affirmation der Neuzeit enthält so zugleich deren christliche Kritik.

Die Neuzeit erscheint so als das geschichtliche Aktuellwerden der an den Menschen von Gott in Offenbarung und Gnade herangetragenen Zumutung, Gott selbst zu lieben. Sie ist aber in der Prägnanz, mit der sie über das neuzeitliche Subjekt herinbricht, dem in seiner entnominisierten Welt jede Nische genommen ist, in der noch ein faßliches, "welthohes" Gottesbild gepflegt werden könnte, der Kairos der christlichen Bewährung im Hier und Jetzt.

Von diesem Gedanken her fällt aber ein ungünstiges Licht auf Fabros und Lakebrinks Selbstbewußte und scheinbar in ihrer Orthodoxie unbedrohte, weil eben sich nicht verändernde philosophische Ungleichzeitigkeit: Für Rahner sind theoretische und praktische Vernunft unlösbar geeint (vgl. Kp. 10). Wahrheit wird zwar ganz im Sinne der philosophia perennis korrespondenztheoretisch als "aequatio rei et intellectus" definiert¹²⁰. Solchernaßen definierte objektive Wahrheitskennnis ist jedoch für Rahner unlösbar verbunden mit einer freien Entscheidung (XIII, 127). Anders könnte der ethisierte Wahrheitsbegriff, der dem antihäretischen Grundimpuls des Christentums zugrunde liegt (vgl.

119 Lakebrink 1986, 168.
120 Vgl. Filssel 1979, 201-209.

V, 529-541), nicht begrifflich gemacht werden. Diese freie Entscheidung bestimmt Rahner näherhin als das "Vorkommenlassen des eigenen, unvertretenen Wesens" (MySal II, 380). Dieses aber hat Gott in der von ihm selbst so getriebenen Anthropologie christologisch bestimmt als die Gott-Konfrontiertheit des Menschen (ebd.). Von der so bestimmten Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft her erscheint eine philosophia perennis, wie sie Fabro und Lakebrink treiben, nicht mehr so unproblematisch. Denn diese Philosophie wird in einem gesellschaftlichen und politischen Kontext getrieben, an dem auch Fabro und Lakebrink partizipieren. Die gesellschaftliche Wirklichkeit in Politik, Wissenschaft und Ökonomie folgt dem neuzeitlichen Apriori von der Welt als dem Material der menschlichen Selbstbehauptung. Wo sich die beiden konservativen Thomisten von dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht in einem absoluten antihäretischen Affekt abwenden, sondern weiterhin an ihr partizipieren, wird die eigene kosmologische Philosophie zu einer romantischen Ideologie. Die romantische Ideologie verdoppelt die Wirklichkeit: Sie akzeptiert einerseits die herrschende Weltansicht und pflegt andererseits in einem praxisternen Raum bloßer Gedanklichkeit eine Gegenkonzeption, ohne deren gesellschaftliche Geltendmachung zu betreiben. Damit aber vertehrt sie die praktische Dimension des Wahrheitsbegriffes. Die ideologisch verdoppelte Wirklichkeit ist gerade die Verweigerung, das eigene Wesen in dieser geschichtlichen Situation unverstellt vorkommen zu lassen, ist das Verstümmeln des neuzeitlichen Kairos durch die Flucht in eine imaginierte, von der geschichtlichen Veränderung unberührte, so weder Entscheidung noch Engagement fordernde *Hinterwelt*.

c. *Eicher, Metz, Rupp*

Eicher akzeptiert im Gegensatz zu Fabro und Lakebrink grundsätzlich den neuzeitlichen philosophischen Ausgangspunkt Rahners als hermeneutische Notwendigkeit¹²¹. Seine eigene Rahner-Kritik zielt auf die Gefahr einer transzendentalen Blindheit der Theologie, die in der transzendentalen Metatheorie immer schon alles zu besitzen vermeint und so unfähig wird, das geschichtliche Wirkliche als je Besonders aufzunehmen¹²². Zu dieser Kritik wurde bereits Stellung genommen. Sie entspricht den Vorwürfen des Rahnerschülers Metz. Eicher und Metz¹²³ benennen die Gefahr eines theologischen Apriorismus. Ihn zu vermeiden und als sich keineswegs mit Notwendigkeit aus der Rahnerschen Art des Theologietreibens ergebend nachzuweisen, ist eine der leitenden Intentionen dieser Arbeit.

Die wissenschaftstheoretische Studie Erik Ruppss¹²⁴ zur Theologie Karl Rahners beinhaltet einen ähnlichen Vorwurf: Rupp analysiert Rahners Theologie auf dem Hintergrund

121 Eicher 1976, 287.
122 Ders. 1970, 415; 1977, 405.
123 Metz 31980, 143ff.
124 Rupp 1972.
129

der kritischen Wissenschaftstheorie unter der leitenden Fragestellung nach ihrem wissenschaftstheoretischen Ertrag. Das ist eine legitime Fragestellung und entspricht dem Anspruch, den Rahner selbst erhebt. Rahners unterschiedene Ablehnung einer "subjektivistischen Innerlichkeit" (V, 531) als Stigma der späbürgertlichen Gesellschaft (vgl. IX, 457f) zielt auf eine Geltendmachung des christlichen Glaubens im gesellschaftlichen Prozeß. In der Konsequenz der Erkenntnis von der praktischen Tiefenstruktur des Glaubens, die sich aus der ignatianischen Wahlmystik ergibt, kann es keine desinteressierte Indifferenz des Christentums gegenüber der bestehenden gesellschaftlichen Praxis und ihrer wissenschaftstheoretischen Selbstmarkulation geben.

Rupp wirt nun Rahner vor, daß die von ihm analysierte letzte Grundorientierung christlicher Praxis, die Liebe zum absoluten Geheimnis, wegen ihrer absoluten Inkommunikabilität einem Bewußtseinszirkel¹²⁵ esoterischen¹²⁶ Charakters entspreche, innerhalb dessen eine "ritualisierte Globalkommunikation", eine vereinnahmende Holophrase¹²⁷ gepflegt werde, die alle möglichen und beliebigen Gegenstände¹²⁸ in einer narzisstischen Bewegung des Denkens zu absorbieren vermag¹²⁹, ohne dabei die gesellschaftliche Wirklichkeit, deren faktische Herrschaftsstrukturen und die ihnen entsprechenden instrumentellen Wissenschaften ernsthaft zu berühren. Rahners Philosophie treffe mithin das Verdikt, das hier gegen Fabro und Lakebrink gesprochen wurde, sie sei "philosophische Resignation" und als solche vom naiven Opportunismus wie vom Fatalismus gleich weit entfernt¹³⁰.

Rupp trägt seine Kritik mit großer Bestimmtheit vor. Der Grund für dieses Merkmal der Untersuchung Rupps hegt wohl darin, daß die Frage nach einer sinnbestimmten gesellschaftlichen Praxis für Rupp kein aporetisches Problem bezeichnet, sondern theoretisch längstens schon gelöst ist: Grundlage ist der Marxsche Arbeitsbegriff. Wissenschaft habe sich in dessen Sinne als Arbeit zu begreifen¹³¹. Aber auch dieser feste Grund der Ruppschen Wissenschaftskritik bleibt in der bürgerlichen Gesellschaft zwangsläufig individuell, beliebige Ideologie, wo es nicht gelingt, ihm gesellschaftlich Geltung zu verschaffen, so daß sich gegen Rupp dieselbe Kritik erhebt, die Rupp gegen Rahner so sicher vorträgt.

Für die wissenschaftskritischen Ansätze, die sich aus Rahners Denken ableiten lassen, gilt, daß sie ihre Wahrheit politisch-praktisch erweisen müssen. Die spekulativ aufgezeigte Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft in der ursprünglichen und finalen Bezogenheit beider Vermögen auf Gott (vgl. Kp. 10) muß im gesellschaftlichen Prozeß

¹²⁵ Ebd. 23, 26.

¹²⁶ Ebd. 15.

¹²⁷ Ebd. 45.

¹²⁸ Ebd. 77.

¹²⁹ Ebd. 67.

¹³⁰ Ebd. 68.

¹³¹ Vgl. ebd. 2-12.

geltend gemacht werden, um nicht zur unwirklichen individuellen Ideologie zu verkommen, die in ihrer Isolation zur Binnenkommunikation Eingeweihter herabsinkt. Rupp zeigt so eine Gefahr der Rahner-Rezeption auf, Rahners Theologie wirklich zur ritualisierten Holophrase verkommen zu lassen, aus deren formelhafter Wiederholung deren praktische Wahrheit und damit deren produktiver gesellschaftlicher Beitrag nicht mehr erhoben werden kann. Diese Gefahr, der die Theologie Karl Rahners ausgesetzt ist, ist jedoch diejenige, der alle echte Inspiration ausgesetzt ist, wo sie sich dem notwendigen Prozeß unterzieht, sich selbst in eine theoretische Gestalt zu übersetzen.

Rupps eigentlicher Beitrag zur Rahner-Diskussion ist mithin nicht die von ihm intendierte Destruktion des Rahnerschen Denkens, das er in seiner mystischen Verweisungten aufgrund seiner immanentistischen Vorentscheidung weder verstehen will noch verstehen kann und so in seinem eigentlichen Skopus verfehlt, sondern der drastische Aufweis der Gefahren einer Rahners geistige Fruchtbarkeit vernichtenden Rahner-Rezeption, die dessen System zu einem neuen Mechanismus der Immunitierung gegen die drängenden Fragen der gesellschaftlichen Selbstbestimmung des Menschen verkommen läßt, darin den neuzeitlichen Kairos christlicher Bewährung ebenso verfehrend, wie dies im vorangegangenen den konservativen Thomisten vorgeworfen wurde.

Ungeschaffene Grade als quasi-formalursächliche Selbstmitteilung Gottes an das Geschöpf

1. Der Ursprung der These aus der Ontologie der *visio beatifica*

Aus Rahners Erkenntnistheorie ergibt sich eine doppelte Schlussfolgerung: Positiv ist der Mensch innerweltlich "quodammodo omnia", weil in der Weise der Bezogenheit auf ein terminierendes Formalobjekt auf die Weite des Seins schlechthin eröffnet. Deshalb drängt sich dem Menschen die Frage nach der sinnhaften Totalität von allem auf, ist der Mensch der Seinsfrage konfrontiert. Negativ ist im Menschen zwar die metaphysische Frage virulent, aber vom Menschen her keine Antwort auf diese Frage möglich: Der Mensch ist auf das esse subsistens als terminierendes Formalobjekt seines erkennenden In-der-Welt-Seins eröffnet, ohne es als Objekt erkennend zu besitzen. Ein Vorgriff über das Sein als schlechthinigen Horizont menschlichen Erkennens hinaus ist undenkbar, seine Einordnung in den menschlichen Erkenntnisraum mithin unmöglich. Sie scheitert an der Disproportionalität von Erkenntnisobjekt und Erkenntnisgegenstand.

Diese Disproportionalität versucht Rahner philosophisch über eine eigene Deutung der *analogia entis* zu erhalten (GW2 84-90; HW2 63-71): Wenn Sein wesentlich wissendes Beisichsein ist, dann ist 'Sein' kein univoker Begriff, dann gibt es vielmehr verschiedene Seinsgrade, Seinsstufen, Grade der Seinsmächtigkeit. Der Gedanke begründet einerseits die Einmächtigung nicht-verstehender Seiender zum bloßen Material der verstehenden Seienden, insofern sie nämlich als defizienter Seinsmodus, als sich selbst enteignetes 'Sein' begriffen werden, deren zum Sein im Vollsinne des Begriffes gehöriges Analogat des Seins selbst den metaphysischen Begriff göttlicher Inkorporeabilität, nämlich die Disproportionalität von menschlichem Erkenntnisvermögen und göttlichem Wesen. Die Notwendigkeit, Sein als analogen Begriff zu denken, ergibt sich aus der These vom Sein als erkennendem Beisichsein in Verbindung mit den Einsichten, daß es sich selbst-nicht-begreifende Seiende gibt, und daß der Mensch sich zwar erkennend erfassen. Rahner denkt so die erkenntnismäßige Defizienz des Menschen als Konsequenz seiner ontologischen Defizienz.

Daraus ergibt sich für die Theologie der *visio* die Problematik, wie dem Gott gegenüber seismäßig defizienten Menschen überhaupt eine "*visio intuitiva divinae essentiae*" (DS 100) möglich sein könne. Seit Albertus Magnus¹ wird zur Lösung dieser Frage ein "*lumen gloriae*" herangezogen?² Diese Erklärung wird von Rahner in ihrer spekultativen Unzulänglichkeit durchsaut: Eine von Gott geschaffene Veränderung des Ge-

¹ Hoye 1976, 274ff.

² Vgl. auch S.th. I, q.12, a.5; D/I, III, 481f.

schöpfes begründet keine absolut neue, die Relation 'Schöpfer-Geschöpf' qualitativ übersteigende Beziehung 'Gott- Mensch' (vgl. I, 357). Eine solche kann nur durch die Überwindung der seismäßigsten Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf erreicht werden. Dieser von Gott geleisteten Überwindung entspricht in der Deutung Karl Rahners das traditionelle Gloriantlich, wie eine *dispositio ultima* als *causa materialis* der formalen Ursächlichkeit der *forma* entspricht (I, 360f): jener logisch vorausgehend, in ihrem Bestand aber von der *forma* abhängig (ebd.). Die Überwindung der seismäßigsten Differenz denkt Rahner als formalursächliche Mitteilung des göttlichen Seins an den Menschen (I, 355ff; IV, 220ff; passim)³. An dieser Stelle muß Rahner den Rahmen der metaphysischen Logik verlassen, um nicht dem Irrtum einer Vergottung des Menschen anheimzufallen.

Die Legitimität, die Grenzen metaphysischen Denkens an dieser Stelle zu überschreiten, ist einsichtig, weil über den Charakter der *visio* als Glaubensgeheimnis im strengen Sinne ein breiter theologischer Konsens besteht⁴. Der Sprung in ein genuin theologisches Denken signalisiert Rahner mit der Partikel "quasi-", die als Ergänzung zu der Bestimmung "formalursächlich" hinzutritt (vgl. I, 358ff; passim). Die Formel von der "quasi-formalursächlichen Selbstmitteilung Gottes" will ausdrücken, daß Gott in der *visio beatifica* dem Menschen Teilhabe an göttlichen Sein und Wesen gewährt, ein "In-den-Grund-Hineinnehmen", durch das der Mensch an der Gottheit Anteil hat; und daß aber andererseits streng festzuhalten ist, daß der Mensch durch diese Teilhabe nicht selber Gott wird, daß eine absolute Differenz 'Gott- Mensch' bestehen bleibt. Eine solche Art der Seinsstillebe kann das metaphysische Denken sonst nicht. Die "quasi-formalursächliche Selbstmitteilung" ist die absolute Prärogative Gottes (GK 127). Der Begriff ist so ein streng theologischer.

Mit diesem Gedanken besetzt Rahner das Problem, das sich der theologischen Lehre von der *visio Dei* per essentiam von Anfang an stellte: intuitive Wesensunmittelbarkeit mit der absoluten Differenz von Gott und Mensch zu vernünfteln. Dabei durchbricht Rahner jedoch die Logik der von Hoye⁵ untersuchten Lösungsvorschläge und diejenige der von Hoye selbst skizzierten Lösung (vgl. Kp. 4, 4). Während jene darauf abzielen, das spezifische Verhältnis von Gott und Mensch in der *visio* mit den Kategorien der allgemeinen Ontologie zu lösen, dabei implizit von der Grundannahme ausgehend, das Verhältnis Gottes zu seiner Welt und den Menschen lasse sich aus der Außenperspektive in univoker Terminologie beschreiben, akzeptiert Rahner, daß eine theologische Metaphysik sich damit zufrieden geben kann, in einer allgemeinen metaphysischen Sprache zu umschreiben, was nach den Daten der Glaubenslehre in der *visio* geschehen muß, ohne daß für das solchemmaßen gedachte Geschehen innerweltlich beschreibbare Parallelen angebar sind. Das entspricht der Glaubenslehre des 1.

³ So deutet Rahner den thomasischen Gedanken, in der *visio* werde Gott selber zur *species* des menschlichen Intellektes (S. th. I, q.12, a.5; De ver. q.10, a.11).

⁴ Vgl. D/I, III, 479ff.

⁵ Hoye 1976.

Vatikanums über die *mysteria strictae dicta*, die zwar der Vernunft nicht widerstreiten (DS 3017-3019), also prinzipiell denkbar sein müssen, für die aber zugleich gilt, daß sie nicht in den Kategorien einer selbstverständlichen Ontologie der innerweltlichen Erfahrung rekonstruierbar sind, sondern daß sie auch nach ihrer Offenbarung "[...] quasi caligine obvoluita maneat [...]" (DS 3016).

2. Die *visio Dei per essentiam* und die bleibende Unbegreiflichkeit Gottes

In der Theologie der Gottesschau wird die Wahrheit der in der *visio* bestehenden bleibenden Differenz von Gott und Mensch traditionell mit der Lehre von der auch in der *visio* bleibenden Unbegreiflichkeit Gottes ausgedrückt⁶. Dabei bleiben Thomas und die Neuscholastiker jedoch dem metaphysischen Gedanken von der Disproportionalität von Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisobjekt verhaftet⁷. Das Vermittlungsproblem zwischen *visio intuitiva* und Inkomprensibilität bleibt auf diese Weise ungelöst. Dieser mangelhaften Vermittlung, gegen die Rahner der beschriebenen methodischen Leitidee des *renus mysteriorum* folgend sich wendet (vgl. XII, 308ff; XIII, 113, 114, 127; passim), entspricht es, daß beide Glaubenssätze durch die Traktatenaufteilung in den dogmatischen Lehrbüchern extrem voneinander getrennt werden⁸. Rahner hält zwar an der thomasisch-thomistischen Lehre von der Disproportionalität von endlichem Erkenntnisobjekt und unendlichem Erkenntnisgegenstand fest (XII, 287, 306), bemüht sich jedoch um eine genuin theologische Deutung des Gott-Welt-Verhältnisses, durch die allein die Aporien der rein metaphysischen Argumentation überwindbar erscheinen und über die Rahner zu einem eigentlich theologischen Begriff der menschlichen Endlichkeit vordringen kann, nämlich dem Begriff der "guten Endlichkeit" (XII, 316ff; passim).

Zu diesem Zweck ist es zunächst notwendig zu realisieren, daß die göttliche Inkomprensibilität nicht allein ein Begriff der natürlichen Theologie ist, sondern als "Verborgenheit Gottes" ein bestimmendes Motiv der Offenbarungsgeschichte (vgl. XII, 286f). Es ist also von der Offenbarung her nicht möglich, die Verborgenheit Gottes als Widerspruch zu seiner Offenbarung zu denken, so als wäre Gott an sich der Verborgene, der sich in seiner Offenbarung partiell enthüllt. Bei einem solchen Verständnis von göttlicher Verborgenheit und Offenbarung, das Rahner explizit ablehnt (vgl. XII, 291f), muß das Bestehen auf einer auch in der Offenbarungsordnung bestehenden bleibenden Unbegreiflichkeit Gottes wie eine bedauerliche Einschränkung der Aussage über das Offenbarsein Gottes in seiner Offenbarung erscheinen. Das gilt a fortiori für das Zusammendenken von *visio Dei per essentiam* und bleibender Unbegreiflichkeit: Wenn die

⁶ Vgl. Sth. I, q.12, a.2; D/I I, 129f; P/G I, 174ff; Prem IV, 589f.
⁷ Vgl. S. th. I, q.12, a.7; P/G I, 176.

⁸ Die Unbegreiflichkeit Gottes in der *visio* wird innerhalb der Lehre über die Erkenntnis Gottes abgehandelt (D/I I, 131; P/G I, 174ff) und in der Eschatologie nicht wieder erwähnt. So können D/I dige (D/I III, 483), ohne zu probieren, daß die Unbegreiflichkeit Gottes in der *visio* diese Glückseligkeit doch erheblich trüben muß.

visio die unberührbare Vollendung des Menschen durch Gott ist, und Gott in der *visio* der Unbegreifliche bleibt, dann geht es nicht an, diese Unbegreiflichkeit als einen unvermeidlichen, aber an sich eher "bedauerlichen" Rest an Undurchschaubarkeit (vgl. XIII, 290) und mithin als Einschränkung der menschlichen Seligkeit zu begreifen, die so, weil ja die größere Möglichkeit denkbar ist, immer unvollkommen wäre und von ihrem Subjekt auch so erfahren würde. Als Lösung des solchermaßen bezeichneten Problems bietet Rahner an, die Unbegreiflichkeit nicht von einem vermeintlich fraglosen Begriff menschlicher Erkenntnis her zu definieren (vgl. IV, 56ff), sondern der transzendentalphilosophischen Einsicht von der genetischen Abhängigkeit allen menschlichen Erkennens von der Verwiesenseit des Subjektes an das Sein schlechthin, das als solches für den Menschen Geheimnis ist, zu entsprechen, indem nicht die Unbegreiflichkeit vom Begreifen her, sondern das Begreifen von der Unbegreiflichkeit her bestimmt wird: Wenn Gott in der *visio* unbegreiflich bleibt, dann ist eben diese Unbegreiflichkeit die unberührbare Vollendung der menschlichen Natur, denn eine eingeschränkte Seligkeit in der Gottesschau vermöchte nicht nur den Menschen nicht zu befriedigen, sie widerspräche auch dem Dogma, daß Gott selber in der *visio* geschaut wird. Eine Differenzierung aber dieser Schau Gottes selber in der Weise, daß einigtes an Gott geschaut werde, anderes verborgen bleibe, verbietet sich wegen der absoluten Einfachheit Gottes (XII, 290; vgl. auch Kp.4, 4).

Rahners Lösung ist genial und einfach: Er liest die beschriebenen dogmatischen Aussagen zusammen und läßt sie sich wechselseitig erklären (vgl. Kp.4, 1b). Gottes Unbegreiflichkeit ist die Erfüllung des menschlichen Erkenntnisvermögens. Als innerweltliches Erkenntniswesen ist der Mensch ursprünglich das Wesen der Offenheit für das Geheimnis (vgl. IV, 60f). Hier vollendet ein genuin theologischer Gedanke den philosophischen Anlauf und blockiert dessen zum Idealismus, gar zum Pantheismus hindringende innere Dynamik. Methodisch und inhaltlich entspricht Rahners Denken hier dem Prinzip "gratia non destruit sed supponit et perficit naturam"⁹. Das "perficit" aber ist nicht Perfektion im Sinne der Natur, nicht einfach quantitative Steigerung, sondern qualitative Transformation, durch die die natürlichen Anlagen vollendet werden. Die Theologie hat als Logik der Offenbarung ihre eigene, die Grenzen der reinen Philosophie sprengende Intelligenzibilität. Und diese macht Rahner geltend, wenn er die rein philosophisch zunächst nicht einsehbare Keilre von der Beschreibung des Menschen als innerweltlich 'quodammodo omnia'-Seiendem zur These von der Vollendung dieses Wesens des grenzenlosen Appetites in dessen Begegnung mit dem Wesen der absoluten Inkomprensibilität.

Wenn Erkenntnis im philosophischen Anlauf erkannt wurde als ermöglicht durch den Vorgriff auf das "esse subsistens", so wird es von der Theologie der *visio* her als sich vollendend im Nichtbegreifen verstanden: Die menschliche ratio ist mithin ihrem Wesen nach, also als "Geist" (vgl. IV, 57), das aber heißt als das Vermögen, über Welt hinausgreifend das Metaphysische zu erkennen (GW214), das Vermögen des Anwesens-

⁹ Zum Prinzip seiner Geschichte und Relevanz vgl. Stoocke 1962.

lassens des Geheimnisses (IV, 57). Rahner erreicht so aus der Zusammenschau transzendentaler Analyse und dogmatischer Glaubenslehre jene Wahrheit, die Karl Barth in *nulty* aus Spr 1,7 herausfist:

"Nicht eine Unvollkommenheit, sondern gerade die Vollkommenheit, nicht eine Problematisierung, sondern gerade die Gewißheit, nicht eine Grenze, sondern gerade die Wirklichkeit der Erkenntnis Gottes ist hinsichtlich ihres *terminus a quo* bezeichnet durch den Satz von der Verborgenheit Gottes"¹⁰.

3. Die Geistigkeit des Menschen als Oboedientia!potenz

Die Geistigkeit des Menschen wird von Rahner als der natürliche Ansatzpunkt der Gnade Gottes verstanden (HW 1/2, Kp 1; H TTL VI, 62f; passim), von dem her sich jedoch kein "Rechtsanspruch" des Geschöpfes auf Begnadung begründend läßt, weil der Vorgriff auf das Sein als Ermöglichung erkennenden In-der-Welt-Seins in sich bereits sinnvoll ist, also ohne die Gnade nicht in einer Weise unerfüllt bleibe, die sich mit der Glüte des Schöpfers nicht vereinbaren ließe. Damit entspricht der Begriff der menschlichen Geistigkeit bei Karl Rahner dem traditionellen Begriff der *potentia oboediens*¹¹.

Jener ist jedoch durch die Identifikation mit der menschlichen Geistigkeit nicht mehr nur eine spekulariv zu postulierende, aber ansonsten erfahrungsgesamt ontische Größe, sondern, weil Geistigkeit sich selber reflektiert, in ontologischer Bewußtheit gegeben. Die Begnadung trifft so auf eine sich selbst reflektierende Natur und kann dann als bewußt gedacht werden, wenn ein Modus der Bewußtheit denkbar ist, bei dem das Bewußte nicht wissensmäßiger Besitz des Subjektes ist. Eine solche Form der Bewußtheit ist nämlich in Übereinstimmung mit der Schultheologie aufgrund von DS 1334, 1540, 1565 und 1566 für die Begnadetheit des einzelnen auszuschließen und wird auch von Rahner ausgeschlossen (vgl. KTHW 10/89).

Eine Form der Bewußtheit, die nicht gegenständliches Wissen ist, beschreibt die scholastische Lehre vom Formalobjekt: Das Sein schlechthin als das allgemeinste Formalobjekt kann nicht gegenständlich erfährt werden und ist doch das in jedem Erkenntnisakt implizit Miterfährte. Diese Form der Bewußtheit wird für Rahner in der analogen Brechung, die für alle Anwendung philosophischer Konstrukte auf das streng Übernatürliche methodisch indispensabel ist, zum Modell für die Bewußtheit der Gnade Gottes als des "übernatürlichen Formalobjektes" (IV, 224f; KTHW 10/129, passim). Die Inkomprensibilitätslehre als theologische Simspitze der Geismetaphysik führt mithin bei Rahner nicht zu einer fideistisch-pietistischen Zurückweisung von Vernunft und Erkenntnis durch einen Glauben, der meint, sich auf nicht-rationale menschliche Verstandnis, als ließe sich der Glaube in einer, dann der Theologie gegenüber mit metatheoretischem Erklärungsanspruch aufrechenkönnenden Philosophie rekonstruieren.

¹⁰ KD III/1, 216.

¹¹ Vgl. DJ II, 48; P/G II, 580.

Wenn eine Bewußtheit des Gnadenlebens angenommen werden kann, dann ist auf der Grundlage der methodischen Voraussetzung, daß ungeschaffene Einwohnungsgrade und *visio* nur dem Stande, nicht jedoch dem Wesen nach unterschieden sind, eine Erhellung der *visio* vom Gnadenleben her möglich: Gefragt wird deshalb bei Rahner nach jener menschlichen Erfahrung in statu viatoris, in der der Mensch die bleibende Unbegreiflichkeit seines Gegenstandes als Vollendung seiner *ratio* erlebt. Diese Erfahrung ist diejenige der ekstatischen Liebe, die als die Tiefenstruktur jeder wirklich den anderen als solchen gelten lassenden Bejahung eines Menschen verstanden werden kann. In der ekstatischen Liebe kommt die vom neuzeitlichen Subjektbegriff her herrscherlich als Vernichtung des wesenhaften Andererseits des Gegenstandes verstandene "*reditio completa in se ipsam*"¹² zum Frieden der lassenden Anerkennung des personal anderen, oder der Mensch verliert sich in die absolute Hoffnungslosigkeit seines herrscherlichen Gegen-Welt-Seins, dessen Dynamik kein Ziel kennt und keinen Frieden findet.

Die ekstatische Liebe reflektiert sich nicht (vgl. Kp. 1,3). Der Modus ihrer Bewußtheit entspricht nicht der lehrmäßig zurückgewiesenen Heilsgewißheit. Wenn die Erfahrung der ekstatischen Liebe wirklich theologische Geltung beanspruchen will und nicht in den Verdacht geraten soll, die Offenbarung durch ein "am Material des Erosfischen"¹³ gebildetes menschliches Gemächte zu ersetzen, dann muß ihre Wahrheit sich in einer spezifisch theologischen Argumentation einholen lassen.

Eine solche ergibt sich für Rahner aus der Konfrontation der Lehre von der *visio* mit demjenigen von der Unbegreiflichkeit Gottes: In der *visio* ist die Unbegreiflichkeit die Vollendung des Begreifens, im Gnadenleben die liebende Annahme des Anderen, die sich weigert, ihn zum beherrschbaren Material zu machen, die Vollendung der menschlichen *ratio*¹⁴. Von der Erfahrung der ekstatischen Liebe her wird die Wahrheit der Unbegreiflichkeit Gottes als dem Menschen von Gott zugemeterer Akt der ekstatischen Gottesliebe begriffen. Damit ist die skotistisch-thomistische Kontroverse über das Wesen der Seligkeit gelöst¹⁵: Das eigentliche Ziel des thomistischen Intellektualismus ist nicht der von DJ besprochene Selbstgenuß des Forschers¹⁵ (ebd. III, 488), sondern die das Begreifenwollen lassende Anerkennung Gottes als des "Du" von bleibender Unbegreiflichkeit (vgl. Kp. 1, 30).

Damit wird der thomassische Liebesbegriff in der fortführenden Interpretation seiner Erkenntnistheorie aufgehoben in den Begriff der ekstatischen Liebe. Rahners Interpretation der thomassischen "*reditio completa in se ipsam*" im Sinne der Selbstbehauptung

¹² Zu dieser "neuzzeitlichen" Deutung der *reditio* bei Rahner vgl. Fischer (ders. 1974b, 107) und Striwe (ders. 1979), für den allerdings keine Rezeption des neuzeitlichen Gedankens der Subjekt-mächtigkeit des Menschen gegenüber Welt denkbar ist, die nicht die Leugnung des christlichen Schöpfungsglaubens implizierte (ebd. 180) und nicht Gott zur vom menschlichen Bewußtsein abhängigen Größe machte (ebd. 181), so daß Striwe meint, nur durch Vernichtung des bei ihm so genannten transzendental-idealistischen Weges zu Gott kommen zu können.

¹³ So die Mystik-Kritik Karl Barths: KD III/4, 139.

¹⁴ So auch Rahners eigene Einschätzung dieser Lösung (XII, 92).

¹⁵ DJ/II, 488.

des neuzeitlichen Subjekts gegenüber seinen Erkenntnisobjekten, der ein gegenüber Thomas neuer Objektbegriff entspricht, demgemäß das Erkante nicht mehr gemäß der klassischen thomastischen Definition "materia circa quam" (vgl. Kp. 5, 2) ist, sondern Material menschlicher Verfügungsmächtigkeit, würde bei Beibehaltung der thomastischen Konzeption der Liebe die Erniedrigung Gottes zum Mittel des Menschen bedeuten, mithin – auf die visio bezogen –: eine Art von Glückseligkeit, die den Menschen doch in den Grenzen des eigenen Menschseins beließe. Dieser Intention entspricht die Semantik des Begriffes der Inkomprehensibilität, wie Rahner ihm verwendet: Gegen diesen Inkomprehensibilitätsbegriff richten sich seine Kritiker im Bereich der Gotteslehre.

4. Diskussion der Kritiken an Rahners Verständnis von visio und ungeschaffener Gnade

a. Paul Weß

Weß entwickelt die Semantik des bei Thomas nicht definierten Inkomprehensibilitätsbegriffes, indem er die Verwendung des Begriffes "comprehendere" bei Thomas untersucht, um die Negation der sich dabei zeigenden Bedeutungen als Begriffsgehalt von "Inkomprehensibilität" zu ermitteln¹⁶. Es ergibt sich eine doppelte Bedeutung:

(1) Als Negation von "comprehensio propria": Gott ist nicht erkennbar in der Weise ist¹⁷. In diesem Sinne aber ist Gott nicht nur dem Menschen, sondern auch sich selbst unbegreiflich: Der Unendliche kann sich selbst nicht sich überschreitend erkennen.

(2) Als Negation der "comprehensio impropria": Der Mensch erkennt Gott nicht in derselben Weise, in der dieser sich selbst erkennt, weil Gottes "comprehensio impropria" seiner selbst auf einer völligen Deckungsgleichheit seines Erkennens mit seinem Wesen beruht, die dem endlichen Subjekt nicht zukommen kann.

Eine "Inkomprehensio impropria" dieser Kenne nur eine "comprehensio propria"¹⁸. Sein insoweit ausgeschlossen, sei jedoch durch Rahners These vom Vorgriff auf das Horizontes grundsätzlich fähig gedacht werde¹⁹, woraus dem scholastischen 'agere sequitur esse' gemäß folge, der Mensch sei selbst seinsmäßig mit der Unendlichkeit Gottes begabt²⁰, was Weß für unvereinbar hält mit der Freiheit des göttlichen Begabungsstandes. Menschliches Erkennen falle, so Weß' provokante These, nach der Rahnerschen Vorgriffmetaphysik naturlicher mit dem göttlichen Erkennen in eins²¹. Dagegen erscheine die Rahnersche Betonung des Menschen als des Wesens der conversio ad phantasma, des phantasmatisch vermittelten Selbstbewußtseins, damit des intel-

¹⁶ Weß 1968, 89f.

¹⁷ Ebd. 89f.

¹⁸ Ebd. 217.

¹⁹ Ebd. 151, 230f.

²⁰ Ebd. 178.

²¹ Ebd. 217.

lectus possibilis als eine dem solchermassen unendlich gedachten Subjekt geradezu wessenswidrige Einschränkung. Der Mensch sei im Denken Rahners "bloß verhinderte Unendlichkeit"²².

Fischer²³ hat gegen Weß' Deutung des Vorgriffs auf das Sein zu Recht geltend gemacht, Rahner setze das im Vorgriff angezielte Sein nicht mit Gott identisch. Die positive Wahrheit dieser bei Fischer gemachten negativen Beobachtung kommt in der Terminologie Rahners da zum Ausdruck, wo Rahner das Verhältnis Gott–Seinshorizont verbalisiert²⁴. Die Eröffnung des natürlichen Seinshorizontes ist wie die formalistische Selbstmitteilung Gottes ein Tun Gottes, der sich als Subjekt dieses Tuns in personaler, subjektiver Freiheit behält. Zu diesem eigentlichen Sinne des Inkomprehensibilitätsgedankens, daß Gott als der sich offenbarende subjektiv der bleibend andere ist, kann Weß nicht vordringen, weil er in den Grenzen der vorgeschaffenen Ontologie gefangen bleibt. Deshalb schlägt auch Weß' alternative Konzeption der göttlichen Inkomprehensibilität fehl. Wie bereits erwähnt, führt die Weßsche Konzeption der durch die Offenbarung bestätigten vorgeschaffenen Projektionsanalogie²⁵ nun wirklich zu dem, was Weß vermeiden will: zu einer Prädominanz der natürlichen Vernunft gegenüber der Offenbarung Gottes. Um Gott sein zu lassen, meint Weß, die Offenbarung Gottes als Erfüllung an sich beliebiger menschlicher Projektionen aufzufassen zu müssen, die sich mit existentieller Dringlichkeit durch die Grenzerfahrungen von Tod und Glück²⁶ sowie als Sinnfrage angesichts der natürlichen Gemeinshaftlichkeit des Menschen²⁷ aufdrängen. So kann Weß jedoch ernsthaft nicht der Urgeschuldetheit von Gnade und Offenbarung gerecht werden²⁸. So gelangt er genau zu jener theologischen Ver-zweckung der Grenzerfahrungen menschlichen Lebens, die Bonhoeffer, auf den sich Weß beruft²⁹, so heftig kritisiert (vgl. Kp. 2, 1c), und – hier wird die methodologische Schwäche der Weßschen Arbeit, die Gotteslehre von den anderen Traktaten zu isolieren und in der Reduktion auf den Traktat 'De Deo Uno' mit einseitiger Fixierung auf die natürliche Theologie lediglich in den Bahnen der klassischen scholastischen Ontologie die Frage der Erkennbarkeit Gottes zu verhandeln, besonders deutlich – so kann er natürlich nicht begründlich machen, warum Gottes Offenbarung primär und in ihrem Höhepunkt das Ereignis der Inkarnation ist, schließlich, daß Offenbarung Gott als den Dreifaltigen offenbart: Ginge es bei der Offenbarung nur, wie Weß will³⁰, um die göttliche Mitteilung bezüglich der menschlichen Vermutungen, daß der Tod nicht letzte

²² Ebd. 179; in ders. 1970 heißt es gar, bei Rahner werde der Mensch als "verhinderter Gott" gedeutet.

²³ Fischer 1974b, 134.

²⁴ Dabei verwendet Rahner Verben "wie sich eröffnen" (GK 67, 74d), "lichten", "entborgen" (GK 69), "sich selber zeigen" (GK 73), "sich zuschicken" (GK 74).

²⁵ Weß 1970, 83.

²⁶ Ders. 1968, 290.

²⁷ Ebd. 292.

²⁸ Die von Weß entwickelten Fragen betreffen die Fraglichkeit eines letzten Lebenssinns: Wie könnte der gültige Gott ihre positive Beantwortung verweigern? Das Problem sieht auch Weß (ders. 1970, 139), ohne allerdings darauf eine befriedigende Antwort geben zu können.

²⁹ Ders. 1970, 148–152.

³⁰ Ders. 1968, 360.

Sinnlosigkeit des Lebens bedeute³¹, daß Glück einen "objektiven Sinn" habe³², daß das gemeinschaftliche Leben die letzte sinnhafte Bestimmung des Menschen sei³³, dann wäre nicht einzusehen, warum zur Mitteilung der entsprechenden Wahrheit Gott selbst hätte Mensch werden müssen. Dementsprechend verquert fällt die Deutung der hypostatistischen Union bei Weiß aus³⁴. Gerade an der chalkedonensischen Formel "ἕσθω ἁγίους ... ὁδοιπόροισιν" muß eine so geradlinig natürliche Theologie, die diese paradoxe Spannungseinheit mit ihren Denkmitteln nicht halten kann, scheitern. Weiß löst die hypostatistische Union einseitig auf das ἕσθω ἁγίους hin auf³⁵. Christus erscheint so – Rahners Terminologie, ihres ursprünglichen Sinns entleert, wird beibehalten – als "Selbstmitteilung Gottes"³⁶, mit der Gott in eine auf das menschliche Maß der Möglichkeit beschränkte "Partnerschaft"³⁷ mit der Menschheit eintritt. Dieser Partnerschaft entspreche von Seiten des Menschen die Liebe zum Nächsten, die aufgrund der Menschewendung Gottes niemals Gott selber erreicht, sondern in Jesus Christus immer nur Gott "quoad nos". Damit glaubt Weiß, die radikale Diesseitigkeit des "weltlichen Christentums" erreicht zu haben³⁸, das er in den Gefängnisbriefen Bonhoeffers entworfen findet³⁹.

Weiß hat tatsächlich ein hohes Maß an Weltlichkeit erreicht, jedoch in demselben Maße an Christlichkeit verloren. Bonhoeffer und Rahner sind beide Theologen des Chalkedonense (vgl. Kp. 14, 1). Weltlichkeit des Christentums intendieren beide, für beide ist jedoch die Wahrheit des Chalkedonense, daß gerade in der radikalen Weltlichkeit Gott als er selber begegnet (vgl. Kp. 14, 1). Gegen Weiß wird hier eingewandt, daß er die mit Barth zu Recht festzunehmende und entgegen dem Idealismusvorwurf an die Adresse Rahners⁴⁰ auch dessen theologisches Denken fundamental bestimmende Diastase 'Gott-Welt' meint, in eine erkenntnistheoretische Transzendenz Gottes uminterpretieren zu müssen: Aus der Diastase der Krise menschlicher Vernunft vor der Offenbarung Gottes wird auf diese Weise eine Diastase der Indifferenz. Der Mensch vollzieht sein Leben in den Bahnen seiner natürlichen Dispositionen. Der Mensch "Übernatürlichen" ist als existenziell relevante Größe eliminiert. Gottes Offenbarung, als wenigstens ihrem Ursprung nach übernatürliche, ist lediglich Affirmation der menschlichen Natur. Der Glaube gewährt lediglich den Sinn dessen, was auch ohne Glaube und

Offenbarung, dann allerdings in der Ungewißheit und dem letzten Fatalismus des Systems bei Canaus⁴¹ getan wird. Nächstenliebe ist innerhalb dieser Konzeption als der entscheidende Akt eines "weltlichen Christentums" in sich problemlos, von der Offenbarung her gesehen actus imperatus. Insinuiert wird, was Liebe sei, wisse der natürliche Mensch schon immer.

b. *William Hoye*

Hoye nennt seinen Anlauf zu einer "[...] Kritik der Gotteslehre Karl Rahners" "Die Verfinsternung des absoluten Geheimnisses"⁴². So enthält schon der Titel eine der logischen und sprachlichen Absonderlichkeiten, die das Verständnis des Buches erheblich erschweren: Hoye geht es nämlich nicht darum, Rahner habe das Geheimnis geheimnisthafter also 'dunkler' gemacht, sondern darum, Rahner braube Gott seiner die menschlichen Denkmöglichkeiten übersteigenden Göttlichkeit⁴³. Weitere Absonderlichkeiten dieser Art lassen sich in sehr großer Zahl benennen: So, daß Hoye "Geheimnis" als Rahners "Definition Gottes"⁴⁴ versteht, was, bedenkt man, daß für Rahner der Geheimnisbegriff die absolute Unbegrenztheit impliziert, schlicht eine contradictio in terminis ist. Hoye will Rahners Gottesbegriff prüfen, indem er ihn mit demjenigen des christlichen Glaubens konfrontiert⁴⁵. Dieser Gottesbegriff scheint Hoye fraglos evident zu sein, denn eine eigene Gotteslehre entwickelt er in der knapp 65 Seiten langen Streitschrift gegen Rahner nicht. Aber Hoye nimmt nicht nur für sich in Anspruch, den christlichen Gottesbegriff zu kennen, auch über den Heilstatus Karl Rahners meint er informiert zu sein: "Karl Rahner ist zweifelsohne ein gläubiger Christ"⁴⁶. Dieses Urteil ist umso weniger nachvollziehbar, als Hoye die Gotteslehre Rahners und mit ihr seine ganze Theologie kategorisch ablehnt. Höchst befremdlich ist auch, daß Hoye mit seiner Kritik der Gotteslehre Rahners, deren Literaturangaben im wesentlichen eine Beschreibung auf GW, HW und IV, 51-52 offenbaren, auf der Grundlage einer so schmalen Textauswahl aus den Rahnerschen Schriften zu der pauschalen Einschätzung kommen kann: Der Rahnersche Geheimnisbegriff "lebt von" dem Vorgriff auf das Sein⁴⁷.

Mit seiner Kritik an der Vorgriffmetaphysik Rahners will Hoye offensichtlich der im vorigen referierten Kritik von Paul Weiß folgen: Daß Gott selend sei und der Mensch offen auf alles Selende hin, bedeute, daß Gott immer schon "umfaßt" (comprehensio propria: d.Vf.) sei. Richtig wäre Weiß wiedergegeben mit "erfaßt" (comprehensio impropria). Auch Weiß würde nicht so weit gehen wie Hoye zu behaupten, bei Rahner sei Gott "ein Selendes im Horizont des Seins"⁴⁸, denn nach Weiß hat nicht einmal Gott

41 Ebd. 149.

42 Hoye 1979.

43 Ebd. 10. Auf diesen Widerspruch zwischen Titel und Werk macht auch Farrugia aufmerksam (ders. 1985, 43).

44 Hoye 1979, 11.

45 Ebd. 33.

46 Ebd. 39.

47 Ebd. 46.

48 Hoye 1979, 54; vgl. auch ebd. 52f.

31 Ebd. 219; ders. 1970, 116f.

32 Ders. 1968, 290; ders. 1970, 117f.

33 Ders. 1968, 292ff.; ders. 1970, 120f.

34 Ders. 1970, 138-144.

35 Dieser Versuch wird theologisch nicht legitimer dadurch, daß Weiß die umgekehrte Fehlrezeption des Chalkedonense auf Rahner projiziert. Den Mangel an einer entsprechenden Belegstelle bei Rahners Kompositum Weiß durch Rückgriff auf allerdings mißverständliche Formulierungen Joseph Ratzingers (vgl. Weiß 1970, 142f.), für die aber schwerlich Karl Rahner verantwortlich zu machen sein dürfte.

36 Ebd. 138f. passim.

37 Ebd. 139.

38 Ebd. 145.

39 Ebd. 150f.

40 Ebd. 65ff.

eine solche comprehensio propria seiner selbst. Daß aus dem Seiend-Sein Gottes seine Begreiflichkeit für den menschlichen Intellekt folge, ist selbst dann vollkommen abwegig zu denken, wenn man wie Hoye und Weiß keinen eigentlich theologischen Inkomprensibilitätsbegriff gelten lassen will, denn, wie in Kp. 5 dargestellt, weiß Rahner sehr wohl um den Unterschied zwischen dem esse subsistens und den entes participationem, auch wenn er zum Begriff des 'ipsum esse' nicht auf dem Wege Cornelio Fabros vordringt, der Hoyes Gewährsmann ist.⁴⁹ Der Seinsbegriff ist, wie dargestellt wurde (Kp. 5, 1), bei Rahner selbst ein analoger Begriff und somit auch die mit dem Sein geeinte Erkenntnis. Der Mensch hat, weil er ist, keineswegs schon deshalb eine vollkommene Erkenntnis Gottes. Aberwitzigerweise müßte man das ja dann auch von jedem Stein und jeder Blume aussagen, bzw. umgekehrt Gott das Sein absprechen, um seine Unbegreiflichkeit zu sichern. Doch Hoye ist nicht einfach Fabro-Schüler und Repetitor: Er bietet auch einen eigenen Gedanken zur Erkenntnis Gottes. Anders als Fabro möchte Hoye nicht die nur-philosophische via causalitatis zur Erkenntnis des esse absolutum gehen, sondern er empfiehlt eine eher mystische via negativis: "Um auf den Unendlichen hin zu denken, muß der Theologe sich von den Strukturen des Geschöpflichen, auf welche Weise auch immer, frei machen und den Grund der Totalität aufspüren."⁵⁰ Wie Hoye es fertigbringt, sich solchermaßen 'frei' zu machen, verrät er seinen Lesern nicht. Verräterisch ist diese 'methodische' Forderung allerdings schon: Wie Fabro und Lakobrink, so kann auch Hoye den Standpunkt des Geschöpfes, das Gott konfrontiert ist, ohne ihn von einem Punkt aus mit der Welt zusammenzudenken zu können, nicht akzeptieren. Für Rahner gibt es nur einen Weg, eine größere Gott-Ummittelbarkeit zu erfahren, als sie durch die Konfrontiertheit des Geschöpfes als solchen mit Gott gegeben ist: das Sich-Einlassen auf den in Jesus Christus angebotenen Weg einer gnedhaft gewährten Ummittelbarkeit zu Gott im Vollzug der ekstatischen Gottesliebe. Als vollzogene ist diese aber gerade Annahme der Strukturen des Geschöpflichen, Mystik der innerweltlichen Tat, darin von orphischer und neuplatonischer Weltflucht unterschieden. Nicht irgendeine phantasierte Selbsterhebung des Menschen über seinen geschöpflichen Status hinaus kann den Menschen näher zu Gott bringen, sondern die Annahme des göttlichen Gnadenangebots, die sich aber in der Welt ereignet.

Dem natürlichen Mißverständnis hinsichtlich des menschlichen ontologischen Status entspringt ein weiterer Lapsus Hoyes: Er erklärt, Rahner könne für Gott keinen "Platz über der Schöpfung [...] bestimmen"⁵¹. Woher wollte das Geschöpf diese Macht auch nehmen? Hoye bleibt gefangen in den Bahnen einer natürlichen Theologie. Die Unbegreiflichkeit Gottes kann er – wie Weiß – nur auf der Grundlage einer erkenntnistheoretischen Transzendenz denken. Eine heilsgeschichtlich-relationale Inkomprensibilität,

⁴⁹ Ebd. 29f.

⁵⁰ Ebd. 55.

⁵¹ Ebd. 57.

wie sie Rahner meint, ist außerhalb des Hoyeschen Vorstellungshorizontes. Deshalb kann er die paradoxe These Rahners von der göttlichen Inkomprensibilität als der Vollendung des menschlichen Erkenntnisvermögens nicht nachvollziehen. Sie bedeutet ihm, daß Glaube und Denken sich wechselseitig hemmen.⁵² Grundlage dieser These ist Hoyes falsche Interpretation des Vorgriff-Gedankens: Hoye unterstellt Rahner, er identifiziere das absolute Sein, insofern es mit der Tradition als Bezeichnung für Gott verwendet wird, mit der Totalität der Wirklichkeit, insofern sie dem Menschen denk- und erkennbar ist, also mit der Welt.⁵³ Die ontologische Differenz sei so nur um den Preis eines zweiten Urprinzips, demjenigen des Nichtseins, aufrechtzuerhalten.⁵⁴ Gegen diese Unterstellung Hoyes ist einzuwenden, daß Rahner am absoluten Größerein Gottes gegenüber der erfahrbaren Welt immer mit großem Nachdruck festhält. Das Problem aber, das sich mit dieser These ergibt, ist, daß sich dieses absolute Größerein Gottes nicht mehr philosophisch fassen läßt, denn alles menschliche Erkennen, mithin alle philosophische Begriffsbildung ist unanswehlich verwiesen auf die Totalität Welt, von der in der platonischen Ekstase nur eine scheinbare Lösung möglich ist.

Will Hoye Gott und Welt nicht in einer Weise getrennt denken, die jede philosophisch nachvollziehbare Bezogenheit Gott-Welt ausschließt, mithin auch ausschließt, daß es im innerweltlichen Selbstvollzug auch der gnedhaft erhabenen Geschöpfe irgendeine Form der Bewußtheit Gottes gibt, so müßte er auf das sich so stellende Problem positiv antworten. Der Exzeß in eine reine Geiswelt jenseits der geschöpflichen Strukturen aber ist nicht nur absolut unaristotelisch und unthomistisch, sondern wegen der impliziten Ignorierung der Inkarnation Gottes in Jesus Christus auch absolut unchristlich.

Weiß ist – wie beschrieben – die selbe Aporie, indem er der völligen Getrenntheit von Gott und Welt eine menschliche Projektionsanalogie und eine göttliche Besätigungsoffenbarung entsprechen läßt. Fabro und Lakobrink entnehmen die für das menschliche Handeln entscheidende Bezogenheit Gottes auf seine Welt einer teleologischen Deutung der Naturordnung. Sogar Karl Barth muß – alle in der katholischen Theologie in Bezug auf die Obodientialpotenz typischen Einschränkungen eintragend – eine natürliche Entsprechung zur göttlichen Offenbarung als Möglichkeitsbedingung ihrer Aufnehmbarkeit durch den Menschen annehmen: Er sieht diese in der Religion.⁵⁵ die so – bei aller strengen Religionskritik⁵⁶ – der 'Anknüpfungspunkt' der Offenbarung ist, wenn auch im Modus des Widerspruchs⁵⁷, in dem die "wahre Religion" offenbar wird als "Gericht aller Religion"⁵⁸.

Rahner antwortet auf dieses Problem, wie bei aller notwendigen Betonung der abso-

⁵² Ebd. 61.

⁵³ Ebd. 33ff.

⁵⁴ Ebd. 36. So wirft Hoye Rahner metaphysischen Dualismus vor (ebd. 57) und aberwitzigerweise gleichzeitig, daß Rahner es versäume, ein zweites Urprinzip anzugeben.

⁵⁵ KD I/1, 309.

⁵⁶ KD I/2, 324-356, passim.

⁵⁷ Ebd. 231.

⁵⁸ Ebd. 327.

luten Inkompatibilität von Gott und Welt dennoch eine Bezogenheit gedacht werden kann, die alleine es denkbar sein läßt, daß der geschöpfliche Mensch innerhalb seiner Welt als gnadenhaft erhabener eine heilschafte Gottesbeziehung ontologisch vollzieht, von dem einzig theologisch sicheren Grund her: nämlich ausgehend von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und von bewußten Glaubensleben im Hl. Geist. Dieses Glaubensleben aber, das ist die Grundverdenz des Wahnmystikers Rahner, ereignet sich im tätigen Weltbezug. Aber auch von der Offenbarung her ist deutlich: Gott beläßt sein Volk nicht in der normierenden Abhängigkeit von einer schöpfungstheologisch mit unabhänglichem Sinn aufgeladenen Welt und sprengt mit seinem Ruf die Grenzen einer bloß kultisch-religiösen Praxis. Gottes Offenbarungswort meint die menschliche Praxis als ganz!

Deshalb ist es konsequent, daß Rahner das neuzeitlich als solches in kraft gesetzte Vermögen verändernder Weltgestaltung, die menschliche Vernunft, als *potentia obedi-* *dentialis* der göttlichen Gnade interpretiert.

Die *potentia obedi-* *dentialis* aber ist *potentia*. Zu ihrem Sinn kommt sie erst unter der gnadenhaften Berufung Gottes als vom Menschen angenommen. In der Verweigerung gegenüber diesem ergangenen und ergelenden Ruf korrumpiert die menschliche Geistigkeit zum Vermögen der Welt im theologisch negativen Sinne von Welt als nach Selbstabundung trachtender Größe, die "in sich selbst ruhen möchte" (XII,96). Im Raum der tatsächlich ergangenen Offenbarung ist dies, auch im Sinne der traditionellen Schultheologie, Sünde, weil Ungehorsam gegenüber der göttlichen Verfügung. Schließlich ist gegen den gängigen und auch von Hoye nicht ausgelassenen Idealismusvorwurf gegen Rahner⁵⁹ vorzubringen: Der Idealist nimmt für sich in Anspruch, die Totalität der Geschichte zu überschauen und sie zu wissen. Gerade diese Auffassung von Geschichte lehnt Rahner mit seinem Eintreten für das Offenhalten der Zukunft als der Zukunft Gottes (z.B. in: XIV, 405-421) nachdrücklich ab. Für Hoye wie für Weß ist das entscheidende Indiz für Rahners vermeintlichen Idealismus die These von der Identität von Sein und Erkennen⁶⁰. Beide verkennen dabei jedoch, was hier in Kap. 5, 1 dargestellt wurde, daß diese Identität nicht vom menschlichen Sein ausgesagt wird, das in demselben defizitären Maße Erkennen ist, in dem es auch Sein ist, sondern im Vollsin nur vom göttlichen Sein aussagbar ist.

c. *Hansjürgen Verweyen*

Verweyens These, im Maréchalischen Thomismus werde der "Zugang zum sinnlich Vernünftlichen" gewonnen "aus der Kategorialität eines Verfügens über die Sachen"⁶¹, ist zuzustimmen. Jedoch soll hier der negativen Bewertung dieses Ansatzes durch Verweyen widersprochen werden. Diese gründet auf einer eigenen Theorie Verweyens zur

⁵⁹ Hoye 1979, 29.

⁶⁰ Ebd. 29; Weß 1970, 64ff.

⁶¹ Verweyen 1969, 182.

Obedientialpotenz. Das Staunen als eine sich nur noch annäherungsweise, dichterisch vermittelt kommende, sehr subjektive menschliche Grunderfahrung der "ursprünglichen Offenbarkeit des begegnenden anderen im Lichte absoluter Wahrheit"⁶² sei die eigentliche Möglichkeitsbedingung für Offenbarung und Glaube, wie aus der Reflexion auf die geschehene Offenbarung und den gelebten Glauben heraus erkennbar sei⁶³. Verweyen ordnet dem menschlichen Staunen selbst bereits Attribute zu, die eigentlich zur Offenbarung Gottes gehören: Es sei verbunden mit einer "Erfrührung von Heil-Sein" und ein "Ereignis sich mir gewährender Freiheit", "ein Augenblick göttlicher Offenbarung"⁶⁴. Dadurch daß Verweyen derart dem Staunen selbst bereits Offenbarungscharakter zuspricht, begibt er sich der Möglichkeit, die Erfahrung des Staunens seiner Intention gemäß zum Ausgangspunkt für eine Theologie der Offenbarung zu machen. Das beschriebene Staunen erscheint ja vielmehr als der Inbegriff der Offenbarung; ist nicht, wie dies von einer Konkretisierung des Begriffes der Obedientialpotenz zu fordern ist, rein passive Möglichkeitsbedingung, die zu ihrer Erfüllung ganz und gar auf die freie Offenbarung und Gnade Gottes angewiesen ist, sondern vielmehr eine Art "natürliche Offenbarung".

Damit steht diese Theorie a priori im Verdacht, die Offenheit des Menschen für eine ergehende Offenbarung Gottes vom Menschen her einzuschränken.

A posteriori ist dieser Verdacht mit der kritischen Anfrage gegen Verweyen zu präzisieren, ob nicht seiner Metaphysik des Staunens eine Verweigerung gegenüber dem neuzeitlichen Weltverhältnis verändernder und gestaltender Praxis entspricht, von der Rahner in einer genuin theologischen Argumentation von den neutestamentlichen Glaubensquellen her und aufgrund der mystischen Evidenz des Glaubenslebens (Kap. 5, 6b) Glaubens- und Offenbarungsgemäßheit aussagt.

d. *Bert van der Heijden*

Bert van der Heijden⁶⁵ meint häufig gegen Rahner eingewandte Kritiken⁶⁶ sowie eigene Einwände⁶⁷ auf die 'Königsformel' bringen zu können. Rahner konzipiere die göttliche Selbstmitteilung ontologisch als "Seinsmitteilung"⁶⁸ und verschleße sich so der Einsicht in das interpersonale Geschehen zwischen Gott und Mensch. Diese Kritik wird noch einmal abgekurzt auf die Formel gebracht, Rahner beachte bei Gott nicht den Unterschied zwischen 'Sein' und 'Selbst'⁶⁹. Der Sache nach trifft das zu. Es entspricht die Ineinsetzung von göttlichem Selbst und Sein jedoch auch einer langen und begrün-

⁶² Ebd. 166ff.

⁶³ So das methodische Programm Verweyens: Ebd. 23-33.

⁶⁴ Ebd. 198.

⁶⁵ Van der Heijden 1973.

⁶⁶ Das sind die Vorwürfe (1) der Entwertung der kategorialen Offenbarung der Geschichte (van der Heijden 1973, 217ff), (2) des konvergierenden Anthropozentrismus (ebd., 324ff), (3) der Minimalisierung der Christusoffenbarung (ebd. 363b).

⁶⁷ Im einzelnen: (1) Rahner vertrete eine unbefriedigende Konzeption des göttlichen Werdens (ebd., 379) und (2) eine unritualische Auffassung der Soteriologie (ebd., 406ff).

⁶⁹ Vgl. Ebd. 326, 364, 398, 414.

⁶⁹ Ebd. 223.

deten philosophisch-theologischen Tradition: "[...] cum Deus non sit compositus ex materia et forma [...] oportet quid Deus sit sua deitas sua via et quiddam aliud sic de Deo praedicatur"⁷⁰. Wer ihr widersprechen will, müßte angeben, von woher denn das Selbst Gottes bestimmt sein soll, wenn es nicht als absolut identisch mit seinem Sein gelten soll.

Die theologische Überzeugung von der absoluten Souveränität Gottes und seiner absoluten Freiheit hängt an dem Satz von der Einheit von göttlichem Sein und Selbst. Entsprechend kann es nicht verwundern, daß der Satz auch bei Karl Barth zustimmende Rezeption findet: "Gottheit heißt in der Bibel Freiheit, ontische und noetische Eigenständigkeit. In den Entscheidungen, die in dieser Freiheit Gottes fallen, wird das göttliche Gute Ereignis, verdienen es Wahrheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Barmherzigkeit zu heißen, was ihre Namen sagen, weil sie es in der Freiheit Gottes wirklich sind"⁷¹. Eine Trennung von Sein und Selbst Gottes liefe auf einen mythologischen Götzern hinaus. Der vermeintlich größeren Freiheit in der personalen Begegnung entspräche der Verlust der metaphysischen Möglichkeitsbedingung göttlicher Freiheit, daß Gott nämlich in seinem Tun sich vollzieht als der, der er ist, und der so völlig frei ist von jeder heterogenen Determination.

5. Rahners Beitrag zum Verständnis des aporetischen Verhältnisses von Gnade und Freiheit

Die ungeschaffene Gnade ist nach Rahner "quasi-formalursächliche Selbstmitteilung Gottes". Parallel zur Verhältnisbestimmung von quasi-formalursächlicher Selbstmitteilung und Immen gloriae in der visio unternimmt Rahner eine entsprechende Verhältnisbestimmung für die Relation 'ungeschaffene Einwohnungsgnade – geschaffene Gnade'. Letztere wird als "dispositio ultima" gedeutet, als Aspekt einer "letzten materialen sachlich" vorangehenden (ibid.) formalen Ursächlichkeit der Selbstmitteilung Gottes. Jene aber ist von der Theologie der visio her als Ermöglichung des interpersonalen Geschehens der ekstatischen Liebe erkannt. Man kann Rahners Theologie der quasi-formalursächlichen Selbstmitteilung Gottes als metaphysisch-spekulative Übersetzung Präinformation des apex affectus (vgl. Kp. I, 2b) durch Gott als dessen Ermöglichung der ekstatischen Liebe des Menschen zu Gott interpretieren. Damit ist das Herz der zwischen Gott und Mensch als deren Mitte begreift. Dementsprechend fordert Rahner personaler Kategorien (vgl. I, 362).

Damit ist aber der entscheidende Schritt zur Überwindung des existentiell problema-

⁷⁰ S.h. I, q.3, a.3.

⁷¹ KD VI, 323.

tischen Aspektes des aporetischen Verhältnisses von Gnade und Freiheit getan. Wenn nämlich die Gnade Gottes primär als von Gott in effizienter Kausalität gewährte sachhafte, geschaffene Hilfe zu "heilskräftiger Tätigkeit" verstanden wird wie bei den Neuscholastikern (vgl. Kp. 4, 2a), dann führt das Dogma von der absoluten Notwendigkeit der Gnade Gottes zu jedweden Heilsakt (DS 227, 377fD) fast unausweichlich zu der krypto-genostischen⁷² Vorstellung einer göttlichen Prädestination auch zum Bösen und zur Verdammnis. Dagegen rückt mit Rahners Deutung der geschaffenen Gnaden als Konsequenzen der formalursächlichen Selbstmitteilung Gottes in den Blick, daß am Anfang aller Gnaden, die einem Menschen zuteilwerden, ein Engagement Gottes selber im Leben und für das Leben dieses Menschen steht. Das Gottesbild eines herrschlichen, nominalistischen Willkürgottes wird bei Rahner zugunsten eines Gottesbegriffes überwunden, der den Daten der Offenbarungs- und Heilsgeschichte insofern gerecht wird, als er dem in Jesus Christus vor allem offenbar gewordenen Selbstengagement Gottes für die Menschen absolute Priorität einräumt gegenüber einem Gottesbild, das in den Kategorien natürlich-theologischen Denkens entwickelt wird. Hinsichtlich der so offenbarungstheologisch erkannten Verlässlichkeit Gottes steht Rahner der Position des erkenntnistheoretischen Realismus näher als derjenigen des Nominalismus. Gottes Verlässlichkeit wird bei Rahner jedoch nicht kosmologisch begründet, sondern ist heilsgeschichtliche Erfahrung.

Die Freiheit Gottes wird durch dessen in Jesus Christus offenbar gewordene endgültige Option für das Heil der Menschheit nicht minimalisiert. Gott kann zugleich frei sein und auch treu hinsichtlich seines geöffneten Heilswillens.

Hinsichtlich der menschlichen Seite des Problems von Gnade und Freiheit befreit Rahners Theologie der Freiheit den Freiheitsbegriff aus jener Engführung, die dieser im Kontext der Freiheit-Determinismus-Problematik erfahren hat: Freiheit ist ihrem ursprünglichen Begriffe nach nicht primär Wahlfreiheit partiellen Gegenständen gegenüber (GF 33f, 387). Freiheit in diesem Sinne gründet in der menschlichen Geistigkeit. Die vorgeleitende Grundstruktur menschlicher Geistigkeit ist der ontologische Grund der Möglichkeit von Indifferenz gegenüber dem einzelnen Partikularen, an sich Beliebigem. Damit ist aber Freiheit von ihrem Ursprung her Konfrontiertheit mit dem esse subsistens, die in der Gnade Gottes befreit wird dazu, das Vermögen der personalen Selbstverfügung in die Liebe zu Gott zu sein. Gnadenwachstum denkt Rahner - wie erwähnt - als biographisch-progressive Konklupiszenzüberwindung (vgl. III, 20-34). Freiheit erscheint so als das in der Gnade befreite und sich in der gläubigen Biographie progressiv realisierende Vermögen einer das Ganze eines Menschenlebens erfassenden Selbstverfügung in die Liebe zu Gott. Parallel zum Gnadenbegriff wird so der Freiheitsbegriff 'transzendentalisiert': Gnade ist nicht primär inermittierende Hilfe, Freiheit kein "partikuläres Datum" (GK 46, GF 38).

⁷² So die scharfsinnige Augustin-Deutung Hans Blumenbergs (Gens. 2 1983, 155ff): Mit seiner Prädestinationslehre reproduzierte Augustin den Marcionitischen Dualismus, zu dessen Bekämpfung die Erbsündenlehre konzipiert worden sei.

Freiheit ist zwar wie die Gnade immer nur in kategorialen Ereignissen aktuell. Wer von dieser Wahrheit abstähe, würde die bei Rahner gegebene doppelte Bedeutung des Begriffes 'transzendental' verkennen: 'Transzendental' meint nicht nur in der Tradition der scholastischen Transzendentallehre das das Einzelne, Partikuläre überschreitende, sondern immer auch in Kantischer Tradition die Möglichkeitsebedingung von Erkenntnis und damit auch von menschlichem Handeln⁷³. In letzter Bedeutung kann sie mit dem aristotelischen Potenz-Begriff assoziiert werden: Das Potentiale hat aber an sich kein Sein, es muß aktuell werden.

Aber den Blick auf dieses Aktuellwerden der Gnade im je eigenen Leben verbietet sich Rahner gerade aus theologischen Gründen. Das Aktuellwerden der Gnade Gottes ist reine Liebesekstase, als solche absolut reflexionsloser 'actus directus'. Ein Blick zurück wird von Rahner mit dem Stichworten der Frau Lott assoziiert (vgl. III, 108).

Diese sehr skeptische Einschätzung bezüglich der Bewußtheit einzelner konkreter Freiheitsakten als solcher entspricht dem gravierenden theologischen Vorbehalt, der sich gegen die moraltheologische Kasuistik geltend machen läßt: Deren Betrachtungsweise möglicher menschlicher Handlungsweisen unter der Perspektive ihrer zu erwartenden Bewertung im göttlichen Gericht birgt die Gefahr eines nach Selbstrechtfertigung strebenden Denkens in sich. Die Auffistung von Pflichten und Werten bedingt gerade in einer sich rapide ändernden gesellschaftlichen Rahmensituation die Gefahr der Verweigerung dessen, was je jetzt zur größeren Ehre Gottes gereicht. Das letzte Wort der Theologie an den Menschen ist nicht die theoretische Spekulation über das Maß an Freiheit und Verantwortlichkeit in Einzelfällen, sondern die Zusage, daß sich Gott in seiner Gnade dem Menschen zu liebender Nähe anbietet und auch die akthafte Annahme dieser Selbstmitteilung in der personalen Liebesekstase noch von Gott ermöglichend getragen ist (vgl. GK 124f).

Aber auch für ein so beschränktes Gott-Mensch-Verhältnis bleibt die Gnade-Freiheits-Aporie bestehen. Sie stellt sich aber nicht mehr als die Frage, wie sich Freiheit und mithin Verantwortung vernünftig läßt mit der Vorstellung eines innermittlernden Gnadenderminismus. Das Problem von Gnade und Freiheit wird von Rahner in Ablehnung eines theologischen Denkens, das Gott und Welt aus der Perspektive des Zuschauers verbinden möchte, als Problem der religiösen Erfahrung besprochen. Das Gott- Welt- Verhältnis ist mit der Selbstmitteilung Gottes an seinem unüberbietbaren Höhepunkt angekommen. Über die Selbstmitteilung Gottes läßt sich jedoch nur in einer Weise sprechen, die in einer Stellungnahme gegenüber dem göttlichen Heilsangebot gründet. So erklärt Rahner:

⁷³ In diesem Sinne definiert Rahner: "Eine transzendente Fragestellung, gleichgültig, in welchem Gegenstandsbereich sie auftritt, ist dann gegeben, wenn und insoweit nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes im erkennenden Subjekt selbst gefragt wird" (IX, 98).

"Um das Problem 'Gnade-Freiheit' wirklich zu 'verstehen', es stehen zu lassen und es anzunehmen, muß man in die Gestimmtheit des Beters zurückkehren: Er empfängt sich, ist und gibt sich Gott zurück, indem er die Empfangnis annimmt, als Moment an der Gabe selbst [...]" (HTTL III, 149).

Aus dieser Perspektive ergibt sich mit der Evidenz heilsgeschichtlicher Erfahrung wiederum eine Aussage, die in der innerweltlichen Erfahrung keine Entsprechung findet und so wie der Satz von der quasi-formalursächlichen Selbstmitteilung Gottes als ein streng theologischer Satz zu lesen ist:

"Das Verhältnis zwischen Gott und der 'Kreatur ist gerade im Unterschied zu jeder sonstigen innerweltl. kausalen Abhängigkeit dadurch gekennzeichnet, daß Eigenstand (Eigensein) u. Abhängigkeit im selben Maße, nicht im umgekehrten, wachsen: Die Wirksamkeit Gottes setzt selbst die echte Differenz von Gott u. ist die Schöpfung des Selbständigen mit Eigensein" (HTTL III, 145).

6. Die Universalität des göttlichen Gnadenangebotes: Das übernatürliche Existential

Hat man sich von dem Verständnis der Gnade als innermittlernder göttlicher Hilfe gelöst, und wird Gnade mit Rahner 'transzendental', als formalursächlich wirksames Angebot Gottes an den Menschen, ihn in Akten der ekstatischen Gottesliebe zu lieben, begriffen, so ergibt sich von diesem gnaden theologischen Vorstellungsmodell her ein Schritt zur Lösung eines weiteren Problems der Gnadentheologie: des Vermittlungsproblems nämlich zwischen einer rein phänomenologisch scheinbar so konsistenter Selektivität des göttlichen Begnadungshandelns und den dogmengeschichtlichen und lehrnarrativen Zeugnissen, aus denen mit Recht das Theologoumenon des "allgemeinen göttlichen Heilswillens"⁷⁴ abgeleitet werden kann. Rahner kann mit seinem transzendentalisierten und personalisierten Gnadenbegriff eine universale, alle Menschen betreffende Angebotsheit der göttlichen Gnade denken. Daß darin keine Leugnung der Freiheit des göttlichen Begnadungshandelns zu sehen ist, ist selbstverständlich: Gott braucht sich seine Freiheit nicht durch partielle Verweigerung dessen, was er frei gewähren will, selbst zu beweisen.

Die allgemein angebotene Gnade Gottes nennt Rahner "übernatürliches Existential" (vgl. HTTL II, 272. 272f; KThW 10123f; IV, 250f; VIII, 359-362; passim). Theologisch ist das übernatürliche Existential mit der ungeschaffenen Gnade identisch, allerdings als im Modus des Angebotes gegeben. Mit seiner These vom übernatürlichen Existential setzt sich Rahner deutlich von der Gnadenlehre der Neuscholastik ab: War in jener der Weg zur heiligen Einwohnungsgnade als langer Prozeß der absoluten, seinshaften Veränderung des Menschen (I, 352) unter dem Beistand der geschaffenen Gnadenhilfen konzipiert worden, so denkt zwar auch Rahner einen solchen Heiligungsprozeß, jedoch

⁷⁴ Eine Übersicht zur Dogmengeschichte des Theorems bietet Kraus (ders. LKD 8ff). Das KThW¹⁰ (ebd. 190f) nennt als Argumente für die Hypothese vom allgemeinen Heilswillen Gottes: (1) Röm 5, 17; 11, 32, (2) die Verurteilung der jansenistischen These, es sei semipelagianistisch zu behaupten, Jesus sei für alle Menschen gestorben und habe sein Blut geopfert, durch Immanenz X. (DS 2005) sowie (3) die definierte Glaubenslehre, auch Heiden und Häretiker werde eine "gratia sufficiens" verliehen (DS 2304, 2425, 2428, 2865f).

geht diesen bereits die Anwesenheit Gottes im Menschen voran, allerdings so, daß sie in der Praxis des Menschen, durch die allein ein Mensch sich sehnshaft verändern kann, affirmativ aufgenommen werden muß.

Das übernatürliche Existential nimmt in der Theologie Karl Rahners die Stellung ein, die das desiderium naturale bei de Lubac hat.

Entgegen vielfach geäußerten Kritiken, die sich vor allem gegen die Weiterentwicklung der These vom übernatürlichen Existential in der Theorie von den anonymen Christen wenden und Rahner sinngemäß vorwerfen, er sei Theologe einer 'billigen Gnade', weil nach ihm der Gipfel des göttlichen Gnadenhandelns schlicht jedem zukomme, ist die These vom übernatürlichen Existential wie diejenige vom desiderium naturale bei de Lubac 'missionarisch' intentionalisiert (vgl. Kp.9, 3c): Wenn Rahner auch an der Denkmöglichkeit einer natura pura festhält, mithin auch an der Möglichkeit einer naturalen Glückseligkeit, so begriff er faktisch doch die ganze Menschheit als unter dem *Angebot* der Gnade Gottes stehend. Die Gnade Gottes aber ist als Angebot gegeben, transzendental im Sinne von 'die Möglichkeitsbedingung gewährend', als Potenz, die zu aktualisierender ist. Die Menschheit steht somit also nicht allein in der Situation unverdienter Beschenktheit durch Gott, sondern zugleich in der Krise, die dieses Geschenk, insofern es Angebot, damit aber eben auch Aufgegebenheit ist, herauf führt.

Rahner geht es wie de Lubac um die Überwindung des zeitgenössischen religiösen Indifferentismus.

Die Lehre vom übernatürlichen Existential bedeutet die Anwesenheit der Glaubensgnade in den Noch-nicht-Gläubigen, damit aber auch deren Glaubenspflicht ebenso wie die Pflicht der Kirche und der Christen, allen Menschen den authentischen Glauben zu predigen, in dem sich das, was allen Menschen transzendental angeboten ist, in der richtigen und heilswirksamen Weise kategorialisiert. Rahners Theorie vom übernatürlichen Existential ist so das exakte Gegenteil einer modernen Verdämgung des Missionsauftrages aus Mt 28, 19f. Es ist die absolut beunruhigende Zusage, daß Gottes Heilswille dem innerweltlichen Heilshandeln der Kirche 'vorwegläuft' und Gott so seine Kirche zum Nachkommen drängt. Dieser Realisation der Welt in der Krise angesichts des sie treffenden, universalen Gnadenangebotes Gottes entspricht Rahners hartnäckiges Festhalten an der zeitgenössisch 'unbequemen' Wahrheit des *extra ecclesiam nulla salus*⁷⁵. Diese Wahrheit ist es, die Rahner zur Entwicklung einer Theorie von anonymem Christentum drängt, um der Frage gerecht zu werden, ob es eine Form heilshafte-kategorialer Annahme des transzendental angebotenen Christentums gibt, deren Subjekte dennoch nicht zur institutionellen und vollen dogmatischen Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche gelangen (vgl. dazu Kp.9,3c).

⁷⁵ Das Prinzip "extra ecclesiam nulla salus" hat innerhalb der Argumentation für die Existenz anonymen Christen die Funktion einer Prämissen (vgl. VI, 545f).

7. Die Theologie der Stände des Menschen bei Karl Rahner. Ihre Konsequenzen für die natürliche Theologie

"Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott" (Lev 19,2b)

a. Die natura pura bei Karl Rahner

Rahner lehnt die Interpretation des thomastischen Theorems vom desiderium naturale visionis beatificae im Sinne de Lubacs (vgl. Kp. 4, 2b) ab (I, 329ff). Im Anschluß an DS 3891 ist die Theorie der natura pura für Rahner eine Bastion der Ungeschuldetheit der Gnade Gottes (I, 330). Um in praktischer Hinsicht die Gefahr des religiösen Indifferentismus, die Rahner in Übereinstimmung mit de Lubac als Konsequenz des neuscholastischen Extrinsicismus sieht (I, 326; IV, 212f), zu vermeiden, ist es innerhalb des Rahnerschen Gnaden Denkens nicht notwendig, der natura pura eine naturhafte Begründung nach der Gotteschau zuzusprechen: Durch den Gedanken der universal-angeboshafte Selbstmitteilung Gottes ist die Schlussfolgerung möglich geworden, die konkret-empirische Vorfindlichkeit des Menschen als unter dem Gnadenangebot Gottes stehend zu denken. Rahner überwindet das Verhängnis des natura-pura-Denkens in suarezianischer Tradition, indem er die Identifikation der konkret vorfindlichen Ordnung des menschlichen Lebens mit der natura pura durchbricht.

Die Geprägtigkeit des konkret vorfindlichen Menschen durch das Gnadenangebot wird dabei nicht als erfahrungsjenseitige Größe gedacht. Ihre Bewußtheit ergibt sich aus der Beschaffenheit des natürlichen Vermögens, auf das die Gnade sich bezieht: Das ist die menschliche Geistigkeit. Sie ist bezeugt durch die mystische Erfahrung, in der die gnadenhafte Nähe Gottes in der Weise der ekstatischen Gottesliebe erfahren wird. Die Gottesliebe kann in der Weise der suchenden Offenheit für Gott aktuell werden und ähnelt in dieser Gestalt dem desiderium naturale bei de Lubac, so daß Rahner sogar die Akzeptierbarkeit der Formel vom natürlichen Begehren nach Gott erwägt (IV, 217). Im Sinne der Gnadenheologie Rahners wäre sie wohl auch akzeptabel, wenn "naturale" nicht die Bedeutung von 'Kraft der menschlichen Natur' haben soll, sondern als Chiffre gälte für die Universalität und Allgemeinheit der menschlichen Berufenheit in die Gottesmittelbarkeit.

Ob die Gottesliebe als mehr oder weniger anonymes Suchen, als Treue gegenüber dem eigenen Wahrheitsbewusstsein oder in der bewußteren Form sich theologisch artikulierender Freude an der göttlichen Tröstung im Vollzug der ekstatischen Gottesliebe sich ereignet, immer ereignet sie sich in der unsicheren Sphäre der menschlichen Willensentscheidung für den sich gnadenhaft anbietenden Gott: Anders als das desiderium bei de Lubac ist das universale Gnadenangebot Gottes zurückweisbar, verdrängbar, kann in der jeweiligen menschlichen Freiheitsschichte, ja sogar in der Freiheit der Gattung vollkommen zum Verstummen gebracht werden (vgl. GK 58). Es ist eben

kein Datum der Naturgeschichte, sondern ein Ereignis der menschlichen Freiheit: Der Verteidigung der Ungeschuldetheit der Gnadengabe und mithin der Freiheit Gottes als des Begnadenden entspricht die größere Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, dessen Hinordnung auf Gott eben nicht in der Weise einer naturnahen Teleologie gedacht werden darf. Bei Rahner fällt so ein radikales Gewicht auf die menschliche Freiheit: Zwischen Gott und dem Menschen steht er auf Seiten des Menschen kein neutrales, ungefährdetes, naturales Vermögen, sondern Gott selber, der sich der menschlichen Geistigkeit helfend und ermöglichend anbietet, dabei die Grenzen institutioneller Kirchlichkeit überschreitend (vgl. Kp. 9, 3c). Diesem 'Mehr' an gnadenhaftem Ereignis in der Theologie Rahners gegenüber der Konstruktion de Lubacs entspricht ein 'Mehr' an menschlicher Verantwortung.

Die menschliche Geistigkeit ist in ihrem beschreibbaren Dynamismus kein naturale *desiderium videndi Deum*, sondern Oboedentialpotenz für die Gnade Gottes (vgl. HW Kp. 1), die als der ontologisch gleichartige Anfang der ewigen Seligkeit alleine das Verlangen nach der Gottesschau begründen kann. Die Realisation der Oboedentialpotenz in diesem Sinne ist aber Aufgabe der menschlichen Freiheit. Für sich genommen wäre der Erkenntnisdynamismus, den Maréchal beschreibt, auch als Ermöglichung innerweltlicher Gegenstandskenntnis des Naturwesens Mensch sinnvoll.

Mit dieser Gewichtung der menschlichen Freiheit fällt der Akzent selbstverständlich auf einen weiteren Bestandteil der christlichen Lehre von den Sünden der Menschheit: Ist der Mensch im gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Zustand wirklich zur Gottselike aufgerufen und befähigt, und betrifft dieser ontologische Sachverhalt sein intellektuelles und voluntatives Leben in bewußter Weise, ist m.a.W. der faktische heilsgeschichtliche Zustand der *natura elevata* als der Stand, in den der Christ durch die Erlösungstat Christi und das Wirken des Heiligen Geistes erhoben wurde und den Rahner als im *Modus* des Angebotes allen Menschen gegeben denkt, wirklich eine bewußte und so der bewußten menschlichen Freiheits- und Verantwortungsgeschichte übergebene Wirklichkeit; dann ist die konkupiszente Schwächung der menschlichen Willenskraft, die Unfähigkeit, total über sich zu verfügen, wie Rahner paraphrasiert (vgl. XIV, 107), nicht mehr nur eine zwar störende, sittlich- theologisch jedoch ziemlich gleichgültige, ja im Hinblick auf die Schwächung des bösen Willens durch sie sogar segensreiche Folge der Erbsünde, sondern ein wirkliches, wenn auch in sich nicht sündhaftes, Hindernis für den Vollzug des Heiles, nämlich für die totale Selbstüberwindung an den sich der ekstatischen Liebe anbietenden Gott. Hierin liegt der tiefere theologische Grund, so Rahner, für die negative Bewertung der Konkupiszenz durch Paulus, Augustinus und die Theologen der Reformation (I, 400): Der konkrete Mensch ist nicht die gegenüber Gott neutrale *natura pura*, der mit der Konkupiszenzlosigkeit nichts fehle. Der Menschheit in diesem heilsgeschichtlichen Stadium ist vielmehr die Liebe zu Gott als heilhaftes Angebot zugemutet, damit aber auch die dieser Liebe korrespondierende *praeternaturale* Gabe, total

über sich verfügen zu können (I, 411). Die Annahme der Gnade Gottes dankt Rahner als lebenslangen Prozeß (vgl. Kp. 6, 5 u. Kp. 9, 2a), als Wachstum der heiligmachenden Gnade. Dem entspricht eine stufenweise Überwindung der Konkupiszenz.

Der Mensch strebt so biographisch vor Gott als demjenigen, der sich mit seiner Liebe dem Menschen zumutet, und der den Menschen so in die Krise treibt zwischen dem gnadenhaft angeborenen Heil und der Widerständigkeit der menschlichen *natura lapsa* und *natura lapsa*. In dieser Situation der Krise, des Widerstreites zwischen *natura lapsa* und *natura elevata* gibt es nicht die Neutralität einer bloßen *natura pura*. Man kann hierin eine theologische Begründung der Irritation Karl Barths, es gebe Gott gegenüber keine Neutralität, wie sie der Naturbegriff insinuiert, sondern, wer neutral bleiben wolle, stehe schon gegen Gott⁷⁶, sehen. Hier ist die faktische heilsgeschichtliche Situation in jener Dramatik erfalt, die man in der Sprache des israelitischen Heiligkeitssatzes findet, aus dem deshalb hier ein *Vers* als *Motto* gewählt wurde.

Rahner besteht zwar auf der Existenz einer *natura pura* und rechnet auch damit, daß die Anlagen dieser Natur in der faktischen Situation des Menschen auch wirksam sind (vgl. I, 97), jedoch läßt sich diese Komponente der faktischen Zuständigkeit des Menschen aus dieser nicht 'chemisch' isolieren und schon gar nicht als alleinige oder überwiegende Größe der Anthropologie begreifen. Die *natura pura* ist für Rahner ein bloßer Grenzbegriff. Seine Funktion ist die Emphase der absoluten Ungeschuldetheit der Gnade Gottes. Ausdrücklich lehnt es Rahner ab, sie zum Ausgangspunkt anthropologischer Spekulation zu machen (XII, 42).

Damit entspricht der Rahnersche Begriff der *natura pura* genau der Perspektive, die de Lubac für den Begriff der *natura pura* sieht, wo dieser nicht Leitbegriff einer rein naturalen Anthropologie ist: Er wird zur rein formalen Hypothese (vgl. Kp. 4, 2b). Der Vorreil der Rahnerschen Gnadentheologie gegenüber demjenigen de Lubacs besteht jedoch darin, daß sie das Bemühen der nachtridentinischen Theologie um die absolute Ungeschuldetheit der Gnade Gottes sehr ernst nimmt. Dieser Ernst gegenüber dem theologisch gewordenen Problembewußtsein, der auf Vermittlung zwischen dem gnadentheologischen Augustinismus und dem nachtridentinischen Gnadendenken zielt, bringt eine nicht nur systematisch denkerisch befriedigendere Position hervor als diejenige de Lubacs, dessen Betonung der Ungeschuldetheit der göttlichen Gnade innerhalb seines gnadentheologischen Entwurfs doch recht unbegründet dasteht. Er ermöglicht darüberhinaus ein tieferes Verständnis des Gott- Welt- Verhältnisses, das hinsichtlich der phänomenologisch bei Rahner wie bei de Lubac gleichermaßen konstatierten Sehnsucht der Menschheit nach Gott nicht als sachhaft- naturales Geschehen gedeutet wird, sondern als geschichtlich- personale Begegnung, deren Leitbegriffe Freiheit und Verantwortung sind.

b. *Natürliche Gotteserkenntnis?*

aa. Die Lehre des 1. Vatikanums über die natürliche Gotteserkenntnis

Der Glaube an die Möglichkeit einer sicheren Gotteserkenntnis "naturali rationis lumine" ist vom 1. Vatikanum dogmatisiert worden (DS 3004). Seine Leugnung wurde mit dem Anathem belegt (DS 3026). Das 2. Vatikanum bestätigt diese Lehre durch wörtliche Übernahme von DS 3004⁷⁷.

Lakebrink führt die biblische Belegstelle aus DS 3004 (Röm 1,20) als Argument für eine geoffenbarte Sanktionierung des thomastischen Gottesbeweises an: Ohne Wissen um die Offenbarung und im Voraus zur Annahme der Gnade Gottes trete der Mensch in den natürlichen Gott-Glauben als die Vorthalle des eigentlichen Glaubens ein⁷⁸. Das entspricht ohne Zweifel der Idee der neuscholastisch geprägten Konzilsatheologen und Konzilsväter von 1869/70, wenn es sich dabei auch auf dem Konzil bei weitem nicht um die allgemeine Überzeugung aller handelte: Auf dem Konzil erfuhr die von Franzelin und Kleutgen vorbereiteten Schamata zu DS 3004 sogar erheblichen Widerstand⁷⁹. Die Opposition gegen die natürliche Gotteserkenntnis wird von Vertretern eines gemäßigten Traditionalismus geführt: Der Traditionalismus ist eine vor allem im Frankreich des 19. Jahrhunderts verbreitete Gegenbewegung zu dem kirchlicherseits als "Rationalismus" bezeichneten aufklärer- neuzeitlichen universalen Anspruch der menschlichen Vernunft, der vor allem im Deutschland des 19. Jahrhunderts eine theologische Rezeption fand. Seit ihrer Verurteilung durch Gregor XVI und Pius IX (DS 2738-2740; 2828-2831, 2833) gelten Georg Hermes und Anton Günther als Hauptrepräsentanten des Rationalismus.

Hermes ist energischer Gegner der Scholastik⁸⁰, deren Methode er durch die Zerstörung ihrer metaphysischen Grundlagen für obsolet erachtet⁸¹. An die Stelle der scholastischen Philosophie möchte Hermes die "neue Philosophie"⁸² gestellt sehen. Diese soll der positiven Theologie ihren Raum sichern und den scholastischen Vermengungen von Philosophie und Theologie wehren⁸³. Umgekehrt bedeutet das jedoch, daß die "neue Philosophie" zum hermeneutischen Maßstab der positiven Theologie wird. Die Theologie wird so gewissermaßen zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, wobei die Betonung der Rolle der positiven Theologie bei Hermes es nicht zuläßt, diese Position mit der Religionsphilosophie Kants zu identifizieren. Diese Konsequenz des Hermesianismus sieht auch das päpstliche Breve von 26. September 1835 und moniert, die Vernunft werde in der Theologie des Georg Hermes zur ersten Norm und zum einzigen Mittel "quo homo assequi possit supernaturalem veritatem

⁷⁷ Dei Verbum 6.

⁷⁸ Lakebrink 1980, 7f.

⁷⁹ Pottmeyer 1968, 177ff.

⁸⁰ Hermes 1831, 50-53.

⁸¹ Ebd. 76f.

⁸² Ebd. 107.

⁸³ Ebd. 104-111.

cognitionem" (DS 2738). Zu diesem Zweck mußte Hermes die Vernunft als neutral funktionierendes, autonomes Vermögen sichern, das durch die Heilsgeschichte in seinem inneren Betrieb nicht verändert wird: Als Erbsündenfolge kennt Hermes lediglich die Konkupiszenz, die er ausschließlich als Schwächung der Willenskraft interpretiert⁸⁴.

Hermes steht damit in der Konsequenz der Kantischen Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft, deren Gefahr für die Theologie innerhalb dieser Arbeit (Kp. 10, 1b) darin gesehen wird, daß ihr zufolge die Theologie zu einem instrumentalisierten Mittel aufgeklärter Vernünftigkeit wird, die sich selbst fraglos ist und in dieser Fraglosigkeit ihre ontologisch faktisch immer gegebene Einheit mit der praktischen Vernunft in verdängert und ignoriert⁸⁵.

Die traditionalistische Opposition gegen den Rationalismus agiert unter Rückgriff auf eine globale Denunziation der menschlichen Vernunft. Der Gegenbegriff zur autonomen menschlichen Vernunft ist dabei der Begriff des positiven Traditionsgutes, der im Traditionalismus eine beträchtliche Erweiterung erfährt: Nicht alleine für den orthodoxen katholischen Glauben, sondern auch für jede richtige metaphysische und moralische Erkenntnis sei der Mensch auf positives Traditionsgut angewiesen. Da auf diese Weise die Grenzen der institutionellen Kirchlichkeit überschritten werden, ist die Einführung des Theorems einer im paradiesischen Urzustand den Menschen zuteil gewordenen UrOffenbarung, deren Erben alle Menschen seien, notwendig⁸⁶.

Kleutgen und Franzelin erkannten sehr klar die Problematik des Traditionalismus, dessen lehrmäßliche Zurückweisung mit dem Lehrstück von der natürlichen Gotteserkenntnis bezweckt war⁸⁶. Die Leugnung jeder dem Glauben vorausliegenden vernünftigen Gotteserkenntnis depotenziert den Glauben zu einem blinden seelischen Impuls, dem der Glaube folgt, ohne zu wissen warum. Die UrOffenbarung ist für den Traditionalismus dem menschlichen Wesensvollzug derart notwendig, daß sie schwerlich zugleich als absolut ungeschuldete Gabe Gottes gedacht werden kann. Die globale Denunziation des Mittels der Vernunft führt die Theologie selbst, die ja nicht in allen Fragen sichere Autoritätsbeweise durchführen kann, in skeptische Ungewißheit⁸⁷. Zur Abwehr dieser Gefahren insistieren die Neuscholastiker auf einer wirklich naturalen Potenz des Menschen zur Gotteserkenntnis.

Gegen die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis machen die Traditionalisten auf dem Konzil geltend, daß in der konkreten, faktischen geschichtlichen Ordnung der Mensch nicht erwiesenermaßen im status naturae pure existierte und daß in der konkreten geschichtlichen Ordnung der menschliche Vernunftgebrauch immer schon gesellschaftlich und somit auch immer schon kirchlich-offenbarungstheologisch geprägt sei⁸⁸ und schließlich, daß es geschichtlich außerhalb des kirchlichen Glaubensbe-

⁸⁴ E. Hegel 1975, 309.

⁸⁵ Poupard HTTL VII, 309ff.

⁸⁶ Pottmeyer 1968, 169ff.

⁸⁷ Ebd. 171.

⁸⁸ Ebd. 180.

reiches faktisch niemals zu einer sicheren (*certo cognosci*) Erkenntnis Gottes gekommen sei.⁸⁹

Gegen diese Einwände machen die Verteidiger des Schemas deutlich, daß mit ihm eine abstrakte, nicht eine historisch-konkrete Betrachtungsweise intendiert sei,⁹⁰ die *natura pura* werde als logisch, nicht als zeitlich von der *natura elevata* verschiedene gedacht.⁹¹ Bischof Gasser, der das Schema zu DS 3004 im Namen der Glaubensdeputation vertritt, beharrt jedoch darauf, die heidnischen Philosophen hätten den wahren Gott unter Ausschluß jüngerer Tradition auf dem Wege schlussfolgernden Denkens erkannt.⁹² Für die Neuscholastiker ist die natürliche Gotteserkenntnis ein 'praeanbum fider'⁹³. Sie gehen mithin davon aus, daß es faktisch in der konkreten Ordnung eine natürliche Gotteserkenntnis gibt, die sich im Vorfeld des eigentlichen Glaubens ereignet. Diese Überzeugung ist jedoch mit DS 3004 und DS 3026 nicht dogmatisiert worden. Für die Traditionalisten und Neuscholastiker ist der Gegenbegriff zur autonomen Vernunft der Gehorsam gegenüber Tradition und Lehramt.

Der traditionalistische Widerstand auf dem Konzil gegen die Deutung des faktischen menschlichen Zustandes als *status naturae purae* zielt auf die Notwendigkeit und faktische Wirksamkeit der göttlichen Offenbarung, die jedoch als material inhaltliche göttliche Mitteilung verstanden wird. Rahners Gedanke einer transzendental-formalen göttlichen Selbstmitteilung an den Menschen als Möglichkeitsbedingung material-inhaltlicher Glaubenserkenntnis wird auf dem Konzil nicht realisiert. Dabei ermöglicht gerade dieser Gedanke eine Vermittlung zwischen der neuscholastischen und der traditionellen Position, die die jeweiligen Unzulänglichkeiten der beiden Systeme, die durch die hier referierte Kontroverse zwischen den Konzilsteilnehmern offenkundig werden, vermeidet. Für Rahner ist der faktische Vernunftgebrauch des Menschen, weil unter dem gnadenhaften Angebot göttlicher Selbstmitteilung stehend, kein rein *naturales* Vermögen. Der Gegenbegriff zur reinen Natur schließlich ist bei Rahner nicht einfach die gehorsam anzunehmende göttliche Offenbarung als dem Subjekt alleine durch die Verkündigung entgegenstehende, sondern Offenbarung als sich im Subjekt selbst ereignende, als das Ereignis gnadenhaft erhobener Geistigkeit, mit welcher der menschlichen Vernunft eine echte Erkenntnisfähigkeit für die Geheimnisse des geoffenbarten Glaubens als Möglichkeitsbedingung theologischer Nachfrage nach dem Willen Gottes im Hier und Jetzt' geschenkt ist.

Dieses göttliche Geschenk verändert jedoch als angenommenes die menschliche Vernunft selbst in ihrem immanenten Betrieb, wie in den folgenden Kapiteln zu entfalten ist, so daß von Rahner her nicht nur die lehrantliche Kritik am *Hermestianismus* bestätigt wird, sondern zugleich ein kritisches Licht auf den neuscholastischen 'ratio-

⁸⁹ Ebd. 186.

⁹⁰ Ebd. 183.

⁹¹ Ebd. 184.

⁹² Ebd. 187.

⁹³ Ebd. 174.

Begriff fällt, der von Rahner her gesehen als 'krypto-rationalistisch' zu verurteilen ist (vgl. IV, 54-57).

hb. Natürliche Gotteserkenntnis bei Karl Rahner

Rahner stimmt mit den Neuscholastikern hinsichtlich der Ablehnung des *Traditionalsimus* überein. Nur wenn der Mensch "[...] von sich aus irgendwie etwas mit Gott zu tun hat, kann er die tatsächlich ergehende Offenbarung Gottes als eine freie und ungeschuldete erfahren [...]". (I, 96). In diesem Sinne erfüllt das Theorem von der Möglichkeit einer naturalen Gotteserkenntnis bei Rahner die Funktion, die für Rahner auch die *natura pura* hat. Im Kontext ist deutlich, daß natürliche Gotteserkenntnis somit die Gotteserkenntnis im *status naturae purae* meint und nicht eine Gotteserkenntnis in der faktischen Ordnung, die lediglich in Abstraktion vom positiven Offenbarungswissen gewonnen würde.

Die Vorgriffsmetaphysik wird von Rahner in GW in die Tradition der natürlichen Theologie gestellt: Sie sei "Deum cognoscere ut causam" (ebd. 393). Der traditionellen Sichtweise aber, Gott an eine lange Kette innerweltlicher Ursachen anzureihen, um ihn als *prima causa* zu beweisen, gilt schon in GW Rahners klare Absage, die er später in seiner unterschiedenen Zurückweisung der Gottesbeweise wiederholen wird (vgl. Kp. 13, 2). Gottes Ursachesein wird erkannt, indem das erkennende Subjekt involviert ist; so wird die göttliche Ursächlichkeit als die göttliche Ermöglichung des Subjektseins erkannt (vgl. GW 2 393). Das Subjektsein des Menschen, seine im Erkennen der gegenständlichen Welt gründende Freiheit an der Welt zu handeln, ist die *Oboedientialpotenz* der menschlichen Natur. Sie ist das Vermögen, das im Vollzug der gnadengetragenen Gottesliebe als dem Akzeptiertwerden der angebotenen übernatürlichen Heiligung des Menschen qualitativ über sich hinauswächst. Damit ist die Mitte des menschlichen Selbstbewußtseins und aller seiner Vollzüge als der Ort erkannt, an dem Gott den Menschen anspricht. Rahner wehrt damit jeder fideistischen Marginalisierung, die den Glaubensvollzug einem möglicherweise mit pathetischer Hochschätzung bewerteten, rein emotionalen Vermögen zuzordne, das als erkanntes und benanntes jedoch immer gegenüber der regierenden Intellektualität von geringerer Seinsmächtigkeit wäre. In Kp. 10, 2 wird demonstriert werden, wie Rahner gerade aus diesem Grund auch die Hineinverlegung von Theologie und Glauben in den Bereich einer reinen praktischen Vernunft ablehnt. Mit dieser Zielsetzung entspricht Rahner einem weiteren neuscholastischen Einwand gegen den *Traditionalsimus*: Der Glaube darf nicht zum insinkhaften Verhalten depozentriert werden. Er ist *actus intellectus* und setzt deshalb die Fähigkeit des Intellektes zum Glauben voraus.

Aber auch das dritte im vorherigen genannte Argument der Konzilstheologen gegen den *Traditionalsimus* findet bei Rahner eine Entsprechung: Ist die erkennende Geistigkeit des Menschen und nicht ein blinder Impuls die *Oboedientialpotenz* des Menschen für seine Begnadung, dann ist auch der Glaube selbst nicht blind und absolut angewie-

sen auf eine tradierende Autorität, die durch die gratia gratis data qua internitender göttlicher Eingriffe in der Wahrheit des Glaubens gehalten würde. Rahner rechnet vielmehr mit der Existenz eines echten Glaubenswissens, eines sensus fidei fidelium als Prinzip theologischer Intelligenz in jedem Menschen (IV, 37; passim).

Rahner stimmt nun umgekehrt aber auch mit dem referierten traditionalistischen Einwand gegen die neuscholastische natura-pura-Spekulation überein: Der Begriff der natura pura, so Rahner, sei ein bloßer Grenzbegriff (XII, 43). Der Grund dieses Urteils ist jedoch nicht, daß Rahner wie die Traditionalisten die Menschheit als ganze in der Abhängigkeit von einer Uroffenbarung sähe, die gedacht würde als Mitteilung positiver Inhalte, die der geschichtlichen Tradition übergeben wären und auf diesem Wege jeden Menschen erreichen. Rahner verwendet zwar auch bisweilen den Begriff der Uroffenbarung⁹⁴ (I 93, 95, 97), lehnt jedoch das Theorem einer seit Adam ununterbrochenen Traditionslinie, in der der Inhalt der Uroffenbarung weitergegeben worden wäre, wegen seiner Verbundenheit mit dem Monogenismustheologumenon ab (X, 537). Rahner deutet den Wahrheitsgehalt des Begriffes 'Uroffenbarung' im Sinne seiner eigenen Theologie: Die universale Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit, insofern sie in intellektuellen, philosophischen und religiösen Akten angenommen und objektiviert wird, ist die Möglichkeitsbedingung authentischer Gotteserkenntnis. Diese Möglichkeitsbedingung wahrer, echter Gotteserkenntnis nennt Rahner "transzendente Offenbarung" (HTTL V, 238). Das worthafte Aktuellwerden der transzendentalen Offenbarung heißt in diesem Zusammenhang "kategoriale Offenbarung". Die Theorie der transzendentalen Offenbarung erklärt die Phänomene, zu deren Deutung der Traditionalismus das Theorem von der Uroffenbarung einführte. Sie ermöglicht ein unbefangenes Ernstnehmen der Wahrheit in den außerchristlichen Religionen und eine Deutung der Modelli für das Problem der 'Privatoffenbarungen' und darf sogar als der ontologische Grund des Selbstbewußtseins und Wissens Jesu gedeutet werden. Der Vorteil dieser Offenbarungskonzeption ist eindeutig der, daß sie die Vorstellung wechselseitig, verschiedener göttlicher Mitteilungen Gottes an die Menschheit überwindet.

Rahners Einwand gegen die Vorstellung, im faktischen Zustand der Menschheit gebe es in manchen Menschen ein rein natürliches Erkennen Gottes, ist radikalster als derjenige der Traditionalisten: Nicht als in verschiedenen Erkenntnisordnungen sich befindend, sondern als in der einen Ordnung göttlicher Selbstmitteilung stehend, sind alle Menschen zu betrachten. Eine rein natürliche Gotteserkenntnis als faktische und als moralisch gerechtfertigte gibt es in der gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Situation nicht. Diesem ontologischen Status des Menschen entspricht in der globalen Einheitszivilisation das auch bewußte wissenschaftliche Immer-schon-da-Sein von Elementen der kategorialen Verkündigung des Christentums (V, 584).

In dieser Situation steht jeder Mensch immer schon in der Krise, in die die Offenbarung des wahren Gottes den Menschen stützt: Die Natur ist aufgefordert, sich in der

akthaften Annahme des göttlichen Angebotes zu überleben oder am Ungehorsam gegenüber dem göttlichen Begnadungswillen zugrunde zu gehen. Die Theologie der faktischen Ordnung, die statt mit dem Konstrukt einer natura pura als Modell für den gegenwärtigen Zustand des Menschen zu arbeiten, den konkreten Menschen in der Krise nicht zwischen dem bewußt vollzogenen und ergriffenen Heil der natura elevata, die nicht nur bewußtseinsseitige, entitative Erhöhung des Menschen meint und dem Unheil der Selbstverweigerung gegenüber Gott, kann als 'Zuspitzungstheologie' bezeichnet werden. Dieses Charakteristikon verbindet sie mit der Theologie Karl Barths. Auch Barth ging es darum, gegen eine liberale Theologie, die die Spannung zwischen Gott und Mensch entschärfte, indem sie die Theologie als menschliche Rede von Gott am irrationalfesten Maßstab einer menschlichen Vernünftigkeit entwickelt, das 'Jetzt' des Menschen als die Krise zwischen Gehorsam und Verweigerung gegenüber dem Wort Gottes zu begreifen.

Rahners Theologie der natura pura zielt nicht darauf, einen neutralen Ausgangspunkt der Theologie zu sichern. Über die natürliche Gotteserkenntnis läßt sich nicht mehr sagen, als daß es sie geben muß, und das aus demselben Grund, dessentwegen eine natura pura denknotwendig ist. In der faktischen Ordnung ließe sich von den gedankhaften Elementen der Gotteserkenntnis nur abstrahieren, wenn man jene im Sinne des neuscholastischen Extrinsicismus (vgl. Kp. 4, 2a) als erfahrungsgenseitige Größe interpretierte. Genau diese Hypothese lehnt Rahner ab. Damit aber gilt:

"[...] der Mensch kann mit sich nur im Raum des übernatürlichen Liebeswillens experimentieren, er kann die gesuchte Natur (natura pura: d. Vf) niemals getrennt von ihrem übernatürlichen Existential (chemisch rein darstellen" (I, 341).

Auf dem Hintergrund dieser Darstellung erscheint die Kennzeichnung Rahners als "natürlicher Theologe"⁹⁴ ebenso verfehlt, wie von Balthusars Kritik gegen Rahner, dieser unternehme es, von Gott als dem innersten Wesen des Menschen und dem "Letzt-Singebenden" zu abstrahieren⁹⁵. Genau dies will Rahner nicht, und er tut es auch nicht. Er besteht lediglich darauf, daß Gott als der Singebende nicht das Wesen des Menschen ist, sondern der sich in freier Gnade dem Menschen Schenkende, der so den Menschen in die Verantwortung seiner Freiheitsgeschichte vor Gott stellt, die den Mechanismus einer vormoralischen Naturgeschichte transzendiert.

Die faktische Gotteserkenntnis im heilsgeschichtlichen 'Jetzt' ereignet sich als gnadengestragnene Liebe zu Gott, oder sie ereignet sich gar nicht. Karl Barth scheint weniger skeptisch noch zu sein als sein Interpret von Balthasar hinsichtlich der Wirklichkeit einer durch die Schöpfung gesetzten reinen Naturordnung: Er lehnt eine solche nicht einfach ab, sondern erklärt:

⁹⁴ So Jungel 1976, 122-127.

⁹⁵ Von Balthasar 2,1962, 310ff.

„Daß und inwiefern unsere Humanität als solche, der Mensch insgesamt nach Gottes Schöpferweisheit und Schöpfergüte ein taugliches Mittel für Gottes Offenbarung und Güte ist, das ist uns nämlich in uns selbst und in der Welt, die wir kennen und wie wir sie erkennen, schlechthin verborgen“⁹⁶.

Gegen einen solchen 'natura-pura-Agnostizismus' ist von Rahner her einzuwenden, daß die natura pura zwar aus dem faktischen heilsgeschichtlichen Zustand der Menschheit nicht als reine destillierbar ist und schon gar nicht zum Ausgangspunkt einer Anthropologie gewählt werden darf, daß sich jedoch andererseits gerade von der Offenbarung her erkennen läßt, an welche naturalen Vermögen die Offenbarung anknüpft, nämlich an die Vermögen von Erkenntnis und Wille, und daß diese in der Offenbarung zu einer Einheit ihres Vollzuges berufen sind, an die mit dem Begriff der menschlichen Geistigkeit als Wurzelgrund der menschlichen Vermögen in abstrakter Weise eine anthropologische Annäherung möglich ist. In Rahners Vorgriffsmetaphysik wird die menschliche Geistigkeit als Oboedientialpotenz der Gnade Gottes erkannt. Dieser Begriff der Geistigkeit entspricht auch der durch die Offenbarung Gottes selbst bezugenen Wahrheit, daß der Mensch von Gott als erkennender und handelnder berufen ist.

Die Geistigkeit im Sinne Rahners ist aber schon von Natur aus keine definierbare Größe. Sie funktioniert selbst in einem heillosen Vollzug an der Welt immer durch einen ihr innewohnenden, über sich hinausdringenden Dynamismus. Dieser kann sich als Prinzip eines heillosen neuzeitlichen Evolutionsismus realisieren, er kann aber auch von Gott befreit werden, seine Selbstrealisation qualitativ zu überwinden in der Annahme des göttlichen Heiles. Unter dem Angebot dieses göttlichen Heiles steht die menschliche Geistigkeit im heilsgeschichtlichen 'Hier und Jetzt'. Eine Verweigerung des Mehrwerdens, ein Beharren des geistigen Menschen auf seinem gnadenlosen Selbstvollzug ist denkbar und möglich. Solches Natürlichbleiben ist jedoch nicht gefahrloses Sichbescheiden mit einer bloßen natürlichen Seligkeit. Wo das übernatürliche Heil des Menschen offenbar geworden ist, kann eine rein natürliche Seligkeit nicht mehr selig machen. Das ist die Wahrheit der traditionellen Lehre von der poena damni, die Rahner als Argument für die Universalität des göttlichen Gnadenangebotes anführt (I, 339), eine Argumentation, die Jüngel anhand von 2. Kor 4, 3 bibeltheologisch bestärkt⁹⁷.

Das übernatürliche Heil des Menschen aber ist Gott in seiner ungeschaffenen Gnade, Gott selber also, der sich dem Menschen zu einer Liebe anbietet, die das menschliche Erkennen und Wollen vollendet und so die Geistigkeit zu ihrem sie als natürliche Größe überbietenden Ziel hinführt. Die dem Menschen mit der übernatürlichen Vollendung angebotene übernatürliche Erkenntnis Gottes, die als Faktum aus der Bewußtheit der natura elevata folgt, ist universal jedem Menschen angeboten. Mit Barth und von Balthasar stimmt Rahner 'operativ' darin überein, daß alle Menschen als im Stande der Krise zwischen Heil und Unheil zu betrachten sind. Daran hat sich die pastoralstrategische Bemühung zu orientieren. Die Weise, in der natura elevata sich selbst bewußt

⁹⁶ KD 1/2, 48.

⁹⁷ Jüngel 1976, 129f.

ist, ist der Vollzug der ekstatischen Gottesliebe. Dieses Bewußtsein ist, weil absolut abhängig von der sittlichen Selbstbestimmung des einzelnen, diesem nicht von außen indoktriniert (IX, 161ff), wohl aber kann der einzelne im mystagogischen Anruf dazu aufgefordert werden, möglicherweise in seiner sittlichen Freiheit vollzogenes wirkliches Heilshandeln als solches auch bewußt zu realisieren und dogmatisch richtig zu benennen (vgl. Kp. 13, 3).

Im Sinne des mystagogischen Anrufes kann so auch die Argumentation der traditionellen natürlichen Theologie sinnvoll sein (VII, 205), weil ja auch der ekstatische Selbstvollzug des Menschen Selbstvollzug vermöge seiner Kräfte ist, mithin auch intellektueller Selbstvollzug und nicht nur Folgsamkeit gegenüber einem blinden emotionalen Impuls oder Entschlossenheit des Willens ohne jedes Erkennen. Das bedeutet aber, daß sich das natürlich-theologische Denken in seinem philosophischen Betrieb unter das Gesetz der Gnade stellt und sich freimacht von der irigen Vorstellung, es arbeite zunächst in einem gegenüber der gnadenhaften Gottesliebe und der Sünde gleichermaßen neutralen Raum. Wo die Fiktion eines solchen Raumes unterstellt wird, wird Gott in univokter Weise als Gegenstand einer menschlichen Erfahrung gedacht, die sich vor diesem Gegenstand zu seiner ihm gemäßen Aufnahme nicht zu ändern bräuchte. Damit aber verweigert der Mensch die konnaturale Annahme der göttlichen Selbstmitteilung. Das heißt aber im neuzeitlichen Kontext, in dem geschichtlich-faktisch menschliches Erkennen zum Medium der Herrschaft des Menschen über das Erkante wurde, in gegenüber dem mittelalterlichen philosophischen Betrieb zugespielter Form, daß Gott in der Weise eines Gegenstandes menschlicher Herrschaft vorgestellt würde.

So erweist sich, daß auch in der Konsequenz der 'Theologie Karl Rahners eine natürliche Gotteserkenntnis im Sinne der traditionellen Definition und gemäß dem Verständnis der Neuscholastik in Übereinstimmung mit Barth als Sünde der Verweigerung gegenüber Gott zu deuten ist. Der Unterschied zu Barth besteht aber wiederum darin, daß Rahner nicht alle Theologien, die sich selbst als natürliche verstehen, ontologisch auch als solche beurteilt. Der Gedanke der transzendentalen Offenbarung Gottes macht es ja denkbar, daß Gottes Gnade auch dort wirksam ist, wo sich philosophische Subjekte etwa dessen nicht bewußt sind. So würde es von Rahner her gesehen keine Schwierigkeit bereiten, der These Bischof Gassers, die heidnischen Philosophen hätten Gott erkannt, und zwar ohne Einfluß einer auf sie gekommenen positiven Tradition, zuzustimmen; wenn auch einschränkend zu sagen ist, daß von Rahners Verständnis der Geheimnishaftigkeit Gottes her der Begriff des Erkennens nicht mehr unproblematisch ist: Wenn in der faktischen geschichtlichen Ordnung der menschliche Gott wirklich dem wahren Gott als solchem und nicht nur in einem den naturalen Potenzen des Menschen entsprechenden 'quoad nos' konfrontiert ist, dann ist er auch seiner Unbegreiflichkeit konfrontiert, dann muß auch die heidnische Philosophie daran gemessen werden, wie sie sich vor dieser Unbegreiflichkeit bewährt. Dabei ist mit der Tradition positiv zu bewerten, daß die Philosophen der griechischen Aufklärung den mythologischen Poly-

theismus zugunsten eines mit dem biblischen Gottesbild in vielem korrigierenden Monotheismus überwinden. Insofern haben sie unter dem Beistand auch der Gnade Gottes richtige Elemente der wahren Erkenntnis erreicht. Eine Abgeschlossenheit ihrer Gotteserkenntnis, wie sie der These Gassers entspricht, wäre von Rahner her nicht zu bestrafen: Wenn Gott das absolute Geheimnis ist, dann ist die Gotteserkenntnis niemals abgeschlossen.

7. Kapitel

Rahners Rezeption der Lehre von den theologischen Tugenden

1. Die neuscholastisch-extrinsizistische Lehre von den theologischen Tugenden

Die scholionistische Lehre von den göttlichen Tugenden ist durch den bereits dargestellten Extrinsizismus bestimmt. Eine innere Einheit des existentiellen Vollzugs der Akte von Glaube, Hoffnung, Liebe und der Eingießung der habituellen Gnade kann mit dem Denkinstrumentarium der Neuscholastik nicht erreicht werden. Die Tugenden werden in Anlehnung an den Begriff des "corriantus" im Catechismus Romanus¹ als aufgrund des "Reichums und der Freigebigkeit"² Gottes von ihm gewährte "Zugabe" zum göttlichen Geschenk der heiligmachenden Gnade gedeutet.³

Zwar denken die Neuscholastiker die übernatürlichen Tugenden als mitgeteilte "Ermöglichung einer wurzelhaft übernatürlichen Tugendübung"⁴, jedoch wird diese nicht als als solche bewußt gedacht: Premm spricht von einer "Erhebung der betreffenden natürlichen Potenz in die Übernatur"⁵. Wie dies konkret vorzustellen ist, zeigt seine eingehende Beschreibung der göttlichen Tugenden im einzelnen⁶. Der Glaube wird als "festestimmte Zustimmung des Verstandes"⁷ zu den geoffenbarten Wahrheiten als seinem Materialobjekt⁸ aufgrund der Autorität Gottes⁹ als seinem Formalobjekt (im Kontext synonym für: Motiv¹⁰) gedacht. Die Hoffnung bezieht sich auf die Güter der eschatologischen Vollendung; ihr Motiv ist "Gottes relative Güteheit" (gemeint Gottes Güte als relationale [F]wesenhaftel, so daß besser von seiner Treue gesprochen würde) und seine "hilfsbereite Macht"¹¹. Die Liebe hat Gott zum ersten Materialobjekt, das vernünftige Geschöpf zum zweiten¹², Gottes absolute Güteheit (=wesenhafte Güte) zum Motiv¹³.

Diese Systematik offenbart das Interesse, die theologischen Tugenden als auf der Ebene natürlicher Rationalität innerlich sinnvolle Verhaltensweisen zu rekonstruieren: Weil Gott der Allwissende und absolut Wahrhaftige ist, ist es geboten, seinen Mitteilungen an den Menschen gehorsame Zustimmung entgegenzubringen¹⁴. Weil er als gültig

- 1 Catechismus Romanus II, c.2, q.51.
- 2 Premm IV, 242.
- 3 P/G II, 748; Premm IV, 242.
- 4 Premm IV, 245; Ähnlich: P/G II, 749.
- 5 Premm ebd.
- 6 Ebd. 327-498.
- 7 Ebd. 227.
- 8 Ebd. 368.
- 9 Ebd. 327.
- 10 Ebd. 359.
- 11 Ebd. 469.
- 12 Ebd. 484.
- 13 Ebd. 478.
- 14 Ebd. 357.

zu glauben ist, ist es sinnvoll, auf seine Verheißungen zu hoffen. Weil er in sich absolut gut ist, ist es sinnvoll, ihn zu lieben.

Die Gottesliebe ergibt sich also als Konsequenz aus der natürlichen Theologie, die Gottes Güte als metaphysische Notwendigkeit aufweist¹⁵. Prämissa maior der jeweiligen Schlüsse ist die Existenz Gottes und seiner Offenbarung. Beides hält die Neuscholastik für intellektuell-philosophisch beweisbar, so daß der Glaube nur mehr als eine Frage des Gehorsams nicht aber mehr als intellektuelles Problem erscheint. Der Glaubensgehorsam aber ist Grundlage von Hoffnung und Liebe, insofern deren Material- und Formalobjekte nur im Glauben erschlossen sind.

Die theologischen Tugenden erscheinen so als Verhaltensweisen des Menschen in den Grenzen seiner natürlichen Geistigkeit, denen ein nicht weiter erhaltenes, übernatürliches Korrelat entspricht. Wie ein Zusatz erscheint Premms Lehrsatz, um heilsam zu sein, nämlich der Glaube von der Gnade Gottes "nützlich" sein¹⁶, nachdem zuvor der Glaube gänzlich auf der Grundlage der natürlichen Vermögen des Menschen rekonstruiert wurde. Weil in der eschatologischen Vollendung zu den Materialobjekten von Glaube und Hoffnung eine neue Relation begründet werde (Schau und Besitz)¹⁷, werden beide mit I Kor 5, 7 und Rö 8, 24f sowie S.th. II-II, q.5, a.1 corp. und DS 1025 bloß als Tugenden des status viatoris gedeutet, die mit der eschatologischen Vollendung aufhören.

Diese Auffassung lehnt Rahner ab (VIII, 567): Aus I Kor 13, 13 leitet er die eschatologische Bleibendheit von Glaube, Hoffnung und Liebe ab (VIII, 565f)¹⁸.

2. Rahners Glaubenstheologie

Gegen den neuscholastischen Glaubensbegriff wendet Rahner ein, dieser insinnigere, als ginge es bei der göttlichen Offenbarung um die Mitteilung einer Pluralität von (vorläufig) geheimnisvollen Sätzen (IV, 53). Wie schon gegen Weiß ist gegen ein solch positives Offenbarungsverständnis einzuwenden, daß es die Menschwerdung Gottes als die eigen-

15 Daß Gott das "summun bonum" ist, ergibt sich für Thomas von Aquin aus der Anwendung seiner Lehre von den Transzendentalien des Seiens (ens, res, aliquid, unum, verum, bonum; vgl. De ver. 1, a.1) auf das esse subsistens. Für die neuscholastische Theologie ist die Reduktion der Transzendentalien auf die drei Transzendentalien "ens, verum, bonum durch Suarez (Schulmann 1929, 45) bestimmend. Daß alles Seiende wahr und gut ist, ergibt sich für die Scholastik aus der erfahrenen Hinordnung des menschlichen Erkenntnis- und Strebevermögens auf Seiendes (De ver. q.1, a.1). Weil Gott die Wirkursache alles Seienden ist, kommt ihm das Gutessein und Wahrssein in eminentester Weise zu; ist er "summun bonum" (S.th. I, q.6, a.1) und "summa veritas" (ebd., q.16, a.2). Das Problem, daß nicht alles menschliche Streben gut ist und mithin – das scholastische Objektverständnis vorausgesetzt – nicht jeder erstrebte Gegenstand gut ist und mithin – das scholastische Objekt (ebd., q.5, a.3). Der Zielhaftigkeit dieser Gedanken entspricht ganz offensichtlich eine praktische Gewißheit darüber, was gut und seiend ist. Genau diese Gewißheit ist in der neuzeitlichen Situation nicht mehr gegeben: Durch die Grundvoraussetzung der Verdinglichtheit der Welt tritt die Frage nach dem Guten mit ganz anderer Radikalität auf.

16 Premm IV, 349, Hervorheb. v. Vf.

17 Ebd., 469, 581.

18 Diese Deutung des "vni mèva" in I Kor 13, 13 ist philologisch möglich, wenn auch nicht zwingend (Conzelmann 1969, 565f).

liche Offenbarung nicht verständlich machen kann. Thomas hält dagegen fest, das eigentliche Materialobjekt des Glaubens sei Gott selbst sowie allerdings "etiam multa alia", jenes jedoch nur "secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum". Die nicht-göttlichen Glaubensinhalte seien auf Gott bezogen wie die Medizin auf die Gesundheit¹⁹. Diese Bezogenheit wird zudem unterschieden²⁰ von der rein formalen Abhängigkeit der Glaubenswahrheiten von dem sich offenbarenden Gott²¹.

Inneilich verstehbar wird, was mit dem augustinisch-thomasischen "credere Deum" gemeint ist, wenn man sich dem Rahnerschen Begriff der Selbstmitteilung anschließt: Das eigentliche Objekt des Glaubens und der Offenbarung ist Gott selbst als der in seiner Selbstmitteilung 'Anwesende'. Damit ergibt sich jedoch zugleich wiederum die Notwendigkeit, die Einheit von Offenbarung, Selbstmitteilung und visio mit der göttlichen Inkomprehensibilität zu denken. In der Tradition ist eine entsprechende Einsicht präsent in der lehramtlichen Verkündigung über die Grenzen des rationalen Begreifens für den Glaubensakt (vgl. bes. DS 3016).

Die neuscholastische Rezeption dieser Tradition realisiert nicht deren Beziehung zum unbegreiflichen Gott als dem eigentlichen Materialobjekt des Glaubens: Premm will ja Gott nur als Formalobjekt des Glaubens gelten lassen, so daß die Dunkelheit des Glaubens nur mehr eine Konsequenz der Tatsache ist, daß vom Motiv (Formalobjekt) her nicht aufgrund eigener Einsicht verstandesmäßig an bestimmten Wahrheiten festgehalten wird, sondern aufgrund der göttlichen Autorität, so daß das initiale Motiv des Glaubens nicht eigene Einsicht, sondern Gehorsam gegen Gott ist²². Bedenkt man jedoch, daß sowohl die Existenz Gottes als auch seine wesensmäßige Wahrhaftigkeit für den Scholthomismus Einsichten der natürlichen Vernunft sind, so wird deutlich, daß die Reduktion der "obscuritas" des Glaubensaktes auf dessen initiales Motiv die Geheimnistatigkeit des Glaubens faktisch aufhebt. Neben der "obscuritas" des Glaubens wegen göttlichem Formalobjekt kennt die Neuscholastik allerdings auch noch die Dunkelheit der "wichtigsten und tiefsten", auch der meisten Materialobjekte des Glaubens²³. Diese erscheint jedoch als eine relativ beliebige Verfügung Gottes. Ihr Sinn wird von Mausbach und Ermecke gar in einer natürlich-theologischen Metatheorie darin erblickt, Gott stelle hier dem menschlichen Denken und der Demut Aufgaben zur intellektuellen und sittlichen Bewährung²⁴.

Eine innere Durchformtheit des Glaubenslebens durch die Gnade als gleichartiger Anfang der Seligkeit läßt sich auf diese Weise nicht denken. Die visio erscheint mit dem Glaubensleben als nur mehr juristisch verbunden.

19 S.th. II-II, q.1, a.1.

20 Ebd.

21 Jene wird in S.th. II-II, q.2, a.2. mit "credere Deo" bezeichnet.

22 Premm IV, 402.

23 Ebd., 403.

24 Mausbach/Ermecke 11/1959 II, 28.

Gegen das Verständnis der Glaubensgeheimnisse als göttliche Dekrete unternimmt Rahner eine konzentrierende Interpretation der mysteria stricte dicta (IV, 87-99): Geheimnisse im strengen Sinne sind traditionell Trinität, hypostatische Union, visio, übernatürliche Gnade sowie Transsubstantiation und eucharistische Gegenwart Christi (IV, 87f). Weitere Geheimnisse wie dasjenige der Erbsünde, das mysterium iniquitatis sowie dasjenige von Gnade und Freiheit hält Rahner für zurückführbar auf die genannten Grundmysterien (IV, 88). Die Transsubstantiation –so Rahner– ist abhängig von dem Glaubensgeheimnis der hypostatischen Union (IV, 89), so daß als die drei Grundmysterien bleiben: Trinität, Inkarnation sowie diejenigen von Gnade und visio, die Rahner unter dem Oberbegriff der *heificatio* subsumiert. Diese drei Mysterien bezeichnen nun aber Gott, wie er an sich ist (Trinität) und wie er sich ökonomisch dem Geschöpf zuwendet (Inkarnation, *heificatio*), so daß die apostorische Durchsicht der mysteria stricte dicta (vgl. IV, 87ff) bestätigt, was sich von der erkenntnistheoretischen Spekulation her ergibt, daß es nämlich für den auf das Sein schlechthin eröffneten Menschen keine Seienden geben kann, die ihm schlechthin unbegreiflich wären, daß mithin alleine Gott selbst das eigentliche und bleibende Geheimnis des Glaubens ist.

Wo Rahner den Versuch konzentrierender Aussage des christlichen Glaubens unternimmt (VIII, 153-164; GK 430-440), handelt es sich um *theo-logische* Konzentrationen: Gott selbst ist als der sich mittelnde das absolute Geheimnis des Glaubens. Als der Unbegreifliche –so wurde bisher aufgezeigt– ist Gott der, der in ekstatischer Liebe geliebt sein will. Der Glaube geht so notwendig in die Liebe über. Diese Wahrheit der Einheit von Glaube und Liebe wird im Anschluß an Thomas²⁵ von der Schultheologie in die Formel gebracht, die Liebe sei die Form oder die "Seele" aller anderen Tugenden²⁶. Die Explikation dieses Glaubenssatzes bei Premm jedoch offenbart wiederum ein rein juridisches Denken, als gäbe es ein göttliches Dekret, demgemäß die Werke der Tugenden nur dann "Anspruch auf Lohn"²⁷ begründen, wenn sie aus dem Habitus der Gottesliebe hervorgehen.

Der *theo-logischen* Konzentration des Glaubens bei Karl Rahner korreliert dessen anthropologische Konzentration: Glaube ist ihm nicht mehr als Akt des Verstandes ein relativ isoliertes Tun des Menschen kraft eines relativ separaten Vermögens, sondern "totaler Grundvollzug des menschlichen Daseins" (VII, 64), "[...] der Glaube personaler Entscheidung, der umwandelnden Kraft des Herzens [...] (V, 11). Hier liegt auch der Grund dafür, weshalb Rahner in Übereinstimmung mit Bultmann²⁸ den Glauben als eschatologisch bleibende Tugend interpretieren kann (vgl. VIII, 567).

25 Sth. II-II, q23, a.7.

26 Premm IV, 492f.

27 Ebd.

28 Bultmann *ThWNT* VI, 233; vgl. auch ders. *ThWNT* II, 527 ff.

Daß Rahner dabei nicht den Irrtümern des Fuduzialglaubens und des Modernismus anheimfällt, liegt darin begründet, daß Rahners Anthropologie den in beiden Auffassungen implizierten Separatismus der menschlichen Seelenvermögen überwunden hat: Der Schlüsselbegriff der Rahnerschen Anthropologie ist 'Geist'. Geist meint aber die ursprüngliche Einheit des Menschen, aus der seine Vermögen erwachsen. In diesem Einheitsgrund ereignet sich auch der Glaube und ist so "totaler Grundvollzug", der als Vollzug kraft der Vermögen vollzogen wird, aber nicht als in einem bestimmten Vermögen aufgehend gedacht werden darf.

3. Die Theologie der Hoffnung bei Karl Rahner

Auch in der Theologie der Hoffnung nimmt Karl Rahner eine *theo-logische* Konzentration vor, der eine anthropologische Konzentration entspricht: Die Vorstellung, die Hoffnung sei nur das schlüssig aus dem intellektuellen Glaubenssensus sich ergebende voluntative Verhalten des Menschen im Blick auf die geglaubten Güter der eschatologischen Verheißung, lehnt Rahner als intellektualistisch ab (VIII, 571). Die mangelnde Schlüssigkeit dieser Vorstellung entwickelt Rahner anhand des Problems von Gnade und Freiheit (vgl. VIII, 573f). Die Lösungsversuche des häretizianischen Thomismus und des Molinismus, die absolute Souveränität der göttlichen Gnadenwahl und die menschliche Entscheidungsfreiheit und sittliche Verantwortung in einem System zusammenzudenken, weist Rahner in ihrem logischen Ungenügen zurück (HTTL III, 148f). Dieses erachtet er jedoch nicht als zufällige Schwäche der jeweiligen Theologien, sondern sieht im Scheitern der entsprechenden Versuche ein notwendiges und unausweichliches An-ihre-Grenzen-Stoßen der Theologie (ebd. 148f): Wenn Gott in seiner Gnade nicht irgendeinen Plan mit der Welt verfolgt, sondern sich selbst, dann ist das Gott-Welt-Verhältnis so geheimnisvoll wie Gott selbst!

Für die Theologie der Freiheit ergibt sich aus dieser Einsicht die Möglichkeit, gegen alle innerweltlichen Analogien mit der Autorität der Glaubenserfahrung an dem Satz festzuhalten, daß im Gnaden- und Glaubensleben "Eigenstand (Eigensein)" (HTTL III, 145) und "Abhängigkeit im selben Maße, nicht im umgekehrten, wachsen" (ebd.). Im Glaubensleben erfährt sich das Subjekt gerade in seiner Freiheit als abhängig und verfügt (vgl. VIII, 572; passim), als ein Wesen, das sich gerade dort nicht hat, wo es sich in der radikalsten Weise selbst frei verfügt. Dieses Mysterium der menschlichen Freiheit wird da theologisch aktuell, wo bei aller sittlichen Selbstgewißheit der Glaube an der eigenen Heilungsgewißheit fehlt. Dieser Grundsituation der Heilungsgewißheit vor Gott entspricht die Tugend der Hoffnung. Mit der Hoffnung bezieht sich der Mensch auf Gott als "[...] das Heiligende, das Segnende und das Heil, ohne ihm den Charakter des Unverfügbaren zu nehmen [...] (VIII, 574). Gegenstand der Hoffnung ist so nicht mehr eine von Gott selbst verschiedene Verheißung, sondern Gott selbst, "die absolute Verheißung" (VIII, 578).

Dieser Gedanke wird noch über einen anderen Weg erreicht: Rahner hält mit der theologischen Tradition daran fest, daß das eschatologische Heil des Menschen in der *visio beatifica* besteht. In Abgrenzung gegenüber innerweltlichen Futurologien nennt er deshalb Gott selbst die "absolute Zukunft" (VI, 77; VIII, 574, 578; *passim*) des Menschen. Gerade aber in der *visio* ist Gott als das bleibende Geheimnis der absolut Unverfügbare, der in seiner bleibenden Unbegreiflichkeit geliebt sein will.

So hängt auch die Hoffnung als das positive Sichverhalten des Menschen gegenüber dem Unverfügbaren auf das Innigste mit der Liebe zusammen (vgl. VIII, 562-568).

Insofern Hoffnung nicht auf irgendetwas hofft, sondern auf Gott, der alles ist, entspricht der theologischen Tugend der Hoffnung die ansatzhafte Überwindung der menschlichen konklusenzentrierten Zerstreutheit an das Viele. Hoffnung impliziert somit eine anthropologische Konzentration des menschlichen Strebevermögens, die Rahner als "[...] Akt des [...] konkreten Sichgründens auf das [...] letztlich absolut Unverfügbare [...]" (VIII, 573) anspricht.

4. Rahners Theologie der *Caritas*

Rahners Theologie der Liebe setzt seine Theologie von Trost und Ekstase voraus, die selbst wiederum systematische Übersetzung mystischer Erfahrung ist. Diese Erfahrung ist bei Rahner Ursprung allen Wissens um die Liebe. Die Theologie der Liebe nimmt ihren Anfang bei der mystischen Erfahrung der Gottesliebe. Dieser existentiell-methodische Ausgangspunkt ermöglicht es Rahner, die scharfsinnigen Differenzierungen, die die Tradition in der Theologie der Liebe unternimmt, in ihrer Begrenztheit zu sprengen und dennoch deren positiven Sinn zu bewahren (vgl. HTTL IV, 321-325).

Mit dem Ausgangspunkt bei der mystischen Gotteserfahrung stellt Rahner das traditionelle Analogie-Schema "auf den Kopf": Rahner setzt nicht ein mit einer an innerweltlichen Gegenstand gewonnenen Phänomenologie der Liebe, sondern beginnt mit einer "mystischen Phänomenologie".

Damit ist Rahners Liebesdenken demjenigen Karl Barths ebenso wie demjenigen Eberhard Jungels voraus. Barth ist mit seiner Liebesphänomenologie noch der scholastischen Konzeption der physischen Liebe verhaftet: Liebe im Vollsinn setze voraus, daß "unsere ganze Existenz auf dem Spiel steht" und als solche komme sie nur einem Gegenstand gegenüber "in Betracht", "der in sich so beschaffen ist, daß er uns einladen und auffordern kann, unsere Existenz aufs Spiel zu setzen"²⁹. Auch Eberhard Jungel, der die zentrale Bedeutung einer Theologie der Liebe für die Gotteslehre realisiert, setzt mit einer innerweltlichen Phänomenologie in Anlehnung an die thomistisch geprägte Liebestheologie Josef Piepers ein³⁰. Wie Pieper³¹ ist es Jungel wichtig, den gewaltsamen

Rigorismus der scharfen Trennung zwischen Eros und Agape in der Theorie der Liebe bei Anders Nygren³² zu überwinden. Jungel betont die Einheit von Eros und Agape³³, die notwendige Zugehörigkeit des Liebesbegleitens (*amor concupiscentiae*) zum Liebesbegriff: "Zuneigung" begründet "Zuwendung" bis hin zur "Selbstabwendung" und "Hingabe"³⁴. Als Hingabe birgt die Liebe – auch Jungel rezipiert die Tradition der ekstatischen Liebe – die Dimension des Todes in sich. In Hingabe und Tod werde "ein neues Sein gewährt"³⁵, wird ein neues Ich konstituiert³⁶, ist alle bloße "Selbsthabe" am Ende³⁷. Diese Phänomenologie des Liebesgeschehens hat Ähnlichkeit mit der Rahnerschen Theologie der Ekstase als der eigentlichen Trosterfahrung. Jungel steht scharf den Prozelbcharakter der Liebe, die Unmöglichkeit, sie in einen bleibenden Ist-Zustand zu überführen³⁸. Damit entspricht er der existentiell-dynamischen Deutung des Ekstase-Begriffes bei Rahner. Den Ursprung der Liebe sieht Jungel in Gott, der der "zuerst Liebende"³⁹ ist, der sich in Inkarnation und Begnadung den Menschen als "diligibile" erschafft⁴⁰.

In der Konsequenz ist Jungels Phänomenologie der Rahnerschen Theologie der Liebe ähnlich, methodisch unterscheidet sie sich jedoch durch ihren Ausgang von der Erfahrung der zwischenschmenschlichen, ja der erotischen Liebe. Zwar ist die zwischenschmenschliche Liebe der Ort der Gotteserfahrung schlechthin – auch für Rahner –, jedoch wird die zwischenschmenschliche Begegnung zur Gotteserfahrung erst, indem sie an der Gottesliebe teilhat. Im Lichte der Gottesliebe erst ist die Theologie davon bewahrt, alle Faszinosas der erotischen und der elterlichen⁴¹ Liebe geradlinig in *Theologie* zu übersetzen. Wie bereits dargestellt, verbindet Rahner den Ekstase-Begriff Bonaventuras, das mittelalterliche Konzept der ekstatischen Liebe und die ignatianische Trostlehre. Der existentielle und aufgrund der Metaphysik der *conversio ad phantasma* immer als phantasmatisch-geradlinig vermittelte sich ereignend zu denkende Vollzug der Ekstase wird in einer existentiellen Erfahrungstheologie als identisch mit der Erfahrung des ignatianischen Trostes thematisiert, in dem der Gläubige sein Leben als geborgen erfährt, der mitten sowohl dem Barthschen Gedanken der Liebes-würdigkeit Gottes⁴² als auch dessen

²⁹ Ursprünglich von Anders Nygren eingeführt; ders. 1930 u. 1937.

³⁰ Jungel 31978, 431.

³¹ Ebd. 438.

³² Ebd. 442.

³³ Ebd. 444.

³⁴ Ebd. 444.

³⁵ Ebd. 448.

³⁶ Ebd. 452.

³⁷ In *Mystik* II, 15ff. unternimmt H. U. von Balthasar den Versuch, den "Zugang zur Wirklichkeit Gottes" als durch die Elternliebe vermittelt zu denken. Das Verhältnis von Elternliebe und Gottesliebe ist dabei bruchlos identisch: Die Gotteserkenntnis besteht lediglich, was in der Relation Mutter-Kind immer schon (naturaliter) geschieht. Auf diese Weise verliert die Gottesliebe ihren inhaltlichen Überschub gegenüber dem, was Menschen in ihrem Leben für Liebe halten, und mit diesem auch die erhellende und befreiende Wirkung gegenüber zumeist von Egoismus und Unfreiheit oder neurotischen Deformationen geprägten menschlichen Beziehungen.

⁴² KD III/1, 35.

traditionell scholastischer Formulierung im Konzept der physischen Liebe entspricht, jedoch andererseits gegen den Intellektualismus beider Konzepte gerichtet ist, denn die Ekstase schließt gerade den intellektuell-reflexiven Selbstbesitz aus, bezeichnet eine Art von Eigenständigkeit, zu deren näherer Kennzeichnung Rahner in paradoxer Redeweise wechselt: So spricht er von der Fülle in der Leere, dem Anfang im Untergang, dem Leben im Tod (vgl. III, 109), dem Standgewinnen im Fallen (XII, 242) etc..

Diesem Liebesbegriff entspricht die Rahnersche Geheimnislehre: Das Geheimnis Gottes bedeutet existentiell, daß Gott als der Unbegreifliche nicht Objekt des Menschen werden kann und dem Menschen so nur die Möglichkeit der personalen Relation lassen der Anerkennung des bleibend Anderen läßt. Auf die zeitliche Achse des Lebens übertragen bedeutet das Immergeheimnisbleiben Gottes sein Je-immer-größer-Sein, dem eine kritisch-reflexiv voranschreitende Praxis im Lichte des "Deus semper maior" entspricht. Liebe als "Offensein für den je größeren Gott" (VII, 321f) übersetzt sich so in das innerweltliche Engagement für die je jetzt gegebene größere Möglichkeit.

Der Sache nach korreliert Rahners 'engagement fondamentale' für die bleibende Unbegreiflichkeit Gottes mit dem Barth'schen Grundimpuls gegen den Götzendienst. In "Fürer des Wortes" entwirft Rahner eine Theorie über den Ursprung des Götzendienstes: Der erkenntnistheoretisch fälschbaren Erförfretheit des Menschen auf das Absolute im Modus der Frage, der Seinsfrage, entspricht ein voluntatives Korrelat, das Rahner mit der Rede von "verströmenden Herzblut" bezeichnet (HW/1 45). Dieses "verströmende Herzblut" verwandelt sich, wo nicht in der liebenden Hingabe an das Du-Geheimnis Gottes zu seinem ursprünglichen Ziel kommend, in das Prinzip des Götzendienstes als der Hypostasierung an sich beliebiger Seiender zum Sein schlechthin. Im Götzendienst imaginiert sich der Mensch, der Herr seiner metaphysischen Offenheit auf das Sein zu sein, einen Gott zu haben.

Die Theologie der ekstatischen Liebe schließt jedoch jede Gotteshabe aus. Metaphysisch überseht Rahner diesen Grundimpuls seiner Theologie, indem er die absolute Unbegreiflichkeit Gottes betont, von der christlichen Glaubenslehre her, indem er in ihr bezeugt findet, daß das Heil des Menschen sich ereignet im seligen Sichverlieren in das Gott-Geheimnis (vgl. Kp. 6, 3). Demgegenüber trachtet der Mensch in seiner konkupiszenten Widerständigkeit gegen Gott danach, der Ekstase zu entinnen durch die Flucht in einen gerundeten *Kosmos von innerer Harmonie*.

Karl Barth spricht von dem Streben des Menschen, fertigzuwerden mit seiner Existenz und der Welt, eine Balance herzustellen zwischen sich selbst und der Welt. Diesem Streben entspringt der Götz als Feind des wirklichen Gottes⁴³. Diesem Streben entspricht auch der von Jungel beschriebene "notwendige" Gott der neuzeitlichen Philosophie (vgl. Kp. 5, 6a), gegen den Jungel seine These stellt, Gott sei "mehr als notwen-

dig". Bei Bonhoeffer findet sich die nämliche Einsicht in die Formel gebracht, das Sein Gottes sei kein "es gibt"⁴⁴, wobei das "es gibt" als der betrachtenden Situation des nicht selbst involvierten Zuschauers entsprechend gedeutet wird⁴⁵. In dieser Linie steht auch Rahners These, Gott sei Sinn und Zukunft des Menschen "nur unter der absolut unersetzlichen Bedingung, daß wir zuerst und zuletzt diesen Gott nicht zum Mittel unserer Zukunftssorgen und zum Amalgamikum unserer Lebensangst machen, sondern es durch Gottes Gnade fertigbringen, die Transzendenz Gottes unverbraucht [...] sein zu lassen." (XIV, 406). Bei Dietrich Bonhoeffer übersetzt sich ein zugespiertes Wissen um die neuzeitlich aktuell gewordene Transzendenz Gottes radikal in eine Ablehnung des traditionellen Theismus und ein Verständnis von Theologie, demgemäß diese ihre eigene Intelligibilität im tätigen innerweltlichen Einsatz für andere Menschen hat. Darin erscheint Bonhoeffer als mit Karl Rahner vergleichbar, für den die Gottesliebe, die sich als Nächstenliebe realisiert (vgl. Kp. 9), die existentiell und hermeneutisch-theologisch entscheidende Größe ist.

5. Die theologischen Tugenden: Zusammenfassende Interpretation

(1) Der Durchgang durch Rahners Beiträge zu den göttlichen Tugenden läßt eine "theologische Konzentration" erkennen, die die traditionelle Lehre, Gott sei nicht nur das Motiv, sondern auch das Materialobjekt der theologischen Tugenden wieder zur Geltung bringt. Diese *theo*-logische Konzentration vermittelt Rahner mit der Geheimnislehre, die mit einer personalistischen Auffassung des Theorems von der ekstatischen Liebe verbunden ist. Auf diese Weise wird die thomassische Lehre, die Liebe sei die forma aller Tugenden⁴⁶, eingeholt.

(2) Die personalistisch gedachte Liebesekstase sprengt die Grenzen einer naturalen Anthropologie: In ihr vollzieht der Gerechtfertigte akthaf in einer Form von Bewußtsein, das nicht reflexiver Selbstbesitz ist, sein gnadenhaft erhöhtes, übernatürliches Leben als gleichartigen Anfang der ewigen Seligkeit.

(3) Auf diese Weise wird der Zusammenhang zwischen der Eingießung der heiligmachenden Gnade und dem Vollzug der göttlichen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe deutlich: Glaube, Hoffnung und Liebe sind in ihrer der konkupiszenten Zerstreung des status viatoris entsprechenden Bruchstückhaftigkeit der akthafte Vollzug dessen, was mit der göttlichen Gnade dem Menschen als reale Möglichkeit angeboten ist. Die Eingegossenheit der übernatürlichen Tugenden wird dadurch insofern nicht geleugnet, als jeder heilschaffte Akt als von Gott her ermöglicht gedacht wird. Das damit gegebene Vermittlungsproblem zwischen Gnade und Freiheit wird als theoretisch unlösbar erkannt

43 Ebd. 93f.

170

44 Bonhoeffer 1931, 114.

45 Ebd. 120.

46 S. Th. II-II, q.23, a.7.

(vgl. Kp. 6, 5) und ist so Teilaspekt der letzten Unmöglichkeit reflexiver Selbstbegründung vor Gott.

(4) Obwohl die Liebe als "actus directus"⁴⁷ reflexiven Selbstbesitz ausschließt, übersetzt sie sich jedoch in Theologie, weil Reflexivität als anthropologisches Existential sich nicht sistieren läßt. Die Funktion der Theologie und der Metaphysik ist jedoch wesentlich polemisch gegenüber einer ständhaft korruptierten Selbstbegründung, deren Ziel nicht das hinweisende Umkreisen des Vollzuges der Liebe ist, sondern vielmehr der Versuch, mit einer Theorie vor Gott Stand zu bekommen.

Als durch die menschliche Geistigkeit ermöglicht und getragen ist die Reflexivität des menschlichen Bewußtseins vielmehr Aspekt der menschlichen potentia obediencialis. Ihr Ziel ist der akthafte, sich aussagen-könnende, wissende Totalvortrag auf Gott hin. So ist die das Prinzip der Theologie und des dogmatischen Glaubens, der in seiner Satzhaftigkeit und geschichtlichen Wandelbarkeit der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins entspricht.

(5) Durch ihre theo-logische Konzentration können die theologischen Tugenden als eschatologisch bleibende Bestimmungen des Verhältnisses Gott-Mensch gedacht werden.

6. Die trinitätstheologische Pointierung der Lehre von den theologischen Tugenden

Der Gedanke, Glaube, Hoffnung und Erbe seien der akthafte Vortrag des heilschaften Gottesverhältnisses, in dem Gott selbst als vom Menschen angenommener nahe ist, übersetzt sich bei Rahner in eine "psychologische" Trinitätsspekulation: Die klassische, augustinische psychologische Trinitätsspekulation lehnt Rahner ebenso ab wie sich an diese anlehrende Versuche. Durch den methodischen Einsatz bei der immanenten Trinität vernöchten diese keinen überzeugenden Zusammenhang zwischen den innergöttlichen

47

Der Begriff des "actus directus" ist hier der Bonhoefferschen 'analysis fidei' entnommen (Bonhoeffer 1931). Der Begriff bezeichnet bei Bonhoeffer die vollkommene Reflexionslosigkeit des Glaubensaktes, der reine Intentionalität des Bewußtseins sei und schlechthin ohne Reflexion (ebd. 9, 87, 122, 128). Auch Bonhoeffer schließt dabei das reflexive Glaubenswissen nicht aus. Dessen Subjekt ist jedoch die gläubige Gemeinde, an die der einzelne Gläubige verweisen ist (vgl. ebd. 118ff). Der Begriff des actus directus erscheint deshalb als auf Rahners Lebensverständnis anwendbar, weil er reflektiert, indem es eine reflexive *Habe*⁴⁸ seines im bewegenden Motivs anwendbar, weil er, insofern er immer nur an innerweltlichen Gegenständen gesen werden kann, notwendig reflektiert sich. In Bezug auf die Reflexionslosigkeit der reinen Gottesliebe hat dieses notwendige Sichvergewissen über eigene Motive und Beweggründe die Funktion, die Reflexionslosigkeit der Gottesliebe zu schützen, indem heterogene Beweggründe durch das kritische Fragen aus der Haltung der Indifferenz heraus ausgeschlossen werden. Die notwendig mit dem Vortrag der ekstatischen Gottesliebe bei Rahner verbundene Reflexion entspricht bei Rahner der notwendigen Verbundtheit des Glaubensaktes mit der Theologie als dem Denken der notwendigen Verbundtheit des Glaubens nicht substituieren, hat jedoch die Funktion, die ekstatische Liebe von der funktional und kritisch vor dem Eindringen fremder Motive zu schützen. Die theologische Rede ist so Mensch bei Rahner Subjekt der Theologie als fides reflexa (Bonhoeffer 1931, 9) und nicht nur -wie bei Bonhoeffer- die gläubige Gemeinde.

172

Personen und den menschlichen Geistesvollzügen herzustellen, so daß ihre Spekulation nicht mehr ist als ein frommes Sinnbild (vgl. MySal II, 395f).

Rahner setzt dagegen mit seinem trinitätstheologischen Entwurf bei der ökonomischen Trinität ein (ebd. 369ff). Eine Entsprechung zwischen den Modalitäten der göttlichen Selbstmitteilung und den menschlichen Vermögen erscheint so als ökonomische Notwendigkeit, die begründet ist in der Ökonomie selbst. Der Gedanke ist zurückzuweisen, die göttlichen Selbstoffenbarungsmöglichkeiten seien durch anthropologische Voraussetzungen als vorab begrenzt zu denken. Die Inkarnation ist schon vor der Menschenschöpfung Gottes Plan, ja das eigentliche Ziel der Menschenschöpfung. So ist die Selbstmitteilung Gottes im Logos und im Geist das geheime Wesen des Menschen, das sich in der Heilsgeschichte erfüllt. Die anthropologische Beschreibung der menschlichen Vermögen als auf die Trinität bezogene ist mithin nur eine Paraphrase des trinitarischen Selbstvollzuges Gottes in anthropologischer Terminologie.

Rahner unterscheidet mit der abendländischen Philosophie als anthropologische Grundvermögen Erkenntnis und Wille, denen als ihre jeweils geminen Ziele das Wahre (verum) und das Gute (bonum) entsprechen (MySal II, 376f)⁴⁸. In seiner Erkenntnismetaphysik der conversio ad phantasma gewinnt er als zentrale Einsicht die Erkenntnis von der Gegenstands- und Geschichtsabhängigkeit menschlicher Erkenntnis (vgl. Kp. 8, 1). In der Theorie der ekstatischen Liebe löst er den Willen aus der intellektualistischen Anbindung an das ihm logisch und zeitlich vorangehende Vermögen der Erkenntnis. Die Einheit von Erkenntnis und Wille denkt Rahner als wechselseitige, perichoretische Durchdringung (vgl. Kp. 10). Daß sich die Trinität als Geheimnis des Menschen offenbart, macht in diesem Zusammenhang die Terminologie deutlich: Die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft erscheint als die anthropologische Entsprechung zu der göttlichen Einheit der drei göttlichen Personen im Sinne der griechischen Trinitätsspekulation, die neben dem 'ὁ λόγος'-Begriff, der in der Übersetzung mit "essentia" das westliche Trinitätsgedanken beherrsche, den dynamische Einheit ausdrückenden Begriff der 'πρωτόγενεσις' einführt.

Den so gedehnten Grundvermögen des Menschen ordnet Rahner die theologischen Tugenden zu: Dem in der kirchlichen Lehrtradition als primär festgehaltenen intellektuellen Aspekt des Glaubens⁴⁹ entspricht Rahner nicht in den Bahnen des neuscholastischen Rationalismus, sondern aufgrund seiner eigenen erkenntnistheoretischen Spekulation, indem er ausgehend vom Zusammenhang von Erkenntnis und phantasma die primäre Bezogenheit des Glaubensaktes auf das historische Ereignis "Jesus Christus"

48

Vgl. De ver. q.1, a.1.

Die Definition des Glaubens als "assensus intellectus ad id quod creditur" sieht am Anfang der thomastischen Glaubensspekulation (S. in. II-II q.1, a.4). Das Korrelat von Trien vertritt die intellektuellen Aspekt des Glaubensaktes mit der Verwertung des Fritualglaubens des Reformators (DS 1562). Das 1. Vatikanum lehnt die Deutung des Glaubens als "motus animi caecus" ab (DS 3010). Pius X. schreibt schließlich die Definition "fides non esse caecum sensum [...] sed verum assensum intellectus" (DS 3537) für die anti-modernistische Eidverpflichtung vor.

herausstreicht, damit dem zweiten wesentlichen Aspekt der traditionellen Glaubensdefinition, der Bezogenheit des Glaubens nämlich auf die göttliche Offenbarung⁵⁰, entsprechend. Von der Inkarnation her wird noch einmal eine Begründung des dogmatischen Glaubens erreicht: Der Glaube kann als auf den inkarnierten Gottessohn bezogener nicht bloßes Gefühl sein, ohne dem im Handeln Jesu selbst offenbaren Grundgestus des Manifestwerdenvollens zu widersprechen (vgl. GK 366ff).

Der innerhalb der Gnadenheologie entwickelte Begriff der quasi-formalursächlichen Selbstmitteilung Gottes, die Rahner hinsichtlich ihrer logischen Verstehbarkeit als mysterium *stricto dictum* denkt, ermöglicht es ihm, die habituelle Einwohnungsgnade als Anwesen des Heiligen Geistes im Menschen zu denken, ohne daß dadurch die absolute und bleibende Souveränität Gottes dem Menschen gegenüber gelautert würde. Diese Anwesenheit wird vom Menschen aktiviert angenommen und bejaht in der ekstatischen Gottesliebe, die mit der Tradition als Akt des Willens gedacht wird. So kann Rahner die Liebe und das ihr entsprechende Vermögen des Willens dem Hl. Geist zuordnen.

Der doppelten Modalität der göttlichen Selbstmitteilung in der Geschichte und in deren menschlichen Geistigkeit entsprechen die Modi des menschlichen Selbstvollzuges und Trinitätstheologie und Anthropologie die Dyas von Glaube und Liebe, die er bibeltheologisch als gegenüber der Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe "früher" erkennt (vgl. VII, 565).

Die Hoffnung deutet Rahner – wie dargestellt – als *theo-logische* Tugend, indem er die neuscholastische Fixierung auf von Gott selber verschiedene Verheißungsgüter überwindet: Auch die Hoffnung hat Gott zum eigentlichen Gegenstand und zwar, insofern er der absolut Unverfügbare ist und ewig bleibt (vgl. VIII, 569).

Dieser Aspekt der göttlichen Selbstmitteilung, den die Partikel "quasi-" repräsentiert, ordnet Rahner trinitätstheologisch der göttlichen Aseität, die er als "schlechtthinige Ursprunglosigkeit" deutet (vgl. Kp. 11) und die so als Eigenart des Vaters deutbar ist, zu. Die Deutung der theologischen Tugenden als *theo-logische* wird mithin von Rahner so streng durchgeführt, daß in den göttlichen Tugenden als den Grundhaltungen eines wahrhaft christlichen Lebens eine Bezogenheit auf Gott offenbar wird, die den rationalistischen Monothelismus überwindet zugunsten einer Gotteserfahrung im Sinne der trinitarisch sich entfaltenden Offenbarungsgeschichte Gottes.

Daß der Liebe trotz der Zuordnung der Tugenden zu den göttlichen Personen und ihrer Deutung als gleich ursprünglich und eschatologisch bleibend dennoch mit 1 Kor 13, 13 eine besondere Vorrangstellung beizumessen ist, wird auch bei Rahner nicht verkant: Die Entsprechung zu der sich mit der Aseität des Vaters enthaltenden absoluten Unverfügbarkeit Gottes, der die Hoffnung entspricht, ist auf Seiten des Menschen ja gerade die

sich selbst vergessende Liebe zu Gott. Hoffnung als *Chiffre* für das "Sichgründen auf das theoretisch nicht adäquat Aufzeigbare" (VIII, 573) kommt so erst voll zu sich selbst, wo der Wille, sich selbst theoretisch als Selbstisoliert abzusichern, sich auflöst in den seligen 'excessus' der Liebe zu Gott.

Der Glaube an Jesus Christus als das geschichtlich manifeste Ereignis der Selbstmitteilung Gottes steht gerade, wo der geschichtliche Charakter des Offenbarungsgeschehens gesehen wird, in der hermeneutischen Vieldeutigkeit, die alle positive Theologie zum unsicheren Grund werden läßt. Rahner sieht die Lösung dieses hermeneutischen Grundproblems in einer Hermeneutik unter der Führung des Heiligen Geistes. Deren Grundverdienst ist die ignatianische Tröstung ohne vorausgehende Ursache. Diese wiederum identifiziert Rahner mit der Liebesekstase in das Gott-Geheimnis: In dem vom Geist getragenen Liebeserzeß des Menschen in Gott erschließt sich die Wahrheit Jesu, des Sohnes. Der Sohn wird im Geist erkannt durch die Liebe (vgl. 1 Kor 12, 3b). Die Liebe ist mithin der alles integrierende, totale Akt christlicher Existenz (LThK² VI, 1038), die forma aller Tugenden. Die ontologische Kategorie des Aquinaten wird von Rahner in eine existentielle Sprache übersetzt: Liebe ist das "engagement fondamentale" (V, 505). Dem entspricht Rahners Bemühen um eine *ontologische* Sicht des Glaubenslebens: Die Durchformung von Glaube und Hoffnung durch die Liebe wird *ontologisch* erfahren und bewirkt auch eine existentielle Transformation der Tugenden: Gerade aus dem im Hl. Geist anwesenden Ganzen des Glaubens heraus ist dem dogmatischen Glauben "intellektuelle Redlichkeit" geboten, ist die Grundhaltung des Christen, der seinen Halt in nichts als dem Gott-Geheimnis hat, ein radikaler Realismus gegenüber der Welt (vgl. Kp. 3, 2a).

⁵⁰ Vgl. DS 3008, 3542.
174

8. Kapitel: Transzendentalphilosophie II: *conversio ad phantasma*

1. Die erkenntnistheoretische These von der *conversio ad phantasma*

In dem ersten Kapitel über die Transzendentalphilosophie Karl Rahners (Kp. 5) wurde dessen Vorgehensmetaphysik als auf die Gnadenlehre finalisierte und so offenbarungstheologisch intentionalisierte Bearbeitung der Fragestellung einer 'natürlichen Theologie' dargestellt. Hier soll ein in der Sekundärliteratur weniger zur Kenntnis genommener, zweiter Aspekt der transzendentalen Anthropologie Rahners zur Darstellung kommen. Der Titel des Rahnerschen philosophischen Erstlingswerkes bezeichnet in seiner Zweigliedrigkeit eine doppelte Wesensbestimmung des Menschen: Daß der Mensch Geist sei und sich als solcher in Welt vollziehe.

Wenn vor allem Paul Weß die Auseinandersetzung mit Rahners Transzendentalphilosophie auf das Problem der natürlichen Gotteskenntnis zuspiziert und Rahners Erkenntnistheorie ausschließlich als anthropologisch gewendete und so aktualisierte Gestalt dessen interpretiert, was er als die "Frage-würdigkeit" der "katholischen Gotteslehre"¹ empfand, nämlich als den Versuch, Gottes Dasein vermittels der Kategorie der "Aufweisbarkeit"² als für den Menschen erkennbar zu denken³, so handelt es sich dabei nicht um den Versuch einer verstehenden Interpretation, die die genuinen Motive und Erränge des Rahnerschen Denkens zu erleben vermöchte, sondern um die Explikation eines vorgefaßten Urteils gegen die natürliche Theologie überhaupt, für die Rahner wegen der Verbreitetheit seiner Theologie⁴ – nicht ohne Biegen und Brechen – als *Exemplum* herhalten muß.

Rahner selbst sieht das zweite Glied der Doppelbestimmung im Titel von GW als seiner eigenen Intention entsprechender: Menschliches Erkennen sei "zunächst einmal in der Welt der Erfahrung", und "alles Meta-physische" werde "nur in und an der Welt erkannt", weshalb Rahner als Alternativtitel seiner Arbeit in der Einleitung von GW die thomastische Formel von der "*conversio ad phantasma*"⁵ nennt (GW2 14). Diese Hinsicht hielt 1940 noch I. de Vries für das entscheidende Verdienst von GW⁶.

1982 sieht Rahner in der anthropologischen These, der Mensch sei Geist nur als *conversus ad phantasma*, seinen eigenen, genuinen Beitrag zum Maréchal'schen Thomismus (GWZ 61).

Nach der Erkenntnistheorie Rahners wird der Gegenstand erkannt und als Gegenstand im Erkenntnisprozeß konstituiert, indem der Geist über ihn hinaus auf das Sein schlechthin vorgeht. Thomas und Rahner schließen eine nicht sinnlich vermittelte, intuitive metaphysische Erkenntnis aus. Die Gegenstandserkenntnis ist mithin nicht *etiv*,

1 Weß 1970, 21.

2 Ebd. 42ff.

3 Ebd. 38ff.

4 Ebd. 27.

5 Vgl. S. II, 1, 684, a.7.

6 De Vries 1940, 408.

sondern *der* Vollzug, von dem die Metaphysik ihren Ausgang nimmt und in der letzten Verbindung mit dem sie überhaupt nur möglich ist.

Rahners Deutung der Gegenstandserkenntnis als ermöglicht durch den *excessus* des Geistes auf das Sein schlechthin begründet das Subjekt als herrschaftlichen Souverän über den Gegenstand der Welt: Ist der Erkennende in seinem Beim-Gegenstand-Sein immer schon über den Gegenstand hinaus, dann ist in der Gegenstandserkenntnis derjenige der Grenztheit, Königszug und Beliebigkeit des Gegenstandes und mithin derjenige seiner prinzipiellen Veränderbarkeit, seines Objektcharakters impliziert.

Die so begründete subjektive Freiheit des Menschen gegenüber den Gegenständen seiner Erkenntnis würde sich jedoch selbst in einem absoluten Relativismus des Beliebigen auflösen, wenn der Mensch im Vorgehritt auf das Sein nicht dessen innere Gleichheit, die Identität von Sein und Erkennen bejahete. Dieser Akt der Bejahung kann jedoch nicht – so Rahner (HW1 104:2106f) – in der vorgängigen Erkenntnis des Seins schlechthin als inhaltlich gelichtet gründen, denn dann wäre der Mensch nicht das Wesen der Seinfrage, sondern dasjenige der absoluten Seinserkenntnis, selbst 'esse absolutum'. Die These von der Einheit von Sein und Erkenntnis ist mithin kein Satz der reinen theoretischen Vernunft (vgl. Kp. 5, 3b). Sie hat ihre Evidenz nicht in einem scheinbar voraussetzungslosen Apriorismus der reinen Vernunft, sondern in der existentiell vom Menschen vorgefundenen, dem Erkenntnisakt immanenten Notwendigkeit, den im Erkennen gegebenen Gegenstand im Vollzug der affirmativen Synthesis als so seiend zu bejahen, dem *phantasma* also mit wahrheitsethischem Ernst zu begegnen. Die reflexiv-theoretische Unholbarkeit dieses Ernstes gegenüber dem je und je Begegnenden als dem voluntaristisch-moment der Erkenntnis selbst (vgl. HW1 108; 2 109) entspricht der Reflexionslosigkeit der ekstatischen Liebe.

In HW unternimmt Rahner einen schöpfungstheologischen Denmungsversuch seiner transzendentalphilosophischen Analyse: Das an sich Kontingente kann aus sich heraus das willentliche Verhalten des "Absolutseins", mit dem der erkennende Mensch ihm notwendig begegnet, nicht begründen. Rahner deutet deshalb das entsprechende menschliche Tun als "Nachvollzug" und "Weiterung [...] einer freien willentlichen Absolutsetzung dieses Zufälligen", deren Subjekt Gott sei (HW1 109; HW2 111). Dieser affirmative Nachvollzug der göttlichen Schöpfungsetzung wird jedoch nicht im Sinne der von Lakebrink geforderten "Weltfrömmigkeit"⁷ verstanden, die in jeder begegnenden konkreten Synthesis eine göttliche Setzung sehen will. Der Begriff der vom Menschen notwendig zu vollziehenden Absolutsetzung des Zufälligen wird von Rahner vielmehr mit dem allgemeinen Begriff des menschlichen Daseins verknüpf⁸.

Der zum menschlichen Subjektsein können gehörige Ernst gegenüber dem *phantasma* wird so verknüpfbar mit der neuzeitlichen Konzeption des Zwecke setzenden, sich so souverän gegenüber seinen naturalen Gegenständen verhaltenden Subjektes. Zwei Anläu-

7 Lakebrink 1967, 13.

8 "Der Mensch hat das notwendige Verhältnis einer absoluten Setzung zu seinem endlichen, kontinuierlichen Dasein" (HW2 109).

fe zu einer entsprechenden Deutung der *conversio ad phantasma* unternimmt Rahner bereits in HW. Im späteren Werk werden sie aufgenommen und weiterentwickelt.

2. Die theologische Rezeption der erkenntnisphilosophischen These von der *conversio ad phantasma*

a. *conversio ad phantasma und transzendente Offenheit für Gott*

Nachdem Rahner die Bedeutung des Willens für den Erkenntnisakt aufgezeigt hat, führt er den Begriff des Wertes ein (HW¹ 129f), der in HW² mit "Gut" wiedergegeben wird (ebd. 127f). Die Definition (Gut= Gegenstand als mögliches Ziel eines willentlichen Verhaltens, einer wertenden Stellungnahme: HW² 127) betont die neuzeitliche Rolle des Subjektes gegenüber den Dingen der Welt: Nicht 'an sich' ist das Begegnende werthaft, sondern in seinem im Hinblick auf zukünftiges Handeln vorgestellten 'Für- mich' ist der begegnende Gegenstand gut und werthaft. Dieser anthropozentrischen Relativierung des Wertbegriffs entspricht bei Rahner dessen theologische Konzentration: Die Frage nach dem Guten gerät unter die in der Vorgriffsmetaphysik entwickelte Dynamik menschlicher Subjektivität: Die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft macht es denkbar, daß das Formalobjekt der praktischen Vernunft ebenso wie dasjenige der theoretischen Vernunft in esse absolutum zu sehen ist, das so das "absolute Gut" (HW² 128) ist.

Gegen diese Schlussfolgerung erhebt sich ein gewichtiger Einwand: Wenn das praktische Verhalten der Affirmation des esse absolutum als der in sich geliehene, freisetzende, personalen Größe eine notwendige Implikation jedweder Erkenntnis ist, mithin auch jedweden subjektiven Vollzuges, also auch desjenigen der Sünde, dann stellt sich die Frage, wie diese praktische Implikation des Erkenntnisvollzuges sich noch als *ethische* denken läßt. Rahner löst diese Aporie, indem er einerseits die moralphilosophisch-kasuistische Fixiertheit der Frage nach dem richtigen Handeln auf diejenige nach der sittlichen Qualität dieser oder jener Handlung überwindet und indem er andererseits das im Wahrheitshos der christlichen Tradition stets präsenste Wissen um die ethische Qualität der rechten Wahrheitskenntnis nicht im Sinne der neuscholastischen rationalistischen Fixierung auf die äignerische Bestreitung einer intellektuell an sich fraglos evidenten Wahrheit interpretiert.

Der theologischen Konzentration des Wertbegriffs entspricht eine tiefere theologisch-anthropologische Deutung menschlichen Denkens und Handelns: Rahner nimmt die biographische Einheit eines Menschenlebens in den Blick, die mehr ist als die Summe disparater Einzelkenntnis und isolierter sittlicher Bewähmungen (vgl. X, 141ff). Diese biographische Einheit deutet Rahner als dialektischen Werteprozess zwischen den zwei Polen der transzendentalen Grundverfassung des Menschen einerseits und andererseits seiner Entscheidungsfreiheit gegenüber den Gegenständen dieser Welt, insofern sie als Objekte willentlichen Verhaltens vorgestellt werden. Dieser Werteprozess wird dadurch denkbar, daß Rahner mit einem "Zurückwirken" (HW¹ 131; 2 129) des freien Verhaltens

gegenüber den Gegenständen auf die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen von Subjektivsein überhaupt rechnet (ebd.): Das böse Tun an den Dingen der Welt und das dumme Sichverschließen gegenüber den je und je wieder der Erkenntnis aufgegebenen Wahrheitsansichten werden als schlechende Destruktion der Grundlagen des Subjektivseins interpretiert, als "Formung der Person" (HW¹ 132; 2 130).

Der Mensch handelt nicht nur hier und da böse, er wird selber böse (ebd. 132; 2 130). In seiner biographischen Extension fügt sich das Handeln und Erkennen eines Menschen zu einer Annahme oder Verwerfung des eigenen Menschseins im Sinne seiner Bestimmung als Obodienzpotenz bedeutenden Totalität zusammen. Diese Totalität nennt Rahner auch "moralische Quintessenz" (GK 41ff). Diese meint dabei nicht die Summe der Freiheitsraten, sondern die gewordene biographische Einheit einer irreduziblen Lebensgeschichte vor Gott (vgl. EB 28), die im theologisch-metaphysischen Sinne zu Recht die "Identität" (vgl. X, 141ff) eines Menschen heißt. Der eschatologische Deutungsbegriff, der auf der Grundlage des Gedankens einer biographischen Wertgeschichte vor Gott die Glaubenslehren von Verdienst, ewiger Verdammnis und ewiger Seligkeit paraphrasiert, ist "Endgültigkeit" (vgl. GK 417f; VI 221f u.v.ö.). Der Begriff bezeichnet das Wissen darum, daß die menschliche Freiheit keine sich ad infinitum unbeschadet perpetuierende Wahlfreiheit ist, sondern das Vermögen des Menschen, sich selber endgültig zu vollziehen. Der Begriff "Selbstvolzug" wird von Rahner häufig verwendet (vgl. II, 260; VI, 224, u.v.ö.). Er will genau den hier geschilderten Zusammenhang ausdrücken: Im Handeln am phantasma verwirklicht der Mensch sich selber als der, der er angebotshaft, potentiell immer schon ist⁹, oder, indem er dieses 'Selbst' in seiner Biographie negiert, Rahner sieht mithin die Möglichkeit einer sündhaften, negativen Werdedialektik, die als das Gegenteil dessen gedacht werden kann, was Rahner in seiner Theorie vom stufenweisen Aufstieg zur Vollendung über die positive Werdedialektik im Leben des Gläubigen sagt: Das Gut der positiven Werdedialektik ist – wie dargestellt (vgl. Kp. 2) – die sich entwickelnde Möglichkeit, immer totaler über sich zu verfügen. Das Falsche der negativen Werdedialektik ist die Paralyse des eigenen Subjektivseins vor Gott in einem biographisch progressiv sich verengenden Freiheitsraum hinein und die Zerstörung der Möglichkeitsbedingungen der intellektuellen Erfassung der Welt. Konkret ist das Handeln auf der Bahn dieser negativen Werdedialektik das 'Nein' zur eigenen transzendentalen Ungrenzztheit durch die Absolutsetzung des einzelnen phantasmatisch Begegnenden, mit der sich der Mensch gegen die Transzendenz des je größeren Gottes sperrt. In EPE (41ff) sieht Rahner in der transzendentalen Ungrenzztheit des Menschen eine sensusmäßige Entsprechung zum Sollen der mystischen Indifferenz. So ist umgekehrt der Schluß möglich, daß die verweigte Indifferenz die Transzendentalität des Menschen negiert. Ist es das Ziel der Indifferenz, das eigene Wollen (EB 28) und Erkennen (EB 27: "sachliches Sehen") in seiner phantasmatischen Bezogenheit offen zu halten für Gottes Willen, so bedeutet verweigte Indifferenz die Weigerung, das phantasmatisch Gegebene als Kon-

⁹ Vgl. dazu den Begriff "Wesensvolzug", VI, 548.

tingentes und an sich Beliebiges zu sehen.

Eine solche Art von Absolutsetzung des phantasmas, die der sittlich und religiös richtigen Aufnahme der ontologischen Notwendigkeit, am phantasma den Akt einer absoluten Setzung zu vollziehen, widerspricht, kann auch in der Hypostasierung der Welt zum schöpfungstheologisch begründeten Telos menschlicher Erkenntnis gesehen werden.

Das unbedingte Gebot, die Transzendenz Gottes unverstellt sein zu lassen, muß nun wiederum mit der ontologischen Notwendigkeit, am phantasma eine absolute Setzung zu vollziehen, vermittelt werden: Das Wissen um die Notwendigkeit der *conversio ad phantasma* steht gegen einen Indifferenzbegriff, der diese zur bläsierten Gleichgültigkeit verkommen läßt. Geistigkeit kann sich nie anders als im Zugriff des Menschen auf Welt ereignen und zerstört sich selbst, wo der so Greifende nicht den Mut zur lassenden Offenheit für das Je Größere findet. Aber auch diese lassende Offenheit ist wiederum phantasmatisch vermittelt, ist biographisch die Offenheit für dasjenige, was je jetzt als *magis ad maiorem Dei gloriam*¹⁰ erkannt wird.

Der gegen Rahner erlobene Vorwurf, er verflüchtige die Welt zum Moment an der menschlichen Subjekthaftigkeit, die in idealistischer Verwirrung von ihm als das Eigentliche erkannt werde (vgl. Kp. 5/6), ist zurückzuweisen. Zwar denkt Rahner das phantasma als Moment des menschlichen Selbstvollzuges, jenen aber als immer unvollendet, als glaubende, hoffende und liebende Offenheit für Gott, also niemals als statischen Besitz, der in dem von Lakebrink avisierten Sinne in die Position des Eigenlichen treten könnte. Den entsprechenden Irrtum wehrt Rahner ab als die Zerstörung der Indifferenz durch die Indifferenz (vgl. VII, 50ff). Die Indifferenz entspricht ihrem Wesen nur, indem sie biographisch je wieder neu gewonnen wird in der Haltung des Ernstes gegenüber dem je hier und jetzt Begegnenden. Rahner lehnt dementsprechend spiritualistische Mystik-Konzeptionen ab, die den dem Denken und Handeln aufgegebenen Gegenständen der konkret begegnenden Welt gnostizistisch, 'tokretistisch' auszuweichen versuchen durch den Exzeß in eine reine Weiselosigkeit mystischer Erfahrung (XIII, 214ff).

Dem entspricht die zentrale Bedeutung, die Rahner dem mystischen Sterben für die christliche Existenz beimißt: Das schmerzhaftelassensmüssen der Welt wäre für ein die Welt immer schon überwunden habendes reines Geisteswesen überhaupt nicht denkbar. Gerade die Deutung des christlichen Sterbens als axiologisches Tun (vgl. Kp. 2), das als solches die Biographie durchzieht, macht jedoch deutlich, daß das christliche Lassen der Dinge nie ein engedultiges Gelassenhaben ist. Die transzendente Offenheit des Menschen begründet ein negatives Weltverhältnis. Die Negation ereignet sich jedoch nicht anders als stets neu am Material der Welt in der Haltung des stets neuen, unbefangenen Hinsiehens auf die Dinge. Als ethische Haltung ergibt sich aus diesen Überlegungen, was Yves Congar als eine Grundhaltung des Theologen Rahner nennt: "Die Offenheit Heben gegenüber jeglicher Wahrheit"¹⁰, man mag das Kantische "sapere aude"¹¹ assoziieren.

¹⁰ Congar 1979, 124.

¹¹ Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung A 481.

Die gute Freiheit meint bei Rahner den Mut zur größeren Möglichkeit. Die böse Freiheit ist wesentlich Verweigerung. Ihr Index ist die Angst. So ist sie von geringerer Seins- und persönlichkeithafter Mächtigkeit (QD 2, 98). Derselbe Gedanke findet sich in HW in dem Satz: "Die tiefste Wahrheit ist auch die freieste" (ebd. 1.133; 2.131). Als erster Aspekt der Ethik, die die voluntative Dimension des Erkenntnisvollzuges bespricht, erscheint so das Gebot der voluntativen Zustimmung zu dem für den Erkenntnisvollzug ontologisch notwendigen *excessus*, der als philosophisch-ontologische Übersetzung der mystischen Indifferenz gedeutet werden kann. Gegen ein idealistisches und evolutionistisches Mißverständnis der Vorgriffsmetaphysik ist dabei immer zu beachten, daß die Indifferenz vom Trost getragen ist, der Exzeß sich vollendet in der Ekstase, daß mithin die gemeinte Dynamik der Offenheit gegenüber jeglicher Wahrheit nie eine Dynamik in die trostlose Weite eines leeren Horizontes hinein ist. Diese Dimension wird im folgenden als der zweite Aspekt der Reflexion Rahners auf die voluntative Tiefenstruktur des Erkennens beschrieben.

b. Die Liebe als "Licht der Erkenntnis"¹²

Die bisher dargestellte Bedeutung des phantasmas als werthaft in seiner Bedeutung für die existentielle Annahme der transzendentalen Offenheit auf Gott bedarf einer weiteren Klärung, weil die bisherige Bestimmung den Wert des phantasmas nur formal erfährt und so für den konkreten Erkenntnisvollzug nicht jene praktische Orientierung zu geben vermag, die der Begriff des Wertes impliziert. Das mit den bisherigen Einsichten in das philosophisch nachgezeichnete ignatianische Prinzip des 'magis' bedarf der Einsicht in das material Werthafte. Ohne eine solche Einsicht verkäme es zur hohlen Fortschrittsideologie.

Der Durchblick auf die materiale Werthaftigkeit des phantasmatisch Begegnenden ergibt sich für Rahner zunächst über einen schöpfungstheologischen Gedanken. Das gute Handeln am phantasma müsse –so Rahner– Nachvollzug der göttlichen Setzung sein (HW/125).

Schon in HW unternimmt Rahner ein Weiterdenken der traditionellen Lehre über Zweck und Motiv der Schöpfung, das sich in seinen späteren Gedanken über den trinitarischen Ursprung der Welt vollendet (vgl. Kp. 11, 1). Ausgehend vom Zusammendenken von Königengenz- und Geisterföhrung in ihrer Gleichursprünglichkeit und Unverbrbarkeit dringt er spekulativ zum Begriff der Schöpfung als Setzung eines freien göttlichen Willens vor. Die Einsicht, daß ein sich selber bewußt gegebener Wille immer affirmativer Selbstvollzug eines Subjektes ist, führt, verbunden mit der Einsicht, daß die göttliche Setzung als Ursprung alles Königengenten in absoluter Aktualität freie Selbstsetzung sein muß, zu dem Gedanken, daß der Schöpfer sich im Akt der Schöpfung in absoluter Weise selbst wolle und vollziehe. Rahner definiert weiter in Übernahme eines personalistischen Gedankens Liebe als "Wille zur Person in ihrer unableitbaren Einmaligkeit" (HW/125; 2

¹² HW/125.

123). Schöpfung erscheint so als der Vollzug der Liebe Gottes zu sich selbst (vgl. ebd.).

Rahner entspricht der neuscholastischen Spekulation über Zweck (*finis operis*) und Motiv (*finis operantis*) der Schöpfung in interpretierender Weise: Halten die Scholtheologen in Übereinstimmung mit DS 3025 gegen anthropozentrische Kosmogonien an der Verherrlichung Gottes als dem *finis operis* (*principalis*) der Schöpfung fest¹³, dabei in eine gewisse Not geratend, was die nähere Bestimmung der gemeinten "glorificatio Dei" anbelangt¹⁴, so sehen sie sich andererseits mit DS 3002 genötigt, Gottes freie Liebe als Motiv der Schöpfung zu würdigen. *DJ* realisiert, daß "glorificatio" und sich realisierende Selbstliebe Gottes im Grunde ununterscheidbar sind, und nehmen deshalb die Selbstliebe als Explikation der glorificatio, die als Motiv und als Zweck der Schöpfung angegeben wird¹⁵. Damit überwinden sie die in Bezug auf den Schöpfungsakt nicht einsehbar zu machende Differenzierung zwischen Motiv und Zweck der Schöpfung. Denn wie könnte es bei einem göttlichen Akt einen mit dem Motiv nicht absolut identischen Zweck geben?

Für Rahner ergibt sich aus diesem Gedanken: Der Nachvollzug des göttlichen Schöpfungs Handelns ist Einstimmen in die Liebe Gottes zu sich selbst. In dieser Affirmation als willentlichem Tun wird das Endliche allererst "begriffen" (HW¹ 125). Ohne sie müßte es im Interesse der theoretischen Vernunft in etwas aus sich heraus Notwendiges umgedeutet werden, wozu es keinen theoretisch hinlänglichen Grund gibt; oder der Versteheanspruch gäbe sich mit der Hypothese eines unversehbaren, dunklen Urgrundes von allem selber auf. Der Anspruch auf Walterkenntnis läßt sich mithin nur in der praktischen Option für Gott als den Schöpfer halten.

Rahners Argumentation geht schon in HW nicht auf den cartesianischen 'Deus optimus' als die Instanz, die Denk- und Seinsordnung harmonisiert. Der Begriff der Liebe bringt diesen Argumentationsgang gegenüber einem entscheidenden Überschuß ins Spiel: Er bezeichnet das letztendliche Scheitern der theoretischen Vernunft als solcher. Die Vorstellung, der Übergang der theoretischen Vernunft in die Liebe sei nur eine letzte, das theoretische Begreifen abrundende Möglichkeit, lehnt Rahner explizit ab (HW¹ 127, 2 125). Entsprechend fungiert die Affirmation der göttlichen Setzung nicht als Abschlußhypothese eines Systems, von der her die theoretische Vernunft in ihrem immanenten Betrieb nur besätiger würde. Die Formulierungen, die Liebe sei das Licht der Erkenntnis und die Logik komme nur in der Logik der Liebe zum Begreifen des freien Seins (HW¹ 126; vgl. 2 124f), deuten die Intention an, ein rationalistisch reduziertes Verständniß menschlichen Erkennens zu überwinden hin in die Richtung einer Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft: Die Konfrontiertheit des Menschen mit Gott ist nicht letzte Denknotwendigkeit, sondern der Geist als *potentia obiectivialis* vollendet sich in jedem innerweltlichen Erkenntnis- und Handlungsvollzug nur im affirmativen Vollzug der eigenen Konfrontiertheit mit dem Gott-Geliebten.

13 *DJ* II, 15; *P/G* I, 516f; Prema I, 364.

14 Denn ein Zuwachs an Herrlichkeit durch das Nichtgöttliche scheidet ja für Gott aus.

15 *DJ* II, 15.

Wenn das möglich sein soll, dann muß es allerdings eine Art von Offenbarsein Gottes geben, auf die sich diese Affirmation beziehen kann. Die Lösung dieser Frage wird in HW mit der personalistischen Definition des Liebesbegriffes (ebd. 1125; 2123) nur angedeutet; der gemäß Liebe der Wille zur Person in ihrer unablesbaren Einmaligkeit sei. Dieser Begriff sprengt die Grenzen der traditionellen natürlich-theologischen Argumentation. In deren Grenzen wird die Liebeswürdigkeit Gottes realisiert, indem der Mensch Gott erkennt als "omnibus entibus causa [...] et bonitatis et civislibet perfectionis"¹⁶. Aber Rahner geht es ja nicht -wie dargestellt (vgl. Kp. 1, 3a)- um die Tradition des von Ronsselet so genannten "physischen" Liebesbegriffs, sondern um die Tradition der ekstatischen Liebe, die er personalistisch deutet. Damit aber stellt sich die Frage, wie es denn eine personale Unmittelbarkeit zu Gott geben könne. Von einer solchen im IH. Geist war bereits die Rede. Die Argumentation in HW schließt jedoch mit der offenen Frage nach einer ähnlichen, geschichtlichen Offenbarung Gottes (HW¹ 189-211; 2 185-203).

In dieser ähnlichen Offenbarung findet Rahner die Antwort auf die Frage nach der konkreten materialen Werthaftigkeit des phantasmatisch Begegnenden und den Schlüssel zur christlichen Deutung der Lehre vom Motiv und dem Zweck der Schöpfung: Jesus Christus (vgl. Kp. 9).

3. *Conversio ad phantasma als conversio ad historiam*

In späten Selbstinterpretationen deutet Rahner seinen Beitrag zur Theorie der ontologischen Verwiesenhaftigkeit des Menschen an die sinnlich vernittelte Welt als Deutung der traditionellen thomastischen *conversio ad phantasma* im Sinne einer "conversio ad historiam" (GWZ 61). Der Aufweis der ontologischen Notwendigkeit menschlicher Hinwendung zur Geschichte ist zweifelsohne die Quintessenz der Argumentation in HW: Der anthropologisch-fundamentalthologische Satz, der die Ergebnisse des transzendentalphilosophischen Anlaufs in HW zusammenfaßt, lautet: "Der Mensch muß in seiner Geschichte auf die möglicherweise im menschlichen Wort kommende geschichtliche Offenbarung Gottes im Wort horchen" (1 209; 2 200). Der Grund für die Hinwendung zur Geschichte ergibt sich aus der Faktizität der geschichtlichen Offenbarung Gottes.

Dennoch unternimmt Rahner eine zunächst von der gesehenen geschichtlichen Offenbarung Gottes abstrahierende, rein philosophische Begründung der Verwiesenhaft menschlicher Geistigkeit an die Geschichte. Der auf diese Weise gewonnene Geschichtsbegriff verbindet folgende Aspekte:

(1) Mithilfe des Denkstrukturiariums des ontologischen Hylemorphismus entwickelt Rahner die Grundbegriffe von Raum und Zeit. Dem Zeitbegriff entspricht als dessen ontologischer Grund derjenige der Bewegung. Bewegung wird auf der Grundlage des hylemorphismischen Modells der Wirklichkeit als Grundmodus alles innerweltlichen Seienden verstanden (vgl. HW Kp. 11), das so im ständigen Wandel ist und in diesem

¹⁶ S. th. I, q.2, a.3.

(2) Wiederum mit dem Denkinstrumentarium des ontologischen Hylemorphismus denkt Rahner die ontologische Einheit der einen Menschheit in ihrer geschichtlichen Extension (HW Kp.11).

Neben diesen Aspekten, die in HW explizit dem Geschichtsbegriff zugeordnet werden, ist der implizite Beitrag zu bedenken, der sich aus dem in diesem Kapitel über die je eigene Geschichte eines Menschen vor Gott Gesagten ergibt: Geschichte ist demnach nicht der gleichgültige, sachhafte Fluß der Dinge im Sinne des resignativen sprachwörtlichen 'tempora mutantur et nos mutantur in illis'. Der Geschichtsbegriff ist vielmehr zu ergänzen um den Aspekt der je eigenen biographischen Lebensgeschichte vor Gott als des irreversiblen Werdens des je eigenen Heiles oder endgültigen Unheils.

Verknüpft man diesen Gedanken mit demjenigen der ontologischen, naturhaften Einheit der Menschheit, die die Grundlage ist für die Möglichkeit, daß durch einen Menschen die Menschheit erlöst werden konnte, sowie mit dem Gedanken der einen menschlichen Bewußtseinsgeschichte, die die Möglichkeitsbedingung einer einmal als für alle Zeiten gültig ergangenen Offenbarung Gottes ist, so ergibt sich das Bild der Menschheitsgeschichte als von den menschlichen Subjekten in Verantwortung zu übernehmender Freiheitsgeschichte, in die die Freiheitsgeschichten der einzelnen menschlichen Subjekte sich einschreiben (vgl. QD 2, 58).

9. Kapitel:

Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe

1. Die These im Kontext, ihr eigentlicher Gehalt

a. Der bisher entwickelte Kontext der These von der Einheit von Gottes- und

Nächstenliebe

Bisher wurde entwickelt, wie in Rahners mystischem Denken Gotteserfahrung und variablene Wahl eine unzerrennliche Einheit bilden (Kp. 1), wie Rahners Todestheologie auf praxisrelevante Einsichten finalisiert ist (Kp. 2). Erste Wesensmerkmale der christlichen Lebenspraxis als Vollzug der Gottesliebe wurden in Kp. 3 besprochen. Es wurde Rahners Bemühen dargestellt, zu einem Verständnis der heiligmachenden Gnade zu kommen, das diese nicht bloß als ontische Erhöhung des Menschen versteht, sondern als ontologische Transformation des Menschen, die sein bewußtes und erfahrenes Leben verändert (Kp. 6). Auf diese Weise wurde der Blick eröffnet auf eine spezifisch christliche Lebenspraxis. Als deren Mitte wurde die Gottesliebe erkannt (Kp. 7). Die Erkenntnis der Bedeutsamkeit der Gottesliebe für das bewußte Glaubensleben und die Erkenntnis Gottes liegt zeitlich noch vor der Entstehung von GW (1939). Sie hat ihre Wurzeln in der ignatianischen Wahlmystik und dem Ekstase-Begriff Bonaventuras (vgl. Kp. 1, 3). Von dieser mystischen Grundvidenz aus entwickelt Rahner seine Gnadenlehre, in der die übernatürliche caritas als personalistisch verstandene – und so ekstatische – Liebesbewegung auf das absolute Geheimnis hin gedeutet wird (vgl. Kp. 7, 4).

Das Ziel, den neuscholastischen Extrinsenzismus zu überwinden, führt jedoch nicht zu einer spiritualistischen Umdefinition des Erfahrungsbegriffes. Wenn auch die Gotteserfahrung als Erfahrung des absoluten Geheimnisses eine Erfahrung absolut sui generis ist und unterschieden von jeder anderen Erfahrung durch die Unbegreiflichkeit Gottes, so bleibt Rahner doch in dem Sinne strenger Thomist, daß er die religiöse Erfahrung nicht als eine der normalen Weltverföhrung absolut inkompatible Größe versteht. Inkarnation und eschatologischer Herrschaftsanspruch Christi stehen bei Rahner gegen einen fiducia-istischen Rückzug auf das Geföhltsleben oder die (neu-)platonischen, buddhistischen und andersgearteten Konzepte einer weltvergessenen Mystik. Für diese Dimension seiner Theologie, die die Einheit von Wahl und Ekstase theologisch einholt, steht bei Rahner das thomastische Stichwort von der "conversio ad phantasma" (vgl. Kp. 8).

Schon die in dem vorherigen Kapitel (Kp. 8) referierten Anläufe aus HW offenbaren Rahners eigenartiges Interesse an der conversio ad phantasma. Die conversio wäre falsch verstanden, dächte man das phantasma als "point de départ", von dem ohne Wiederkehr der Geist in seine eigene Sphäre abstränge. Es geht Rahner nicht alleine in der Tradition Maréchal's darum, daß der Mensch "über die Welt hinausgreifend das Metaphysische erkennt" (GW214), sondern es geht Rahner um die Einsicht, daß der Mensch in dieser Erkenntnis der bleibend auf Welt angewiesene ist. Das phantasma ist dem menschlichen Geist nicht nur das *Medium* eines transzendenzenbezogenen Selbstvollzuges, in dem das